FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Georg Wilhelm Friedrich **HEGEL**

Edición y traducción de **Manuel Jiménez Redondo**

PRE-TEXTOS FILOSOFÍA·CLÁSICOS

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

GEORG WILHELM FRIEDRICH **HEGEL**

EDICIÓN Y TRADUCCIÓN DE

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO
Profesor de Filosofía de la Universidad de Valencia

PRE-TEXTOS FILOSOFÍA CLÁSICOS

Primera edición: septiembre de 2006
Segunda edición revisada: septiembre de 2009

Título de la edición original en lengua alemana:
Phänomenologie des Geistes

Diseño de la colección: Pre-Textos

Esta colección cuenta con el asesoramiento de
María José Callejo y José Luis Pardo

Luis Santángel, 10
46005 Valencia
www.pre-textos.com

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-979-0
Depósito legal: BI-2176-2009

IMPRIME: GRAFO, S. A.

SISTEMA
DE LA
CIENCIA*

por

GE. WILH. FR. HEGEL,

profesor de Filosofía en Jena, asesor de la Sociedad Ducal
de Mineralogía de Jena y miembro de otras sociedades eruditas

PRIMERA PARTE,
LA
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

(Bamberg y Würzburg,
Casa editorial y librería de Anton Goebhardt,
1807)

---

* Página de título de la primera edición de 1807, que fue la única que el libro tuvo en vida de Hegel. Fue el propio Hegel quien en 1831 decide que en la segunda edición del presente libro, que él no llegó a ver, su título fuese simplemente *Fenomenología del espíritu*. *(N. del T.)*

ÍNDICE DE LA PRESENTE VERSIÓN CASTELLANA*

---

* Hegel divide originalmente el libro en *ocho capítulos*, precedidos de una *Introducción*, a todo lo cual le hace anteceder después un *Prefacio*. Pero durante el periodo de corrección de pruebas superpone a esa división original otra distinta que se solapa con la anterior, pero que en la edición original sólo aparece en el índice. La nueva división es:

(A) Conciencia
(B) Autoconciencia,
(C) (AA) Razón
(BB) El espíritu
(CC) La religión
(DD) El saber absoluto

De esta doble división dice J. Hoffmeister en su edición de la *Fenomenología del espíritu* que "por extraña que parezca, no solamente es útil, sino que debe entenderse como estrictamente necesaria en lo que respecta a la presentación del contenido de la obra" (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, 1952, pág. 576).

En la presente versión castellana antecede además al *Prefacio* de Hegel una *Introducción* mía y se añade al final el *Apéndice* con textos de Hegel, que tanto Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede, como Hans Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, incluyen en la edición crítica de la *Phänomenologie des Geistes*, en la que se basa la presente versión castellana.

En la versión original Hegel designa los ocho capítulos del libro sólo mediante el correspondiente número romano y el correspondiente título. En la presente versión española les llamo expresamente "capítulos" a fin de facilitar el manejo de los índices y del texto.

ÍNDICE DETALLADO DE CONTENIDOS DE LA PRESENTE VERSIÓN CASTELLANA

[El puro estar ahí, como esencia de la certeza sensible].- [La esencia de la certeza sensible y su mediación por lo que ella pone en juego].- [El esto, el aquí y el ahora; aquello en que se está pensando, o se está suponiendo o se está queriendo decir, el Meynen*].- [La inversión de la esencia de la certeza sensible; el yo y lo universal].- [La esencia de la certeza sensible, ni en el objeto ni en el yo].- [El esto aquí y ahora, visto desde la certeza sensible misma].- [Que la certeza sensible no es sino la propia historia de su movimiento; sobre la apelación a la experiencia sensible (los "enunciados protocolarios"); los cultos mistéricos y lo inefable revelado, o la aparente desestimación de lo inefable en la* Fenomenología del espíritu; *certeza sensible y percepción: saber algo inmediato, y saber algo como de verdad es].*

CAPÍTULO II: La percepción; o la cosa y la equivocación

[Lo universal como principio; la esencia de la percepción y sus momentos; el percibir y lo percibido].- [El objeto percibido].- [La cosa y el También].- [El También y el uno; o las propiedades universales y la cosa individual].- [La cosa percibida; resumen].- [La cosa y la equivocación; la conciencia percipiente].- [Lo Uno fugiente y la devolución de la conciencia a sí].- [La experiencia de la conciencia perceptiva; su quedar ésta reflectida en sí; cancelación de la no verdad por asunción de esa no verdad].- [La separación entre la reflexión-en-sí y el percibir; la conciencia percipiente como el medio del ser la cosa una; y de cómo ese medio resulta no ser la conciencia, sino la cosa].- [El en-cuanto, o la conciencia y el ser la cosa una].- [El ir y venir entre conciencia y cosa respecto al Uno y al También; la cosa y la equivocación; la cosa una y las otras cosas, o una cosa y las otras cosas].- [El Uno y el También; la cosa y las otras cosas; doble en-cuanto, y diferencia absoluta; lo esencial y lo inesencial].-[El irse a pique de la cosa mediante su carácter absoluto, mediante su absoluto ser-distinta; lo esencial y lo inesencial; el objeto como lo contrario de sí mismo; lo Universal condicionado y lo Universal incondicionado].- [Resumen; la sofistería de la percepción; las vacías abstracciones de la equivocación, y el sano sentido común; sano sentido común y filosofía; el Uno y el También, la Universalidad y la Individualidad, y lo Esencial y lo Inesencial, como los poderes de los que la conciencia perceptiva es juguete].

B. AUTOCONCIENCIA

CAPÍTULO IV: La verdad de la certeza de sí mismo

*[La supresión del quedar algo autónomamente ahí, momentos de la autoconciencia].- [La vida].- [*Gestalt *y proceso].- [Vida y género].- [De vuelta a la perspectiva del sujeto desde el objeto-vida].- [De nuevo por el lado del objeto].*

A. Autonomía y no autonomía de la autoconciencia; dominación y servidumbre

[La infinitud de la autoconciencia, doble sentido de lo distinto].- [Primer doble sentido].- [Doble sentido de la Aufhebung *del primer doble sentido].- [Doble sentido a su vez del resultado de tal* Aufhebung*].- [Doble significado de este hacer].- [La relación entre autoconciencias como relación de fuerzas].- [Abstracción y lucha a muerte].- [Negación natural, negación absoluta].- [Vida y autoconciencia].- [El señor y el siervo, o el trabajo y el goce].- [Momentos del reconocimiento].- [Reconocimiento unilateral].- [El miedo a la muerte].- [El trabajo, desaparecer embridado].- [El ser-para-sí suyo propio y el miedo absoluto].*

B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desgraciada

[Conciencia autónoma y conciencia servil, el pensamiento como unidad del en-sí y el para-sí].- [El estoicismo como no más que concepto de la conciencia autónoma, o la libertad como concepto].- [El escepticismo].- [La autoconciencia escéptica; absoluto desaparecer y perspectiva de inmovilidad; contingencia y desigualdad, e inmutabilidad e igualdad].- [La conciencia desgraciada].- [La particularidad emergiendo en lo inmutable o la unidad que no se sabe en la diferencia].- [Triple conexión o relación con lo inmutable].- [El moverse lo inmutable].- [La relación con el inmutable figurado, o la disociación del concepto mismo].- [Triple vía para rehacer la conciencia la unidad de su concepto, o para alcanzar la conciencia su ser-uno conforme a una triple relación con lo inmutable figurado].- [Primera vía en la búsqueda del ser-uno, es decir, en la relación con lo inmutable fi-

interior o la forma que el interior ofrece a la observación].- [Sobre las leyes que relacionan el interior con su Gestalt, *es decir, con el aspecto que ese interior ofrece a la observación].- c.1.1.- Leyes de sus momentos puros, que son la sensibilidad, etc.- [La relación del interior con el interior].- c.1.2.- El interior y su exterior. c.2.- El interior, y el exterior como forma, [El interior del interior, o la evanescencia de los momentos de lo orgánico, y el exterior del interior o sistemas orgánicos universales: el sistema de la sensibilidad, el sistema de la irritabilidad y el sistema de la reproducción; lo dudoso de una relación legiforme entre el interior y el exterior].- [El movimiento de la percepción y del entendimiento y el movimiento de lo orgánico; las leyes en el cap. III y las leyes aquí].- [La equivocidad de la magnitud, o la equivocidad de lo cuantitativo].- [De cómo la conciencia observadora empujada por el instinto del concepto sigue errando su objeto, es decir, de cómo la conciencia observadora sigue errando el concepto al haberse de reducir a lo cuantitativo en su afán de encontrar leyes en lo orgánico].- [Que aún nos queda por considerar el exterior; el interior y el exterior, la corriente de la vida y los molinos que esa corriente mueve; el papel del número].- c.3.- El exterior mismo como interior y exterior, o sobre el concepto orgánico transferido o desplazado a lo inorgánico.- c.3.1. - El interior del exterior: el peso específico y el exterior del exterior: la pluralidad de notas físicas; el peso específico y la cohesión convertidos en propiedades indiferentes; la idea de ley como de una relación cuantitativa entre esas propiedades; de cómo a la conciencia observadora se le vuelve a escapar otra vez aquí, en esta forma de considerar la relación entre interior y exterior, su objeto que era lo orgánico].- c.3.2.- Lo orgánico conforme a este lado externo; su género, su especie, su individualidad.- [c.3.2.a.- Libertad del género y libertad del peso específico, la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, la esencia de la vitalidad].- [c.3.2.b.- Negatividad de la individualidad orgánica y autoconciencia; género, especie e individuo; el individuo universal, la Tierra].- [c.3.2.c.- El silogismo de género, especie e individuo].-[Del individuo universal o Tierra; la naturaleza, bajo el poder de la individualidad contingente; la madre Tierra; la asistematicidad del género sujeto al poder de la Tierra; la Tierra entrega el género al poder de su representante, del número].-[Término medio de lo orgánico y término medio de la conciencia; la asistematicidad de la naturaleza y la sistematicidad de la historia].*

b. La observación de la autoconciencia en la pureza de ésta y en la relación de ésta con la realidad externa; leyes lógicas y psicológicas.

[La lógica formal y la ciencia de la lógica].- [La unidad negativa del pensamiento, y la conciencia agente].- [La psicología empírica y la antropología].- [La psicología empírica].

c. Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata; fisiognómica y teoría del cráneo.

[Determinidad original y libre hacer].- [La astrología; la fisiognómica; la quiromancia y la mano; sobre la mano].- [Hacer y acto; el órgano como término medio; la exterioridad simple del hacer y la exterioridad múltiple de las cosas hechas y del destino; esa exterioridad simple como reflexión en sí; la equivocidad de ello].- [La contraposición en la que la fisiognómica cae].- [La fisiognómica natural y la científica].-[Otra relación entre interior y exterior aparte de la psicológica y la fisiognómica. Espíritu, cerebro y cráneo].- [Que el ser como tal no es la esencia de la autoconciencia].- [El destino de la razón observadora: el dejarse pasar por encima en su propia cumbre; la cumbre de la razón observadora como desdichado vacío].- [Vuelta sobre el curso de la razón observadora; resumen].- [Doble significado de este resultado; el significado positivo; el viviente que tiene logos*].- [El significado negativo].*

B. La realización de la autoconciencia racional mediante sí misma [o el darse realidad la autoconciencia racional mediante sí misma]

[De cómo la autoconciencia es cosa, y la cosa es autoconciencia, otra autoconciencia].- [De cómo hay que entender lo precedente de este cap. V y lo que va a seguir: de que así como el cap. V, A, ha sido una repetición de los caps. I, II y III, el cap. V, B es una repetición del cap. IV; la eticidad].- [La felicidad de lo que ya no es y de lo que aún no es; la evanescencia de la sustancia ética simple].

a. El placer y la necesidad

b. La ley del corazón y el desvarío de la vanidad, de la petulancia y de la arrogancia [o el desvarío del lado oscuro de uno]

[El corazón y la ley del corazón].- [La ley del corazón y la otra ley].- [De cómo la ley del corazón hecha valer es la otra ley].- [De cómo la ley otra es la suya].- [La contradicción de la presente figura; una doble esencialidad contrapuesta].- [Los latidos del corazón y los fanatismos].- [Trastorno de lo universal y universal trastorno; poder público y mutua hostilidad general; el curso del mundo]

c. La virtud y el curso del mundo

[Individualidad y universalidad en las dos figuras anteriores y en la presente].- [El contenido universal del curso del mundo y las dos anteriores figuras de la conciencia].- [La virtud y lo universal; la virtud busca enderezar el curso del mundo conforme al genuino en-sí de éste; las armas de los contendientes].- [Lo bueno en abstracto; dotes, capacidades y fuerza. Individualidad y universalidad en la virtud: buen uso de dotes, capacidades y fuerzas. Individualidad y universalidad en el curso del mundo: abuso de dotes, capacidades y fuerzas].- [De por qué el curso del mundo resulta en definitiva invulnerable para la virtud].- [De por qué el curso del mundo tiene en definitiva que alzarse con la victoria sobre la virtud; sobre la supuesta emboscada del en-sí, en la que la virtud cifraba su expectativa de victoria; sobre la vacuidad de la diferencia en que se basa la conciencia de la virtud; el moderno principio de la individualidad como destino de la areté*].- [El resultado de la contraposición entre la virtud y el curso del mundo; la praxis moderna; la praxis como el hacer que es él en sí mismo un fin].*

C. La individualidad que se es real en y para sí misma

a. El reino animal del espíritu y el engaño, o también: la cosa misma

[La acción que se tiene como fin a sí misma; negatividad y determinidad; la naturaleza originalmente determinada; naturaleza originalmente determinada y negatividad referida a sí misma; negatividad de la determinatio *y negatividad del hacer; los momentos de la acción].- [Los momentos de la acción conforme al concepto de esta esfera].- [La obra y la diferencia, sobre lo supuestamente bueno y malo].- [Ni edificación ni arrepentimiento ni queja en este reino animal del espíritu; la*

animal y básica alegría del hacer y sacarse a luz o del exponerse ahí como realidad].- [Sobre si a la conciencia se le confirma o no este concepto que ella se hace de la interpenetración absoluta de la individualidad y el ser; resultado negativo].- [La contraposición entre el hacer y el ser; o entre concepto y realidad, ahora como resultado].- [En qué consiste la inadecuación de concepto y realidad, formas de ello, la contingencia de la acción; es en esta contingencia donde radica la señalada inadecuación entre concreto y realidad].- [Contingencia y necesidad.- La desaparición de la obra.- El desaparecer desapareciente].- [La desaparición del desaparecer, y la adecuación finalmente de pensamiento y realidad; de cómo la verdadera obra era otra que la pensada].- ["La cosa misma" como unidad de la universalidad del ser y de la universalidad del hacer].- [Honestidad y deshonestidad de la conciencia en su estar en la cosa, en su estar en aquello de que se trata].- [La cosa misma y sus momentos, no sólo como contenido sino también como formas de la conciencia y de la pugna del estar todos en ello; el juego del mutuo y universal engañar y engañarse; la cosa misma como repetición del "juego de las fuerzas" del cap. III].

b. La razón legisladora

[La conciencia y sustancia éticas y sus determinidades sueltas].- [Análisis de dos de esas determinidades o de dos de esas supuestas leyes].- [Moraleja de las consideraciones precedentes: que en la sustancia toda determinidad resulta ser una determinidad desapareciente respecto de esa sustancia; que ello es así porque la diferencia que el imperativo introduce perturba el ser simple de la sustancia; contenido y forma; por qué la razón legisladora sólo puede hacer radicar su carácter absoluto en la forma].

c. La razón comprobadora de leyes [o la razón que examina y comprueba leyes]

C. (BB.) EL ESPÍRITU

CAPÍTULO VI: El espíritu

A. El espíritu verdadero, la eticidad

a. El mundo ético, la ley divina y la ley humana, el hombre y la mujer

[La ley humana].- [La ley divina, la familia].- [El telos de la familia, la particularidad universal dentro de la familia, los difuntos].- [Diferenciación y niveles en la ley humana].- [Diferencia y niveles en la ley divina].- [La disolución de la familia, familia y res publica*].- [Resumen, repaso de las figuras del capítulo V].- [El Todo y la justicia, única y última injusticia no vengada].- [El todo de lo ético, la sombra y la luz, la mujer como término medio de la sombra a la luz, y el varón como término medio de la luz a la sombra].*

b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino

[El individuo, sombra irreal; la ley, la acción trágica y el destino; la conciencia ética como conciencia de antemano resuelta por una de las leyes].- [Lo sabido y lo no sabido, la acción y la culpa, el delito y la inocencia, el sujeto de la acción].- [La revuelta de lo no sabido, o venganza del poder fotófobo].- [La justicia del destino omnipotente].- [La imagen de la pugna de los poderes éticos].- [Lo manifiesto y los penates; femineidad y virilidad; el desquite del espíritu de la particularidad, la intriga femenina; la juventud como fuerza y vigor del Todo; la juventud y la guerra; los encantos del jovenzuelo osado o el poder de la contingencia y casualidad; la eticidad convicta de naturalidad].

c. El Estado de derecho

[La persona jurídica].- [La persona jurídica y la conciencia estoica].- [Persona jurídica y conciencia escéptica].- [Leviatán, emperador romano y monarquía absoluta].- [Roma, Versalles (y las cortes alemanas) vistas con ojos de revolucionario; y tal vez también el espectáculo de desenfreno y miseria que puede llegar a ofrecer el mercado moderno, al perder la satisfacción de las necesidades de cualquier medida tradicional;

pero en todo caso, también el destino de la modernidad, o la subjetividad como destino].- [Persona jurídica y conciencia desgraciada, o conciencia desgraciada y existencia moderna].

B. El espíritu extrañado de sí; la formación o *Bildung*

I. El mundo del espíritu extrañado de sí mismo

a. La formación *[Bildung]* y su reino de la realidad [o la *Bildung* y su reino de realidad frente al más-allá ideal]

[Autoconciencia extrañada y mundo extrañado; de cómo la conciencia se endereza a adueñarse de ese mundo]. - [El self *como alma; los supuestos momentos fijos de lo bueno y lo malo; una primera referencia a la* perichoresis o circumcesio *trinitaria; el* self *extrañándose en su mundo o el* self *y su mundo extrañado]. - [Los momentos de la* perichoresis *en su carácter de en-sí abstracto y en su existencia real; el Estado y la riqueza].- [Las ideas de lo bueno y lo malo extrañadas de sí en su existencia real; el dinero, el poder, y la autoconciencia como unidad negativa; doble relación de la autoconciencia con ambos poderes].- [La conciencia noble y la conciencia vil].- [Lo bueno y lo malo considerados en su reflexión en sí; el poder del Estado y la conciencia noble y la vil; la muerte como lo "contrario irreconciliado"].- [El lenguaje como término medio].-[Consideraciones sobre lo dicho acerca del lenguaje como existencia del espíritu, y sobre extremos y sobre mediación].- [Poder del Estado, y conciencia vil y conciencia noble, continuación; de nuevo sobre el lenguaje como término medio].- [El vasallo y el monarca; el nombre de monarca y el monarca como nombre; el poder del Estado como autonomía extrañada; el para-sí del poder o el poder convertido en riqueza].- [Lo bueno y lo malo considerados en su reflexión en sí, continuación; la conciencia noble y la vil, y el poder convertido en riqueza y viceversa; de cómo la conciencia noble y la infame son la misma conciencia; la vileza del para-sí recibido y la arrogancia de donar el para-sí; el abismo de la modernidad prerrevolucionaria].- [De nuevo el lenguaje como existencia del espíritu, ahora en lo que respecta a la relación de la autoconciencia con la riqueza; de la existencia del espíritu de la* Bildung *como un universal hablar;* El Sobrino de Rameau *de Diderot como un*

perfecto darse lenguaje el espíritu de la Bildung; *el mundo de la* Bildung *como"mundo del revés"].*

b. La fe y la intelección pura

[Que el todo es lo falso; el más-allá material y real, la religión como ley del mundo de la Bildung*].- [De cómo la intelección pura y la fe pertenecen al mismo elemento y representan un mismo movimiento de retorno].-[La fe considerada en y de por sí, la Trinidad].- [La fe considerada en su referencia a la realidad, la conciencia de la fe].- [La intelección pura considerada en y de por sí].*

II. La Ilustración

[La intelección pura y la Enciclopedia francesa]

a. La lucha de la Ilustración contra la superstición

[Que la fe y la intelección pura son la misma conciencia].
[1.- La realidad negativa de la Ilustración].- [1.a.- La fe como lo contrapuesto a la razón y a la verdad].- [1.b.- La intelección pura y la masa].- [1.c.- La fe como lo otro en que la intelección pura se tiene a sí misma, o la fe como intelección pura que se ignora a sí misma; la categoría; lo que la Ilustración y su lucha son en sí, con un excurso acerca de la confianza y del reconocerse en el otro].- [1.d.- De cómo ve la fe a la Ilustración; la intelección pura y los momentos de la fe].- [1.e.- De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; primer momento: la intelección pura y el Ser absoluto].- [1.f.- De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; segundo momento: la intelección pura sobre la relación de la fe con el fundamento de la fe].-[1.g.- De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; tercer momento: la intelección pura sobre la relación de la fe con el Ser absoluto].- [2.- La realidad positiva de la Ilustración].- [2.a.- Primer momento: el vacío].- [2.b.- Segundo momento de la realidad positiva de la Ilustración: lo sensible como absoluto].- [2.c.- Tercer momento de la verdad positiva de la Ilustración: la intercambiable ultimidad del en-sí y del

para-otro; las abstracciones del bien y el mal convertidas en las abstracciones más puras del en-sí y el para-otro; hacia la moderna categoría de utilidad].- [2.d.- La intercambiable ultimidad de lo útil; la utilidad y el Absoluto; el en-sí bueno y el exceso o hybris*].- [2.e-. Escándalo de la fe; el eco de* de trinitate *en la ultimidad de la razón instrumental moderna].- [2.f.- Polémica de la Ilustración contra la fe, la Ilustración por encima de la fe, dialéctica de la Ilustración; en qué consiste la realización de la intelección pura].- [2.g.- El poder de la Ilustración sobre la fe; las unilateralidades que la Ilustración achaca a la fe y las correlativas unilateralidades de la Ilustración].- [2.h.- La fe reducida a Ilustración, la insatisfacción de la Ilustración; la fe como mácula de insatisfacción de la razón ilustrada; la superación de la mácula].*

b. La verdad de la Ilustración

[De la igualdad de la autoconciencia y el ser; de cómo la señalada oquedad está ya suprimida y superada al final del cap. VI, B, I].- [El objeto que llenó la oquedad; los dos partidos de la Ilustración, el Ser absoluto y la materia; la metafísica cartesiana].- [Lo universal que ambas formas comparten; la utilidad].- [El objeto de la intelección pura y la utilidad; de cómo la utilidad se muestra así suprimiendo y superando el vacío inicialmente aludido].-[Acerca de dónde estamos; resumen de lo tratado hasta aquí en el presente cap. VI; concepto, objeto y mundo; concepto de mundo; el mundo de la razón instrumental y los demás mundos; de cómo en la razón instrumental se resumen el para-sí del espíritu extrañado de sí y el en-sí de la fe, o de la utilidad como la verdad de todos los mundos precedentes].

III. La libertad absoluta y el terror

[La utilidad, de predicado a sujeto; supresión de la forma de la objetualidad, y "convulsión real de la realidad"].- [De cómo queda retirada la forma de objetualidad de lo útil; el saber como unidad; el movimiento más arriba descrito retornando ahora a sí mismo].- [El espíritu como libertad absoluta].- [La utilidad devenida sujeto; el más-allá, vacío de

nuevo].- [Voluntad particular y voluntad general; la voluntad general y el Uno].- [La libertad absoluta y el terror ante la muerte].- [Sobre el gobierno y la voluntad general; el ser-culpable y el ser-sospechoso].- [Libertad y negatividad].- [Libertad y negatividad; el miedo al señor absoluto].- [La conmoción ante el amo absoluto, y el darse determinidad; la naturaleza de la eticidad y de la Bildung *en el mundo de la libertad absoluta; la negatividad moderna y el terror ante ella; la cuestión del puro saber y deber; el mundo de la libertad absoluta y la moralidad].*

C. El espíritu seguro de sí mismo. La moralidad

a. La visión moral del mundo

[Primer postulado: armonía entre la moralidad y la naturaleza].- [Segundo postulado: la armonía entre moralidad y sensibilidad].- [Resumen del primer y segundo postulados].- [Tercer postulado: la conciencia santa, o el Absoluto representado; el puro deber y la realidad como siendo y no siendo en y para sí, el puro deber y la realidad como momentos desaparecientes; que esto último es la moraleja del presente cap. VI, C, a].- [Que en la cosmovisión moral la conciencia moral no se es ella su concepto; "La vida es sueño"].- [Otra forma de exponer lo dicho; la dialéctica de ello].- [a.- Primer principio].- [b.- Segundo principio].- [c.- Tercer principio: que la conciencia moral no sería sino "sueño", representación, dejada ser válida por lo representado, o representación que sólo es dejada ser desde lo representado en ella].

b. El trastrueque, o todo cambiado de sitio

[Trastrueque e inconsistencia del primer postulado].- [La inconsistencia de la noción de fin último del mundo].- [Contradicción entre bien supremo y moralidad].- [En resumen].- [Trastrueque e inconsistencia del segundo postulado].- [Retorno al ir y venir del primer postulado; la cuestión del merecer ser feliz].-[Moralidad no consumada y moralidad consumada; el legislador santo].- [Más sobre el legislador santo].- [En qué se cifran las contradicciones de la cosmovisión moral; el huir de ellas

con menosprecio, y retorno a una verdad que ya se tiene; de cómo su objetivación no sería sino precisamente la Verstellung*]*.

c. La conciencia moral [*Gewissen*], y el alma bella, el mal y su perdón

[De cómo el resultado de lo anterior es que la conciencia sabe su individualidad inmediata como puro saber y pura acción, como la verdadera realidad y la verdadera armonía].- [El self *que nos resultó de la eticidad, el* self *que nos resultó del mundo extrañado de la cultura o* Bildung *y el* self *que nos ha resultado de la cosmovisión moral; que no como persona jurídica ni como conciencia moral, sino sólo como* Gewissen, *cobra la autoconciencia contenido].- [El contenido del* Gewissen *como supresión y superación de la contraposición entre puro deber y naturaleza].- [La cosmovisión moral kantiana se disuelve].- [Que la conciencia moral como* Gewissen *es el elemento comunitario de la autoconciencia; la acción reconocida].- [Retrospectiva sobre la "cosa misma" del cap. V, C, a; la concreción de ella; sustancialidad, existencia y esencialidad de la "cosa misma", o también concreción de la "cosa misma" a través de la eticidad, la Ilustración y la cosmovisión moral; la "cosa misma", de predicado a sujeto].- [*Gewissen *y acción]. - [a.* Gewissen *y acción: Gewissen y circunstancias del caso].- [b.* Gewissen *y acción:* Gewissen *y lo esencial del caso].- [c.* Gewissen *y acción:* Gewissen *y la vacuidad del puro deber; el puro deber como momento; la discrecionalidad del contenido; deberes universales y particularidad].- [*Gewissen: *unidad del en-sí y el para-sí; autarquía del atar y desatar; la autodeterminación].- [La conciencia y las demás conciencias; doble libertad respecto a la determinidad del hacer; la absoluta certeza de uno mismo y lo que uno mismo pone ahí fuera].- [El poner y el trastocar; que lo que se da existencia en la acción no es una determinidad abandonada o dejada por el* self, *sino el* self *mismo].- [Que donde el* self *existe es en el lenguaje o que el lenguaje es la existencia convertida en* self; *el contenido del lenguaje de la conciencia moral; realidad y validez que estriban en el decir].- [La superación de la diferencia entre conciencia universal y* self *particular; la esencial mediación del lenguaje, el "habla argumentativa"].- [Que el* Gewissen, *en su esencial mediación lingüística, queda por encima de toda ley determinada;* Gewissen *y genialidad moral;* Gewissen *y voz de Dios; la naturaleza del* ethos *posrevolucionario,*

o el ethos *en el medio de la libertad absoluta].- [Conciencia universal y* Gewissen*; la religión posrevolucionaria].- [Que la conciencia en su cúspide es la conciencia más pobre, la* kenosis *de lo absoluto; otra vez la "conciencia desgraciada"; el "alma bella" a lo Goethe].- [Considerando lo mismo en su significado de realidad; igualdad y desigualdad; el lenguaje; contraposición entre individualidad e individualidad y entre individualidad y universalidad, o la ruptura entre individualidad e individualidad y entre individualidad y universalidad; Gewissen y "mal radical"; constitutiva hipocresía].- [Desenmascarar la hipocresía; hipocresía y retorno a la igualdad].- [Empecinamientos unilaterales; que la igualdad no se produce ni por la atenencia de la conciencia mala a sí misma, ni por el juicio de condena por parte del deber].- [De nuevo el "alma bella" o conciencia que no "se moja"; la hipocresía cambia de sitio].- [El malévolo hacer de la conciencia enjuiciadora; la conciencia enjuiciadora como el ayuda de cámara de la moralidad].- [La indignidad e hipocresía de la conciencia enjuiciadora].- [La conciencia enjuiciadora o "alma bella" como corazón duro; la suprema crispación del espíritu o el* ethos *posrevolucionario como espíritu crispado; el pecado contra el espíritu; la escena del empecinamiento unilateral y del no-perdón de lo imperdonable].- [Conciliación y reconciliación].- [El espíritu absoluto].*

C. (CC.) La religión

CAPÍTULO VII: La religión

[Conciencia del Ser absoluto; repaso de las figuras anteriores; el self *consciente de sí mismo en cuanto destino de la esencialidad y de la realidad.]- [La religión, conciencia del Ser absoluto; que en el punto en que estamos el Ser absoluto consiste en su propia autoconciencia pura, es decir, en el* self *"consciente de sí mismo en cuanto destino de la esencialidad y la realidad"; que precisamente ese* self *es el que ha tenido que tenerse delante ya a sí mismo como objeto en la religión; que, por tanto, en este punto en que estamos es donde tiene que dirimirse para nosotros la relación entre religión y concepto, es decir, entre el Ser Absoluto del que la religión es conciencia y el* self *"consciente de sí convertido para sí en destino de la esencialidad y de la rea-*

lidad']. - [Existencia y autoconciencia en esta esfera; conciencia del ser absoluto, y el ser absoluto como autoconciencia; autoconciencia y realidad libre y autónoma; de hacia dónde se enderezan no ya sólo nuestras consideraciones, sino la propia realidad del espíritu]. - [La existencia del espíritu; de cómo la religión presupone el decurso de los momentos de dicha existencia, siendo el self *absoluto de ellos; espíritu y tiempo]. - [La religión como retorno al fundamento, que no es otro que el* self *que se sabe como destino de la esencialidad y de la realidad]. - [La religión y las anteriores figuras; del distinto orden en que éstas habrán de aparecer aquí; el fundamental papel de la figura de "el espíritu seguro de sí mismo" del cap. VI, C, c]. -[De nuevo sobre existencia y autoconciencia; o sobre conciencia y autoconciencia; de nuevo se insiste en la importancia de la figura de "el espíritu seguro de sí mismo" como siendo ese espíritu el destino de toda esencialidad y de toda realidad]. - [Pasos de este devenir; división del capítulo].*

A. La religión natural

[El autosaber que se hace representación de sí mismo; religión y religiones].

a. La luz

b. Las plantas y el animal

c. El maestro de obras

B. La religión-arte o religión del arte

[La época del arte absoluto, el antes y el después del arte absoluto; la pura autoconciencia de la sustancia como el punto de traición por la que ésta se convierte en sujeto].

a. La obra de arte abstracta

[La estatua y el escultor]. - [El lenguaje, el himno y el oráculo]. - [La estatua, el culto, el sacrificio]. - [La particularidad disuelta en universalidad: la fiesta como ingrediente del culto].

b. La obra de arte viva

[Luz, ocaso, delirio, self*].- [Dionisos o la sustancia-luz que se es su propio ocaso o se vuelve su propio ocaso; las bacantes].- [Apolo o la corporalidad olímpica, barrunto de Cristo].- [Bacantes y corporalidad olímpica; la unilateralidad de ambas exposiciones; el lenguaje como elemento en que la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior; contenido claro del lenguaje como superación del elemento báquico; contenido universal del lenguaje como herencia de la bella corporalidad olímpica].*

c. La obra de arte espiritual

[El epos*].- [Necesidad, contenido, cantor].- [La tragedia].- [La tragedia: contenido].- [La tragedia: forma y saber].- [La tragedia: la acción misma].- [La tragedia y el despoblamiento del cielo].- [La comedia].*

C. La religión revelada

[Sujeto y predicado].- [A qué figura del espíritu pertenece la religión revelada, o a la inversa: qué figura del espíritu real hace el enunciado: "El self *es el ser absoluto"; persona jurídica, y conciencia de la completud perdida; de nuevo la conciencia desgraciada; tragedia de lo ético y divina comedia].- [La pérdida y la memoria; el historicismo; las figuras del belén].- [Sujeto y predicado, y el Dios hecho hombre].- [La religión absoluta].- [La teología de la religión absoluta, el Jesús histórico y la comunidad].- [Representación y concepto; disociación en un más-acá y un más-allá; el contenido verdadero y la forma verdadera; el instinto del concepto].- [Los modos como el espíritu es contenido de la conciencia que se tiene de él].- [El contenido mismo; el carácter trinitario del ser absoluto revelado; Padre, Hijo y Espíritu, la existencia de la palabra].- [De nuevo sobre representación y concepto, sobre la* perichoresis o circumcesio *trinitaria, y de nuevo sobre el instinto del concepto].- [El elemento de la representación: mundo,* self *y caída; la caída de los ángeles: el bien y el mal].- [El bien y el mal, la gracia y la ira].- [El extrañamiento superado por el lado de la esencia, la muerte del Dios-hombre; lo universal del espíritu o la resurrección como espíritu, la auto-*

conciencia universal o comunidad; resumen de lo dicho; el bien y el mal, cómo son lo mismo y cómo no son lo mismo; el problema de la teodicea: la reconciliación de Dios con el mal; el cese de la conciencia representativa en el medio aún de la representación, o de cómo la representación se vuelve espiritual, o retorno de la representación a la autoconciencia].- [El extrañamiento superado por el lado del self, *o la representación yendo en ella misma más allá de sí misma; la conciencia universal; la reconciliación del Ser absoluto por el propio Ser absoluto; supresión y superación de los momentos de la reflexión en la negatividad del* self*].- [Más allá de la conciencia representativa; supresión y superación de los momentos de la representación en la negatividad del* self*; la resurrección espiritual y la transfiguración espiritual de la muerte; el elemento de la representación reducido a concepto; la representación de Cristo resucitado y la muerte de Dios, o la muerte del hombre-Dios y la muerte de Dios; la conciencia desgraciada y la noche del yo pienso].- [Que lo que la conciencia religiosa, como conciencia del Ser absoluto, tiene ahora delante es lo que devino al final del capítulo VI; el último no saber de la conciencia religiosa].*

C. (DD.) El saber absoluto

CAPÍTULO VIII: El saber absoluto

[1.- Primer paso en la argumentación].-[1.1.- La superación de la forma de la objetualidad, es sólo de eso de lo que se trata aún; dos lados de igual esencialidad en dicha forma, objeto desapareciente y deshacimiento de la enajenación: repaso del movimiento de la conciencia].-[1.2- La forma de la objetualidad conforme a las dos caras señaladas; el objeto haciéndose, conforme a tres figuras].-[1.3.- Segunda cara de la objetualidad: el objeto deshaciéndose en self *conforme a otra serie de figuras analizadas; es decir, figuras en las que resulta que ya el objeto inmediato de la conciencia, tal como éste se nos configura en los caps. I, II, III, no es sino la conciencia misma].-[1.4.-Unidad de los momentos que hemos señalado en el deshacerse la objetualidad en* self*].- [1.5.- El deshacerse del objeto en* self *se ha mostrado, pues, en el libro por dos vías: la reconciliación en la forma del en-sí y la reconciliación en la forma del para-sí; que en lo que dice el autor a continuación se contiene toda la* Fenomenología del espíritu*].- [2.- Segundo*

paso en la argumentación en el que se señala la unidad de los dos lados por los que se nos ha mostrado el deshacerse el objeto en self, *el de la religión y el de la conciencia como tal].- [2.1.- Bien y mal, el "alma bella" y el perdón; de cómo lo que estamos haciendo en el presente cap. VIII es fijar el concepto en la forma de concepto].- [3.- Tercer paso en la argumentación].- [3.1.- El saber absoluto, la ciencia].- [3.2.- La aparición de la ciencia; el concepto que no se sabe como concepto].- [3.3.- El concepto que no se sabe como concepto; el concepto que se sabe como concepto; la mediación del tiempo; espíritu y tiempo].- [3.4.- Saber y experiencia; el espíritu no es sino el propio movimiento mediante el que se da alcance a sí mismo; ciencia y religión].- [3.5.- La historia real; de nuevo sobre la conciencia religiosa; la* perichoresis *de extensión, tiempo, yo y sustancia; alusiones a Spinoza y a Schelling].- [3.6.- El espíritu: sustancia y sujeto].- [3.7.- De la fenomenología a la Lógica; el concepto alcanzado; la fenomenología no es propiamente ciencia; las relaciones entre fenomenología y lógica].- [3.8.- La* kenosis *del concepto; concepto, naturaleza e historia; el recuerdo y la revelación de lo profundo; de la lógica a la "filosofía real"].*

APÉNDICE

PRIMERO: Tres fragmentos de textos preparatorios para el texto de la Fenomenología del espíritu.
Fragmento 1.- Fragmento 2.- Fragmento 3: C. La ciencia.
SEGUNDO: Anuncio de la Fenomenología del espíritu.
TERCERO: Apunte de 1831 sobre la corrección del texto de 1807.

INTRODUCCIÓN
Manuel Jiménez Redondo

1. *Redacción y publicación de la* Fenomenología del espíritu

1.1. *El* Prefacio, *las partes del todo y el todo. La cuestión de la mitad del texto. La batalla de Jena*

El manuscrito del *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu*, es decir, la parte de este libro que mejor se conoce en medios filosóficos hispanos, lo envía Hegel el 10 de enero de 1807 de Jena a Bamberg al librero Anton Goebhardt, en cuya casa se imprime lo que conocemos por *Fenomenología del espíritu* de Hegel, el título de cuya primera edición, única en vida de Hegel, es *Sistema de la ciencia, primera parte: la fenomenología del espíritu*. Sólo para la segunda edición de 1832, que no llegó a ver, Hegel había decidido que el título fuese simplemente el de *Fenomenología del espíritu*.

El mismo Hegel corrige las pruebas de imprenta de ese *Prefacio* en Bamberg en marzo de 1807. A fines de marzo o a primeros de abril de 1807, están disponibles los primeros ejemplares de la *Fenomenología del espíritu*. Hegel envía desde Bamberg tres ejemplares a Jena a su amigo Friedrich Immanuel Niethammer con el encargo de que haga llegar uno de ellos a Goethe, otro al ministro Voigt; el tercero era para el propio Niethammer. "Por fin he acabado el libro, pero incluso en el envío de ejemplares a mis amigos parece producirse la misma desgraciada confusión y lío que han dominado todo el proceso de impresión e incluso la composición del libro",[1] escribe Hegel a Schelling en mayo de 1807, pidiéndole disculpas por haberse retrasado un poco en el envío.

De mediados de noviembre a fines de diciembre de 1806, Hegel está asimismo en Bamberg vigilando la impresión de la segunda mitad del texto, probablemente desde el cap. VI inclusive en adelante. Hegel había entregado esa mitad del texto por partes, lo que quizá también ocurrió con la primera mitad (que muy probablemente incluía hasta el cap. V, C

inclusive). La última entrega de la segunda mitad la hizo el 20 de octubre de 1806. Dos entregas previas las había realizado los días 8 y 10 de octubre. Mas tarde (en mayo de 1807) escribía a Schelling: "La minuciosa elaboración de tanto detalle ha dañado quizá la visión general del conjunto; pero este conjunto es por su propia naturaleza un tan complejo ir y venir de hilos entrelazados, que, de haber tenido que resaltar ese conjunto de forma más neta y mejor acabada, ello me hubiera costado mucho más tiempo; cuento sobre todo con tu benevolencia en lo que se refiere a las últimas partes, cuyos defectos de forma se hacen más visibles aún, ten en cuenta que acabé el texto la medianoche antes de la batalla de Jena"[2].

Y, efectivamente, en ese complejísimo ir y venir de hilos entrelazados en que consiste la *Fenomenología del espíritu*, la parte en la que más ha costado al traductor de la presente versión española atar cabos para cerrar la traducción ha sido, con mucha diferencia, en el capítulo sobre la religión y en el capítulo final sobre el "saber absoluto".

Después de esa última entrega el 20 de octubre, una vez completa la entrega de la "segunda mitad", Hegel recibe del librero Goebhardt la cantidad de 144 florines en concepto de pago por la primera mitad del texto tras la impresión de dicha primera mitad, como inicialmente se había acordado. Hegel recibe ese dinero, pese a que en realidad había incumplido el estricto nuevo contrato que su amigo F. I. Niethammer había firmado con el librero, ante la impaciencia de éste, en septiembre de 1806, conforme al cual el autor había de entregar lo que faltaba del manuscrito antes del 18 de octubre de 1806 y a lo sumo en esa fecha, y el librero le haría entonces efectivo en dos plazos el pago de la *primera* mitad del texto, pero de modo que, de no respetarse la fecha de entrega, el librero podía abandonar la edición del libro y exigir indemnización por el trabajo hecho.

Pero hacia el 10 de octubre de 1806 empiezan los primeros choques entre el ejército francés y el de Prusia. El día 13 de octubre Napoleón entra en Jena, donde pernocta, después de haber pasado el día realizando tareas de inspección y reconocimiento. Ese lunes 13 de octubre escribe Hegel a Niethammer: "Al emperador –esta alma del mundo– lo vi mientras éste cabalgaba por la ciudad en tareas de reconocimiento. Es efectivamente una sensación maravillosa ver a este individuo, que aquí, concentrado en un punto, y montado a caballo, se echa sobre el mundo y lo

domina. A los prusianos no se les podía hacer, ciertamente, ningún buen pronóstico, pero de jueves a lunes este hombre ha conseguido tales avances, que no es posible no admirarlo"[3].

El 14 de octubre, muy de mañana, casi de madrugada, se inicia lo que sería el enfrentamiento definitivo entre las tropas de Napoleón y las del Káiser Federico Guillermo III, que se conoce como batalla de Jena-Auerstädt. La batalla queda decidida a favor del ejército de Napoleón hacia media tarde de ese día 14 de octubre. El día 13 por la noche Hegel había puesto punto final a las "últimas partes" del texto de las que habla a Schelling. Ésta es toda la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la batalla de Jena, relación sobre la que tanto se ha hablado. Con el texto acabado, o a punto de ser acabado, el día 14 por la tarde Hegel abandona su casa al haberse de enfrentar a intentos de saqueo por soldados franceses. Hegel se traslada a casa de un amigo, más segura por alojarse en ella un oficial francés. Lo únicos papeles que Hegel se lleva en su cartera son papeles de la *Fenomenología del espíritu*; es de suponer que lo que se lleva consigo es el manuscrito del cap. VII (o al menos partes de él) y del cap. VIII, acabado o casi acabado. En medio de tantos avatares, sólo el día 20 de octubre logra Hegel hacer llegar al librero Goehhardt en Bamberg como última entrega las "últimas partes" del texto.

El primer semestre del curso 1806-1807 es el último de Hegel en Jena, aunque también anuncia cursos para el segundo semestre; de hecho en ese primer semestre sólo está intermitentemente en la ciudad. Hegel abandona Jena por tres razones principalmente. La primera es su precaria situación económica como profesor sin sueldo, que se agrava al estar próximo (5 de febrero de 1807) el nacimiento de un hijo (George Ludwig Friedrich Fischer) que Hegel tiene con Christine Chalotte Bukhardt (nacida Fischer), la señora que le cuidaba su casa, y de cuyo mantenimiento Hegel tiene que responsabilizarse. La segunda es que, pese a la intensa vida intelectual que retrospectivamente cabe atribuir a esa ciudad en ese momento, Jena se ha convertido para Hegel en una especie de símbolo de la cerrazón, el provincianismo y el aburrimiento. Ya a fines de 1805 Hegel había solicitado una plaza de profesor en Heidelberg, que no había obtenido. Y la tercera razón por la que abandona Jena es el desorden que reina desde octubre de 1806 en la ciudad y en la universidad. A principios de enero de 1807 Hegel está en su casa en Jena, desde donde envía a Goebhardt el *Prefacio* de la *Fenomenología del espíritu*. Las pa-

labras finales de Hegel, conforme a las que, frente al hastío y aburrimiento que embargaban el mundo anterior, habría quedado dibujada la figura de un nuevo mundo como a la luz de un rayo, se refieren sin duda a la victoria de Napoleón en octubre, y también a su propia despedida de Jena.

En marzo, Hegel está de nuevo en Bamberg, corrigiendo pruebas de imprenta del *Prefacio* y de la segunda parte del libro en general. Mientras tanto, por intermediación de su amigo F. I. Niethammer, se ha hecho cargo desde marzo de 1807 en Bamberg de la dirección del periódico *Bamberger Zeitung*, tarea que desempeña con notable éxito.

Pero en octubre de 1808 Hegel se traslada a Nuremberg como director del Instituto de Enseñanza Media de la ciudad, un puesto que le ha buscado también su amigo Niethammer, que se había convertido en responsable de educación en el gobierno de Baviera y quería poner en marcha en ese centro de Enseñanza Media una especie de experiencia piloto, que encargaría a Hegel. Hegel se casa en 1811 con Marie Helena Susana von Tucher, hija del alcalde de Nuremberg. Tuvo una hija y dos hijos.

Ya desde Jena, Hegel anda tras una plaza de profesor en la Universidad de Heidelberg, que sólo consigue en 1816. Estando en Heidelberg llevó también a vivir con él a su hijo G. L. F. Fischer, cuando murió su madre, Christine Bukhardt. Hegel pasa a la Universidad de Berlín en 1818.

1.2. Hegel se pelea con el librero en julio de 1806 acerca del pago de la primera mitad del libro. De cómo el librero no podía saber que lo que él tenía en julio de 1806 era la mitad del todo

El contrato del 26 de septiembre de 1806 que en nombre de Hegel suscribe Niethammer con el librero Goebhardt ponía fin a una pelea entre el complicado autor que resultaba ser Hegel y el difícil librero Anton Goebhardt, iniciada en julio 1806, pero que venía ya de Pascua de ese año, pelea de la que Hegel informa a Niethammer en una carta de 6 de agosto de 1806 y de la que también informa el hijo mayor de Hegel, Karl Hegel, historiador, en el tomo que en 1887 publicó de cartas de su padre y de cartas a su padre[4]. Parece que lo que ocurrió fue lo siguiente.

Posiblemente bastante después de hacer la última entrega de lo que Hegel consideraba la primera mitad del texto (hasta el cap. V, C inclusive),

Hegel pidió al librero el pago de la cantidad acordada, alegando que si la impresión de esa primera parte o de esa primera mitad estaba lejos de haberse completado, cuando lo principal de ello había de estar impreso antes de Pascua de 1806[5], se debía a retrasos del librero. El librero se negó a pagar, alegando que para poder decidir cuándo se tiene impresa la mitad de un texto, primero hay que poder ver el texto completo, que Hegel, ciertamente, no podía mostrar.

Ni a fines de julio ni a principios de agosto de 1806 tenía, pues, Hegel ningún texto completo que poner sobre la mesa. El 26 de septiembre (fecha en que la paciencia del librero parece haber llegado al límite) Niethammer tampoco presenta ninguno, pero acepta en nombre de Hegel las leoninas condiciones del librero (suspensión de la edición y pago de indemnización al librero si la segunda mitad no está para el 18 de octubre). En todo caso cuando en julio de 1806 Hegel considera que con la entrega de (probablemente) el manuscrito del cap. V, C había entregado la mitad del libro, cuya impresión, cuando exige el dinero, tenía que estar acabada ya, Hegel tenía que saber, ciertamente, de qué estaba hablando. Y correlativamente, tenía que saber ya también en qué iba a consistir la segunda parte (desde el cap. VI al cap. VIII) para cuya redacción (seamos generosos) podemos conceder a Hegel los meses de julio, agosto y septiembre (hasta el 13 de octubre) de 1806, o incluso quizá también el mes de junio. Supongo que, para fines de septiembre de 1806, Hegel tiene acabado o casi acabado el cap. VI, de ahí que Niethammer no tenga inconveniente en firmar ese contrato.

Mi idea es, pues, que en la discusión con el librero en julio de 1806 Hegel está hablando, naturalmente, de la primera mitad del presente libro; y, correlativamente, tiene razonablemente claro en qué va a consistir la segunda mitad e incluso ya está en ello, aunque quizá no tuviese claro aún el título del libro, que quizá fuese todavía para él *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, título con el que se inició la impresión del libro en febrero de ese año, y del que algunas galeradas seguramente fueron empleadas inmediatamente en la docencia, y vendidas como material a los estudiantes, como era habitual en ese momento en Jena.

Pero, como digo, el librero no podía tener claro de qué primera mitad o "primera parte" (o de la primera mitad de qué o de la primera parte de qué) se estaba hablando, si de verdad lo que estaba imprimiendo res-

pondía a los planes que, sin duda, tenía que haberle expuesto mucho antes el autor.

1.3. De cuándo supo Hegel cuál iba a ser la primera mitad y cuál la segunda mitad del libro, o la docencia de Hegel en Jena y el esquema de la Fenomenología del espíritu[6]

Así pues, a principios de agosto de 1806 el librero no sabe qué libro ha empezado a imprimir en febrero de 1806, e incluso a fines de septiembre tampoco parece saberlo, y quiere saberlo.

Pero ¿sabía Hegel qué libro había empezado a dar a la imprenta en febrero de 1806? Diríase que, naturalmente, tenía que saberlo. Pero tampoco está claro. Aclararse sobre ello no sólo tiene un interés erudito, sino que puede muy bien contribuir sustancialmente a que acabemos cobrando alguna claridad acerca de los principales hilos de los que se compone el tejido de la *Fenomenología del espíritu.*

Para el primer semestre del curso 1806-1807, que es el último en que Hegel tiene docencia en Jena, Hegel anuncia un curso (el anuncio tuvo que hacerse al final del semestre anterior, o sea, a mediados de julio de 1806, y, por tanto, cuando empieza la pelea con el librero) anuncia un curso, digo, sobre "logicam et metaphysicam seu philosophiam speculativam, praemissa phaenomenologia mentis ex libri sui 'System der Wissenschaft' proxime proditura parte prima" (Lógica y Metafísica o filosofía especulativa, precediéndole la *phaenomenologia mentis*, la fenomenología del espíritu, de la primera parte de su libro *Sistema de la ciencia*, que saldrá próximamente).

En julio de 1806 Hegel debía de tener sin duda claro[7] cuál va a ser el contenido del libro que "saldrá próximamente". Pero nadie que lea ese anuncio puede saber si el contenido de la primera parte del "sistema de la ciencia", es decir, si el contenido de la primera parte del libro que se anuncia como "Sistema de la ciencia. Primera parte", se reduce a la *Fenomenología del espíritu*, o quizá el libro va a contener también la Lógica y la Metafísica. Y posiblemente el librero, que estaba entre quienes no podían saberlo, tenía particular interés en enterarse.

Para el segundo semestre del curso 1805-1806 Hegel anuncia un curso (el anuncio debió de hacerse en febrero o marzo de 1806) que habría de

versar sobre "philosophiam speculativam seu logicam ex libro suo: System der Wissenschaft proxime prodituro" (Filosofía especulativa o Lógica, de su libro *Sistema de la ciencia*, que se publicará próximamente). Conforme a este anuncio, que debió de hacerse después de iniciada la impresión del libro en febrero de 1806, cabe prever que lo que el libro del que en él se habla contenga, sea una introducción (que, como cuentan los alumnos de Hegel, ya se había convertido en habitual en el contexto de esta asignatura de Lógica y Metafísica de Hegel) y la parte especulativa de la filosofía, es decir, la Lógica, en el sentido de la posterior *Ciencia de la Lógica*. Es decir, conforme a este anuncio, el título del libro de que se habla, hubiera sido "Sistema de la ciencia. Primera parte" y su contenido probable hubiera sido la introducción y la filosofía especulativa, dejándose la "filosofía real" (filosofía de la naturaleza y del espíritu) para un segundo libro "Sistema de la ciencia. Segunda parte".

1.4. Un llamativo curso de historia de la filosofía. La concepción y la veloz gestación del texto en contra de la propia idea original de Hegel. De cómo la Fenomenología del espíritu *se le atraviesa a Hegel en su proyecto de una enciclopedia* de universa philosophia

En el anuncio de curso para el primer semestre de 1805-1806, anuncio que debió de hacerse en julio de 1805, no se hace referencia al libro. En ese primer semestre del curso 1805-1806 Hegel imparte dos materias. La primera es lo que hoy se conoce como *Filosofía real de Jena 1805-1806*, que es una *philosophia naturae et mentis*, una filosofía de la naturaleza y del espíritu; Hegel la repite en el segundo semestre de ese año. Pero la segunda materia se desvía llamativamente de lo que son los cursos habituales de Hegel. Esa segunda asignatura no versa sobre filosofía especulativa ni tampoco sobre ninguna introducción a ella, ni sobre "filosofía real"[8]. La asignatura es de historia de la filosofía, sobre todo de historia de la filosofía griega.

Si retrocedemos hasta el curso 1804-1805, para el segundo semestre, Hegel anuncia un curso (el anuncio se redacta posiblemente a fines de febrero de 1805) sobre "totam philosophiae scientiam, i.e. philosophiam speculativam (logicam era metaphysicam) naturaeque et mentis, ex libro per aestatem prodituro" (Toda la ciencia de la filosofía, por tanto fi-

losofía especulativa, es decir, la Lógica y la Metafísica, y la filosofía de la naturaleza y del espíritu, del libro suyo que va a salir el próximo verano). Ese verano es el de 1805. Algunos de los fragmentos recogidos en el *Apéndice* del presente libro pueden muy bien pertenecer a esto.

Y para el primer semestre del curso 1803-1804 el curso que anuncia Hegel es "philosophiae speculativae systema, complectens: a) Logicam et Metaphysicam, b) philosophiam naturae et c) mentis" (Sistema de filosofía especulativa, que comprende: a) Lógica y Metafísica, b) filosofía de la naturaleza, y c) filosofía de la mente, o filosofía del espíritu).

Y si seguimos hacia atrás nos encontraríamos con lo mismo, con promesa de libro o sin ella. Por tanto, si se cotejan unos con otros los anuncios de curso en los que Hegel durante casi cuatro años (desde el curso 1801-1802) promete un libro (y nuestro autor tenía sin duda mucho escrito, pues el primer Hegel parece que era completamente incapaz de dar una clase sin llevarla escrita), vemos que el filósofo oscila entre referirse a un libro de Lógica y Metafísica o a un libro que incluya también la "filosofía real". Con lo que no cuenta es con publicar un libro reducido sólo a la "introducción" al sistema de la ciencia.

Por tanto, lo que parece que sucede en relación con el libro del que se habla, por ejemplo, en el anuncio de curso para el segundo semestre de 1804-1805 es que la tarea de la introducción sobrepasa a Hegel hasta el punto de que el libro ni sale en el verano de 1805, ni en el de 1806, sino en la primavera de 1807. Y no contiene la totalidad de la ciencia filosófica, es decir, no contiene una introducción y la filosofía especulativa (Lógica y Metafísica) como primera parte, y la filosofía "real" (filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu) como segunda parte. El libro se queda en un "Sistema de la ciencia. Primera parte", que tampoco incluye la Lógica y la Metafísica, sino sólo la introducción al sistema. Según K. Rosenkranz, "en las introducciones a este curso de lógica y metafísica, lo que Hegel desarrollaba era el concepto de la experiencia que la conciencia hace de sí. Y es de aquí de donde surgió desde 1804 el diseño de la *Fenomenología*". Sólo que esa "introducción" se le complica tanto a Hegel probablemente desde fines del curso 1804-1805 y durante el primer semestre del curso de 1805-1806 (durante ese semestre, digo, en que curiosamente lo que imparte es un curso de historia de la filosofía), que en definitiva le acaba rompiendo su proyecto de libro, que quizá incluso en febrero de 1806 (cuando empieza la impresión) Hegel todavía no ha-

bía abandonado. Ese proyecto era un proyecto enciclopédico, ya abarcase (aparte de la introducción) tanto la filosofía especulativa como la filosofía de la naturaleza y del espíritu, ya se redujese a la filosofía especulativa, es decir, a la Lógica y a la Metafísica (al menos como "Sistema de la ciencia. Primera parte").

Creo que es durante ese primer semestre del curso 1805-1806 cuando Hegel reduce su libro a "Sistema de la ciencia. Primera parte: Introducción, y Lógica y Metafísica". Y creo que es a partir de febrero de 1806 cuando la introducción cuyos primeros capítulos ha empezado a dar a la imprenta (lo que, como he dicho, no tiene nada de raro en el contexto de la docencia de Jena), empieza a extenderse tanto que en julio de 1806 ya ha decidido que lo que tiene escrito es la primera mitad del libro "Sistema de la ciencia. Primera parte", el cual se va a reducir simplemente a lo que estaba pensado sólo como "introducción". Pensar en publicar la primera parte entera (es decir, Introducción, y Lógica y Metafísica) hubiese significado aplazar otra vez el proyecto, lo que ya no podía hacer porque el libro se estaba imprimiendo, porque Hegel necesitaba los pagos y porque el librero se negaba a pagar si no veía el libro entero, e incluso amenazaba con exigir indemnización.

En febrero, esa "introducción" se empieza a imprimir con el título de "ciencia de la experiencia de la conciencia". Pero por el anuncio de curso que para el año académico siguiente hace en julio de 1806, Hegel ha acabado ya entendiendo que, cuando esa experiencia ha sido llevada a su fundamento, la experiencia de la conciencia se ha convertido en el sistemático mostrarse del espíritu en el carácter absoluto de éste. La "Ciencia de la experiencia de la conciencia" se le ha convertido en "Ciencia de la fenomenología del espíritu".

Vistas así las cosas, podríamos añadir que cuando en año y medio, o menos, Hegel logra quitarse de encima esa "introducción" que le ha crecido hasta convertírsele en una "episteme acerca de la experiencia de la conciencia", con la que propiamente no sabe muy bien qué hacer, y cuya composición (no menos que la impresión) considera dominada por la confusión y el lío, retorna (ya desde sus escritos como director del Instituto de Enseñanza Media de Nuremberg) retorna, digo, a su proyecto enciclopédico, a la realización de su idea de una exposición de la filosofía en la que se mostrase ésta en su carácter "sistemático".

La leyenda romántica sobre el nacimiento de la *Fenomenología del espíritu*, que yo todavía oí siendo estudiante, hacía coincidir la duración de la redacción de la obra con el desarrollo de la batalla de Jena, en el que el "espíritu del mundo", particularmente activo en ese momento en la figura de Napoleón, habría hecho entrar en trance al filósofo de la Revolución. Pero para poder hacer coincidir ambas cosas, esa interpretación alarga demasiado (quince o veinte días) el tiempo real (en definitiva cuatro días, si no unas veinticuatro horas) que a Napoleón le costó desarticular finalmente el prestigioso ejército prusiano. Y acorta demasiado el tiempo que a Hegel le costó concebir y redactar el libro que actualmente llamamos la *Fenomenología del espíritu* (aproximadamente un año o un año y medio, y no veinte o veinticinco días).
De todos modos, ese tiempo de concepción y redacción es realmente muy corto. A la leyenda romántica del supuesto trance inspirativo de Hegel sí que hay que concederle desde luego una cosa, a saber: ese libro se le impuso él solo a Hegel, en contra de lo que propiamente era desde el principio el proyecto enciclopédico de su autor. De modo que, cuando consigue que todo aquello salga por fin de la imprenta con forma de libro, diríase que Hegel no quiso saber mucho más de él.
Sólo al final de su vida le convencen sus discípulos y un librero en Berlín para que prepare una segunda edición. Pero Hegel muere cuando apenas había corregido unas veinte páginas del *Prefacio*. Quizá el Hegel de la Revolución, aunque siguiese siendo Hegel, era demasiado Hegel para el Hegel de Berlín, para el Hegel que, aunque seguía siendo el Hegel de la Revolución, se había convertido también en el Hegel de la Restauración. Ese segundo Hegel, como puede verse en los textos de Berlín (en la "Filosofía del derecho" es claro), se refiere siempre a aquel primer Hegel con prisa, de paso, y con disgusto, o al menos sin entusiasmo. Es lo que refleja el breve apunte recogido en el *Apéndice* del presente libro, que interpreto como un apunte sobre cuál habría de ser el contenido del prefacio de la proyectada segunda edición de la *Fenomenología*, que Hegel no llegó a preparar. Diríase que en ese apunte escrito para sí mismo, Hegel, al negarse a reelaborar la *Fenomenología* como en parte había hecho con la *Enciclopedia*, deja a la *Fenomenología* un tanto al margen del conjunto de su obra.

1.5. La Fenomenología del espíritu *y la* Ciencia de la Lógica

Pero en Hegel las cosas no son nunca tan simples y lineales. Y podría también entenderse que, en definitiva, en el "sistema de la ciencia" por él proyectado, después de la "introducción" que es la *Fenomenología del espíritu*, sigue la "Lógica y Metafísica" que es la *Ciencia de la Lógica.*

En el cap. VIII y último de la *Fenomenología del espíritu* Hegel concluye diciendo que dicha obra que en la *Introducción* se ha definido como consideración sistemática acerca de la "experiencia de la conciencia", tiene carácter introductorio o carácter de presuposición respecto a la Lógica, y que a su vez a la lógica siguen la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu[9].

Se podría decir, por tanto, que si tomamos conjuntamente las dos obras de Hegel que son la presente *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, podemos entender que constituyen la realización de aquel proyecto de "Sistema de la ciencia. Parte primera" que rondaba a Hegel por la cabeza en Jena en 1804.

Y si después tomamos en consideración la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Heidelberg de 1817, y entendemos que lo que la "Lógica" que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* contiene como una "primera parte", no es sino una versión sucinta de la tres secciones de que consta la *Ciencia de la Lógica*, podemos entender que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* es la realización del proyecto de "Sistema de la ciencia, primera parte (filosofía especulativa), y segunda parte (filosofía real)", que también había rondado a Hegel por la cabeza ya antes de 1804.

Y asimismo podemos entender que ambas realizaciones, es decir, la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, por un lado, y la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, por otro, simplemente se solapan.

Junto con la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, podríamos poner el curso de Filosofía de la Historia y la "Filosofía del derecho" (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* de 1821, que citaré de ahora en adelante como *Filosofía del derecho)* y después los cursos de estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía. Tendríamos así una línea de producción hegeliana que se solaparía casi por entero con la estructura de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Ambas líneas no sólo serían equivalentes, sino que serían simplemente la misma línea, en versiones respectivamente "ampliada" y reducida, como dice el mismo Hegel.

Y creo que ésta sería una forma también defendible de entender la producción de Hegel. El resto de la producción de Hegel giraría en torno a estos dos núcleos que se solapan uno con otro, o que son el mismo.
Y, efectivamente, así pueden entenderse las referencias a la *Fenomenología del espíritu* en el primer tomo de la *Ciencia de la Lógica* ("Lógica del ser"), fechado en marzo de 1812 (el segundo tomo, la "Lógica de la esencia", es de 1813, y el tercero, la "Lógica del concepto", es de 1816).
Pero insistiendo de nuevo sobre lo mismo, la verdad es que, cuanto más se mete uno en los detalles del entorno de la *Fenomenología del espíritu*, es decir, cuanto más se mete uno en los detalles del texto y más husmea en lo que fue la actividad de su autor entre los años 1805 y 1806, es decir, cuanto más trata uno de averiguar cuál había sido la actividad académica de su autor aparte de escribir el libro, más se le impone la imagen siguiente.
El profesor de Jena, que viene prometiendo desde hace años un libro en que apoyar su difícil, fascinante, pero distante y deslucida docencia, empieza a sufrir ya desde fines de 1804 o principios de 1805 la sorna y rechifla de alumnos, colegas, amigos y conocidos acerca del prometido libro inexistente.
Cuando en 1805, pensando que no puede postergarlo más y que necesita poder presentar ese libro para salir de Jena, se pone definitivamente a ello, la introducción al libro proyectado, aunque quizá viniera diseñada, como dice Rosenkranz, desde el año anterior, empieza a crecerle hasta el punto de que no sólo le barre lo que había sido el proyecto inicial, sino que amenaza con "venírsele encima" y desbaratarle una vez más ese proyecto de libro, una y otra vez aplazado. Fichte, con sus continuas promesas de una nueva versión de la "Doctrina de la ciencia", debía de ser para Hegel un triste ejemplo en este sentido.
Tras aproximadamente año y medio (o poco más de un año) de una admirable tensión intelectual, azuzada no sólo por la necesidad de dinero, por la desconfianza de un librero que quiere saber de una vez qué libro es el que propiamente ha empezado a imprimir por entregas y, finalmente, porque le nace un hijo, sino también por la tensión política y militar del momento, Hegel logra por fin "quitarse de encima" aquello que se le había acabado convirtiendo en algo bastante distinto de lo inicialmente proyectado.

Y después de haber conseguido quitarse de encima aquello que contra sus planes tan desmesuradamente había crecido, Hegel da la impresión de no haber querido saber mucho más de ese libro. O lo que es quizá lo mismo: antes de que acabara la impresión de la primera edición, Hegel ya está pensando en una segunda, pero cambiada ("es un modo de consolarme a mí mismo y a los demás"), que nunca llegó a hacer[10]. Yo diría que Hegel ha sido uno de los receptores menos entusiastas que ha tenido su *Fenomenología del espíritu*. Ante la fama que enseguida cobra el libro, Hegel parece encogerse de hombros con un "Así es, si así os parece". Parece referirse a él con la desgana con que se habla de un libro de otro, que se ha vuelto famoso y del que no hay más remedio que hablar, pero que a uno no acaba de convencerle. Propiamente (excepto quizá en algún texto de la "Propedéutica filosófica" de Nuremberg), Hegel se olvida del libro, y sólo vuelve a ocuparse de él unos meses antes de su muerte, en 1931, cuando un librero le convence de la necesidad de una segunda edición, para la que Hegel sólo llega a revisar unas cuantas páginas del actual *Prefacio*. Las correcciones que llegó a hacer son todas de expresión y estilo, y denotan que a Hegel ni siquiera le gusta el estilo duro y tenso del libro, pues lo suaviza sistemáticamente.

1.6. La Fenomenología del espíritu *y la* Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; el actual título del presente libro*

Y así resulta que, si las referencias que en el prefacio de 1812 a la *Ciencia de la Lógica* y en varios lugares del texto de esa obra Hegel hace a la *Fenomenología del espíritu*, pueden entenderse todavía en el sentido de la prosecución del proyecto que enteramente se solapa con el que representa la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, es decir, que es el mismo que representa ésta, y que fue el inicial, no ocurre lo mismo con las referencias a la *Fenomenología del espíritu* que hace el último Hegel (no ya en lo que escribe para sí mismo, como ocurre con el apunte del *Apéndice*, sino también en lo que escribe para el público).

Al último Hegel sigue sin gustarle la *Fenomenología del espíritu*, y tampoco sabe muy bien dónde situarla en el conjunto de su obra, cuando se deja convencer de que debe mirar hacia atrás y poner orden en su obra.

La segunda edición, corregida, de la *Ciencia de la Lógica*, que Hegel prologa en 1831 en Berlín y que sale en 1833, después de su muerte, consta de dos tomos, el primero contiene el libro primero, y el segundo contiene los libros segundo y tercero de la primera edición. Se trata de la edición estándar que mi generación ha conocido.

En el prefacio a esa segunda edición que Hegel escribe poco antes de su muerte, no se hace ninguna referencia a la *Fenomenología del espíritu*. Pero en 1831, durante el proceso de corrección del texto, Hegel sí pone una nota a aquel pasaje del prefacio de 1812 según la cual la relación entre la *Fenomenología* y la *Ciencia de la Lógica* había que entenderla como una versión ampliada o "diseño ampliado" de aquella idea inicial de "Sistema de la ciencia. Primera parte: Introducción y filosofía especulativa" y "Sistema de la ciencia. Segunda parte: filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu".

En esa nota al prefacio de 1812 Hegel hace referencia a la próxima segunda edición de la *Fenomenología del espíritu* (que se llamará simplemente *Fenomenología del espíritu*), para la que apenas había iniciado la corrección a la que me he referido. Dice: "En esta segunda edición de la *Fenomenología*, que aparecerá por Pascua, el libro ya no llevará el título de 'Sistema de la ciencia. Primera parte: la Fenomenología del espíritu'. Pues en lugar del mencionado propósito [vigente, por tanto, aún en 1812] de una segunda parte que habría de contener la totalidad de las restantes ciencias filosóficas, publiqué mientras tanto la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, de la que el año pasado [1830] salió la tercera edición".

Pues bien, a mí me parece que en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1817, Hegel se ha quitado definitivamente de encima aquella "introducción" que era la *Fenomenología del espíritu*.

La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* tuvo en vida de Hegel tres ediciones, la primera en 1817, la segunda, revisada, en 1827, en la que el texto casi se duplica respecto de la primera; y la tercera, en 1830, un año antes de la muerte de Hegel, también profundamente revisada y cambiada respecto de la segunda. Eso quiere decir que la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* fue ocupando una posición cada vez más central en la docencia y en la actividad intelectual de Hegel.

Ya en la primera edición de la *Enciclopedia* en 1917 la *Fenomenología del espíritu* ha perdido (así me parece) todo carácter de presuposición respecto de la Lógica. La *Enciclopedia* tiene una introducción y tres partes,

dividida cada una en tres secciones. La primera parte es la "ciencia de la Lógica", precedida del famoso *Vorbegriff* acerca de "Las posiciones del pensamiento respecto de la objetividad". La segunda parte es la "filosofía de la naturaleza" que tiene a su vez tres secciones, y la tercera parte es la "filosofía del espíritu", con tres secciones también, la primera de las cuales versa sobre el espíritu subjetivo, la segunda sobre el espíritu objetivo y la tercera sobre el espíritu absoluto (arte, religión, filosofía).

Pues bien, la "Fenomenología del espíritu" se convierte ahora en un capítulo de la primera sección de la segunda parte dedicada al "espíritu subjetivo", precedido de un capítulo titulado "La Antropología" y seguido de otro titulado "La Psicología".

Es bien sabido que el *Vorbegriff* (o "concepto previo") de la primera parte de la *Enciclopedia* nada tiene que ver con la *Fenomenología.*

Pese a todo lo cual, en la edición de F. Nicolin y O. Pöggeler de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), se recoge un "agregado" al § 25 que forma parte de dicho *Vorbegriff* o concepto preliminar. Ese agregado proviene del final de la vida de Hegel, y en éste habla, creo que por última vez, de la *Fenomenología del espíritu.*

Dice así: "En mi *Fenomenología del espíritu*, a la que por eso en la primera edición se la designa como 'primera parte del sistema de la ciencia', se emprende una marcha que consiste en partir del fenómeno primero y más simple del espíritu, la conciencia inmediata, y en mostrar la dialéctica de esa conciencia hasta el punto de vista o posición que representa la ciencia filosófica, punto de vista cuya necesidad queda mostrada precisamente por esa marcha. Ahora bien, a tal fin no nos fue posible [en la *Fenomenología*] quedarnos en lo formal de la mera conciencia, pues el punto de vista del saber filosófico es a la vez en sí el más lleno de contenido y el más concreto; y así, al haber de surgir como resultado, ese punto de vista presupuso allí [en la *Fenomenología*] también las figuras concretas de la conciencia [y no sólo lo formal de la conciencia], como p. e. la figura de la moral, de la eticidad, del arte, de la religión. El desenvolvimiento del contenido de las distintas partes de la ciencia filosófica [de las distintas partes de la *Enciclopedia*, por tanto] no tenía más remedio que caer a la vez en aquel desenvolvimiento de la conciencia, que empezaba teniendo el aspecto de restringirse sólo a lo formal; a espaldas de la cual conciencia tenía que producirse, ciertamente, ese desenvolvimiento del contenido, en cuanto el contenido se comporta respecto a la con-

ciencia como un en-sí [siendo la conciencia la forma de ese en-sí u objeto]. La exposición se vuelve así [allí] más complicada y liada, pues lo que pertenece a las partes concretas caía en parte ya en aquella introducción [en la *Fenomenología*]. La consideración que vamos a emprender aquí [las consideración de las 'posiciones del pensamiento respecto de la objetividad'] tiene aún más [que la *Fenomenología*] lo incómodo de sólo poder proceder en términos históricos [es decir, contando cosas], pero puede contribuir muy bien a que nos percatemos de que las cuestiones que por vía representativa solemos plantearnos acerca del conocimiento, de la fe, etc., y que se tienen por totalmente concretas, se reducen de hecho a determinaciones simples de pensamiento, que en rigor sólo pueden solventarse de verdad en la Lógica" (§ 25, p. 59).

Pero esto es un lío. Tenemos, *primero,* que el *Vorbegriff,* la genuina introducción científica de la *Enciclopedia,* no es tal introducción científica, sino un contar cosas sobre las concepciones contemporáneas del conocimiento, que puede resultar muy útil para poner al lector a tono y para entrar en la Lógica. Tenemos, *segundo,* que la "Fenomenología del espíritu", tal como queda convertida en un capítulo de la tercera parte (sección primera) de la *Enciclopedia,* en el que se estudia lo formal de la conciencia [de la estructura sujeto-objeto], no da ni mucho menos de sí para llegar al "saber absoluto" ["La filosofía" § 572] que es el que propiamente se necesita para empezar la primera parte de la *Enciclopedia,* es decir, la ciencia de la Lógica. Pero eso sí, tenemos, *tercero,* que el libro *Fenomenología del espíritu,* que se diría que tenía que pretender limitarse a lo formal de la conciencia, sí proporcionaba el punto de vista necesario para iniciar la lógica (la primera parte de la *Enciclopedia*), pero ello a costa de meterse en el terreno de lo que son las partes segunda y tercera de la *Enciclopedia,* es decir, presuponiendo a espaldas de la conciencia el desenvolvimiento del en-sí de un contenido, que propiamente no pertenecía a aquel lugar.

Incluso al final de su vida, aun si prescindimos de los problemas epistemológicos inherentes a la propia *Enciclopedia,* Hegel no sabe muy bien cómo y dónde ubicar el presente libro en el contexto de su producción filosófica, o al menos no consigue hacerlo de forma clara.

En su edición de la *Fenomenología del espíritu* en la Philosophische Bibliothek, J. Hoffmeister dice que "La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es el sistema entero de Hegel en una forma peculiar, y es sobre todo esta

primera y atrevida forma, esta genial forma, la que constituye en la historia de la filosofía la peculiaridad del sistema hegeliano"[11]. Es decir, en verdad la *Fenomenología del espíritu*, pese a Hegel, es todo Hegel, cosa que precisamente Hegel ni quiso que fuera, ni pensó que fuera.

1.7. El inicio fenomenológico y el concepto de inicio en general. La Fenomenología del espíritu, *el "libro de los viajes de descubrimiento" de Hegel*

En su *Vida de G. W. F. Hegel*, publicada en 1844, K. Rosenkranz se refiere a la cuestión que acabo de abordar: "El prolijo tratamiento de estos temas (en su expresa relación con la conciencia) en la *Fenomenología* se distingue del breve tratamiento de que son objeto en la *Enciclopedia* de Hegel. En la *Fenomenología* se ensambla todo lo susceptible de saberse, considerado en el aspecto de tener que superar la prueba de aguantar como objeto de la conciencia [en el aspecto de examinar su movimiento como objeto de la conciencia]. Pero de eso no se sigue, como se ha afirmado, que Hegel abandonase por entero la *Fenomenología* y que su sistema tuviese un doble principio, el fenomenológico de 1807 y el lógico de 1812. La duplicidad del inicio radica en la diferencia entre el inicio que ha de hacer el sujeto filosofante que se acerca a la especulación y que, como Hegel dice de broma, ha de aprender a ponerse cabeza abajo, y el inicio que hace la idea en y por sí en su propio autodesarrollo y en el que tiene que contenerse el concepto objetivo de inicio en general, es decir, la identidad del ser y el no ser. La orientación del sujeto acerca de sí mismo, el aprehender su individualidad en la universalidad de ésta, el llegar el individuo a concebir la razón como identidad universal del *self* y del universo que es objeto para el *self*, todo ello tiene que estar presente como un miembro necesario y orgánico del sistema, y sólo se lo separa de él como formación del sujeto y para formación del sujeto. Si así no fuese, habría una parte de la filosofía fuera de la filosofía"[12]. Pero a mí me parece que estas explicaciones de Rosenkranz dejan en pie los problemas señalados.

Rosenkranz añade que ese tratamiento más amplio de los temas en la *Fenomenología* que en la *Enciclopedia* hace que en la *Fenomenología* haya muchas cosas que más bien tienen "el valor de una historia del momen-

to" y dice que "el propio Hegel, al final, llamaba a la *Fenomenología* sus *viajes de descubrimiento*"[13]. Y en eso ha acabado convirtiéndose la *Fenomenología del espíritu* para este traductor y en ello puede convertirse también tanto para el lector joven como para el lector maduro. Les aseguro que con este su "libro de los descubrimientos", Hegel no hace ociosos los descubrimientos, por muy modestos que éstos sean, que el lector pueda llevar a cabo, sino al contrario: Hegel le obliga insistentemente a ver y a descubrir releyendo. Dice Rosenkranz que "en esta obra el espíritu de la humanidad se detuvo un instante para dar razón acerca de dónde se hallaba en lo que respecta a la idea de sí. Removió y clasificó todo su pasado y en Hegel ese espíritu se proporcionó a sí mismo su Dante filosófico, que desde el infierno de la naturalidad y pasando por el purgatorio de la acción ética humana, levanta esa conciencia hasta el paraíso de la reconciliación religiosa y de la libertad científica. Pese a las contradicciones, dolores, lágrimas y mártires, ese progreso de la historia hasta el infinito sólo tiene ya el significado de una luminosa prosecución y reconfiguración porque la humanidad se ha vuelto consciente del principio [*Prinzip*] de la historia y con eso ha cobrado concepto del proceso en que se encuentra"[14]. Por tanto, en el libro no tiene más remedio que haber y quedar materia y espacio abundantes para la relectura y el descubrimiento si, como el lector verá, incluso con más fuerza aún que los puntos de ese luminoso progreso, se señalan también en él los puntos de posible tenebrosa regresión.

2. *Hegel y los griegos*

2.1. *Los cursos de historia de la filosofía de Hegel*

A lo largo de su carrera, Hegel impartió nueve cursos de historia de la filosofía. El primero fue en Jena en el primer semestre del curso 1805-1806. Como he dicho, es al final de ese semestre cuando Hegel empieza a hacer al librero Anton Goebhardt las entregas de la "primera mitad" del texto de la *Fenomenología del espíritu*. Por tanto, Hegel se mete de lleno en la historia de la filosofía, siente la urgente necesidad de ello, cuando está dando vueltas al diseño la *Fenomenología del espíritu*. La relación en-

tre ese curso y la *Fenomenología* no es sólo circunstancial sino también sistemática, como acabaremos viendo.

En Heidelberg imparte lecciones de historia de la filosofía en el primer semestre del curso 1816-1817 y en el primer semestre del curso 1817-1818. Y en Berlín imparte una asignatura de historia de la filosofía en el segundo semestre del curso 1818-1819, y en el primer semestre de los cursos 1820-1821, 1823-1824, 1825-1826, 1827-1828, 1829-1830. También empezó a impartir una asignatura de historia de la filosofía el primer semestre del curso 1831-1832. Pero sólo llegó a dar dos clases pues murió de una fulminante infección abdominal el 13 de noviembre de 1831.

Las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel fueron publicadas por Karl Ludwig Michelet en tres tomos entre los años 1833 y 1836. La publicación pertenece al mismo contexto de la publicación de las dos ediciones de la *Fenomenología del espíritu* por Johannes Schulze en 1832 y 1841 y de las demás obras de Hegel entre 1832 y 1845 por un grupo de discípulos directos de Hegel, que con la participación de familiares del filósofo constituyeron una sociedad con el nombre de Verein von Freunden des Verewigten ("Asociación de amigos del inmortalizado").

A esa edición de Karl Ludwig Michelet es a la que básicamente se atienen y la que básicamente reeditan Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel en la edición de la obra de Hegel en veinte tomos hecha por la editorial Suhrkamp en 1970-1971. Es esta reedición de los cursos de historia de la filosofía de Hegel la que estoy utilizando. Hoffmeister emprende en los años treinta del siglo XX una nueva edición de dichos cursos, que se quedó en la introducción. En los años ochenta y noventa del siglo XX han realizado otra edición Pierre Garniron y Walter Jaeschke, en el mismo contexto de la publicación de las obras y cursos de Hegel, a la que pertenece la edición del texto de la *Phänomenologie des Geistes*, en que se basa la presente versión castellana. Esta nueva edición, de cuatro tomos, que quizá deba considerarse la edición canónica de los cursos de historia de la filosofía, ha dado lugar, naturalmente, a las correspondientes críticas; a algunas más de lo que suele ser habitual en esos casos. Pero ello no tiene interés para lo que voy a decir. Me basta, pues, referirme a la de Michelet, que fue la que también conoció Rosenkranz.

De los tres tomos de que consta la historia de la filosofía de Hegel en la edición de Michelet, más de la mitad del primero y casi todo el segundo

están dedicados a filosofía griega (de los cuatro tomos de que consta la edición de Garniron y Jaeschke, que asimismo tengo delante, se dedican a filosofía griega dos tomos, el primero de Tales a los cínicos, el segundo de Platón a Proclo).

La edición de Michelet de esos cursos de historia de la filosofía de Hegel se basa en tres cuadernos de apuntes de alumnos, uno de ellos el del propio Michelet. Pero Michelet se basa en dos fuentes de Hegel, fundamentalmente en dos, que él describe detalladamente y que después no se han encontrado. Se trata de la "libreta de Jena" de 1805-1806 y del "resumen de Heidelberg" de 1817. Lo que llamamos *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel editadas por Michelet consisten en la "composición" que hace Michelet del contenido de los distintos cuadernos que utiliza, sobre la base de esos dos textos de Hegel.

De esas dos fuentes (la "libreta de Jena" y el "resumen de Heidelberg"), y de otros papeles provenientes también del propio Hegel, informa Michelet en estos términos: "De estos distintos cursos [de historia de la filosofía] sólo tenemos de la propia mano de Hegel la libreta de Jena, en tamaño folio, que no sólo contiene esquemas sino casi todo el texto completamente redactado, pues en los tiempos de Jena a Hegel todavía le asustaba la exposición oral libre. Y tenemos también un resumen de la historia de la filosofía, redactado en Heidelberg, que evidentemente tenía por objeto servir de apoyatura para un desarrollo más amplio en las clases; ese resumen contiene en un lenguaje conciso y perfectamente bien elaborado y de muy pocas palabras los puntos principales que había que tocar sobre cada filósofo. La totalidad de los añadidos que hizo en los cursos posteriores en parte están ya o redactados o por lo menos indicados en los márgenes del cuaderno de Jena o del resumen de Heidelberg, y en parte están consignados en un cúmulo de folios, que Hegel iba después intercalando, pero que rara vez están del todo redactados, sino que sólo contienen esquemas e ideas sueltas. Estos folios son de inapreciable valor, pues son los únicos documentos que tenemos de mano de Hegel de los importantes añadidos que hizo en los cursos posteriores; en los cuadernos [en los cuadernos de apuntes de los alumnos] se ve siempre enseguida qué tipo de desarrollos de esas notas hizo Hegel en clase, y nos permiten decidir si lo que hay que rectificar es la nota teniendo presente el desarrollo que Hegel hace de ella en clase, o lo que hay que rectificar es el desarrollo teniendo en cuenta la nota [...] Lo cual da más

importancia aún a la libreta de Jena, pues esas exposiciones de clase permiten ver que en los últimos cursos de Berlín Hegel vuelve a la libreta de Jena y lee directamente de ella en mucha mayor proporción que en lo cursos intermedios. Aparte de los demás papeles, siempre vimos que Hegel llevaba a clase esa libreta de Jena y el resumen de Heidelberg [...] Y así en lo que respecta a la secuenciación de los fragmentos de los que se componen estas lecciones [es decir, lo que publica Michelet como 'Lecciones de historia de la filosofía' de Hegel], la ordenación ha sido casi cronológica; a la libreta de Jena siguen como complemento en cada tema una o varias lecciones de años posteriores. En este sentido la libreta de Jena es la base, aunque sólo la base, o si se quiere el esqueleto, en torno al que después hemos ido disponiendo la carne o resto de la materia"[15].

2.2. La libreta de Jena. La pelea entre autoconciencia finita y autoconciencia absoluta

La presencia cada vez más acusada de esa libreta en las clases de Berlín no debió de pasar inadvertida a los alumnos y quizá Hegel debió de dar alguna explicación sobre ello. Rosenkranz hace derivar de ese curso de historia de la filosofía de Jena no sólo un impulso decisivo en lo que respecta a lo que fue la elaboración de la *Fenomenología del espíritu*, sino que hace residir en ese curso la razón del distanciamiento intelectual de Hegel respecto de los amigos de la *Tübinger Stiftung*, respecto de Schelling[16] y, por tanto, también respecto de Hölderlin, quien ya a Hegel le quedaba por detrás de Schelling, pese a que Hölderlin habría representado para ambos una *poetische Bevorwortung*, una especie de *prefacio poético*[17].

"Y así para él" dice Rosenkranz "representó también un indiscutible paso adelante el que en el primer semestre del curso 1805-1806 enseñase historia de la filosofía. Su gran familiaridad con la historia de la filosofía la había demostrado ya Hegel en los artículos que publicó en el *Kritisches Journal*. Pero fue ahora cuando se volvió consciente de la unidad de la filosofía en todas las filosofías, y ello con todo detalle, en el continuo de un gran contexto; fue ahora cuando por primera vez abordó la historia universal desde el punto de vista del saber absoluto; fue ahora cuando se vio a sí mismo por primera vez en su relación con las filoso-

fías precedentes. Empezó a expresarse públicamente sobre Schelling, reconocía con calor su gran mérito, pero le reprochaba la diferencia sólo cuantitativa del Absoluto en sí mismo[18] en forma de una mera indiferencia, en la que todo no era sino la predominancia de un factor sobre otro, pero no una verdadera diferencia; le reprochaba la falta de dialéctica, dialéctica que en Platón, con el que Schelling por lo demás tenía mucho de semejante, se asociaba siempre con el contenido, etc. Estas lecciones de historia de la filosofía de Jena no las modificó mucho Hegel en los cursos que dio más tarde, tal como han sido impresos, sino que, si acaso, les añadió más detalles. Su juicio sobre Schelling casi se convirtió en un estereotipo [...] Fue al final de ese curso cuando pronunció aquellas palabras que desde hace un tiempo se han vuelto famosas, y se las ha repetido una y otra vez como un lema: 'Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que el espíritu universal ha logrado ahora sacudirse todo ser extraño, todo ser que le quede fuera, y aprehenderse por fin como espíritu absoluto, generando desde sí mismo todo aquello que se le vuelve objeto y, con tranquilidad frente a ello, manteniéndolo bajo su poder. La lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta que a aquélla le aparecía fuera, cesa', etc."[19].

La *Fenomenología del espíritu*, como dice asimismo Rosenkranz[20], representaría una frontera no sólo entre dos filosofías, sino también una "frontera entre dos concepciones del mundo", lo cual recoge muy bien lo que acabamos de oír a Hegel. Esa frontera tendría que ver con que la *Fenomenología del espíritu* refleja y coefectúa el surgimiento de una nueva época del mundo. Y ese surgimiento tiene a su vez que ver con que se convierte en ingrediente de la conciencia de esa época el considerar su posición en la historia desde el punto de vista del "saber absoluto". Pues bien, todo ello tiene esencialmente que ver (aguarde el lector antes de sorprenderse) con la filosofía de Platón.

2.3. Hegel y Platón

2.3.1. Platón convertido en base conceptual desde la que se da intelectualmente alcance a sí misma la efervescencia de la historia moderna

Que el surgimiento de esa nueva época tenga que ver con Platón se diría que no pasa de ser una retorcida trivialidad cuando hasta tal punto se pone a la filosofía en el centro de la autocomprensión de una época y resulta que Platón (quién lo duda) es una figura central en la historia de la filosofía: "Platón es uno de esos individuos de importancia histórica universal, su filosofía es un acontecimiento de la historia universal que desde que se produjo ha ejercido una importantísima influencia en las épocas siguientes en lo que respecta a la formación y al desarrollo del espíritu humano. La religión cristiana que contiene ese mismo alto principio se convirtió en esa organización de lo racional, en ese reino de lo suprasensible, que el cristianismo es, merced al gran comienzo que Platón representó. Lo peculiar de la filosofía platónica es la orientación hacia el mundo intelectual, hacia el mundo suprasensible, la elevación de la conciencia al reino espiritual, de modo que lo intelectual cobra la forma de lo espiritual, de lo suprasensible, que pertenece al pensamiento, de suerte que es en esa forma como se convierte en importante para la conciencia, se introduce en la conciencia y la conciencia cobra en ello suelo firme".[21]
Pero con ser esto todo lo importante que se quiera, para Hegel lo importante aquí no es ni mucho menos la obviedad de que nuestra cultura sea greco-cristiana, o que lo haya sido, o que no pueda entenderse sin ese ingrediente greco-cristiano, ni que el cristianismo sea la organización intelectual del platonismo (o, si se quiere, platonismo generalizado, o incluso "platonismo para el pueblo", como decía Nietzsche), lo importante es otra cosa.
Lo importante para Hegel es la determinación que Platón hace del pensamiento puro al que apela. "No se trata para Platón de que podamos tener pensamientos o ideas sobre muchas cosas. No es eso lo que dice Platón. La verdadera grandeza especulativa de Platón, aquello por lo que hace época en la historia de la filosofía y, por tanto, en la historia universal en general, es su determinación del pensamiento, su determinación de la Idea [cómo entiende el pensamiento, cómo entiende la idea]: un conocimiento que es siglos después cuando se ha convertido en el elemento

básico de la efervescencia de la historia universal y que constituye una nueva configuración del espíritu humano."[22] Ahí es nada.

Sólo que ese Platón no se encuentra en el Platón que entusiasma una y otra vez a los lectores de todas las épocas (o que quizá se procura la general animadversión de los lectores de todas las épocas), es decir, en el Platón del *Fedón*, de la *República*, del *Banquete* y del *Fedro*, sino en el Platón que hace transitar a sus lectores por un camino que les obliga a "tenerse que pinchar con las espinas y cardos de la Metafísica"[23], el seco, pesado y aun insoportable Platón de los diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *El sofista*, *Filebo* y *Timeo*, que muy pocos leen. Este Platón es el importante y decisivo en el sentido a que se refiere Hegel. Y si la obra de Hegel, como quiere Zubiri, ha de entenderse como la madurez de la cultura europea, como "la madurez intelectual de Europa"[24] o, en palabras de Hegel, como un darse alcance conceptualmente a sí mismo el espíritu en su carácter absoluto, y la *Fenomenología del espíritu* ocupa en esa obra un lugar central en ese sentido, dicha madurez no puede entenderse si no es por referencia a los diálogos de Platón *Parménides*, *Teeteto*, *El sofista*, y *Filebo*, como aún diré, y como Hegel –es lo que acabamos de ver– está diciendo, por más que ello quizá no se entienda sin más, ni pueda entenderse sin más.

O dicho de otro modo: la filosofía es para Hegel el propio autodesenvolvimiento conceptual del espíritu hasta darse éste alcance a sí en forma de saber absoluto. Por lo tanto, la filosofía resulta ser idéntica a su propia historia. Y si el darse el espíritu conceptualmente alcance a sí mismo, si el volverse el espíritu consciente de sí mismo, es el rasgo central de lo que pasa en la historia, que sólo así se convierte en una historia *una*, entonces la filosofía, idéntica a historia de la filosofía, es un ingrediente básico de esa historia[25]. Y la perspectiva desde la que ello puede verse así y tiene que verse así, ha de entenderse, por tanto, como una oferta de sentido para la autocomprensión del momento histórico. Eso es lo que quiere ser la *Fenomenología del espíritu*. Pues bien, esa perspectiva, digo, no es posible sino mediante una repetición de esos diálogos de Platón. Es lo que está diciendo Hegel, por más que, como digo, ello no se entienda sin más.

2.3.2. Sobre "las espinas y cardos" de Platón: que hay que arreglárselas para pensar conjuntamente el ser absoluto y su no-ser, y también "lo mismo" y su "ser-otro"

Repasemos brevemente algunas de las ideas que Hegel subraya en esos diálogos.

Sobre *El sofista* de Platón dice Hegel que "en él Platón demuestra contra Parménides que el no-ser es, que lo igual a sí mismo participa del ser-otro, y que la unidad participa de la pluralidad [...] Al hablar de la unidad del ser y la nada ponemos el acento en la unidad, y entonces desaparece la diferencia, como si abstrajésemos de esa diferencia. Pero Platón lo que busca es mantener a la vez en pie esa diferencia. *El sofista* es también ulterior desarrollo del ser y del no-ser: todas las cosas son, tienen *ousía*; pero también les conviene el no-ser; en cuanto las cosas son diversas, en cuanto la una es la otra de la otra, las cosas contienen la determinación de lo negativo. Platón dice, pues, que el ente participa del ser, pero también del no-ser; el partícipe tiene ambas cosas en uno, pero éste es distinto tanto del ser como del no-ser"[26].

Se puede tomar entonces el ser, por un lado, y el no-ser por otro, dejando así estar ambos pensamientos, ambas ideas, como cosas separadas. Pero "el pensamiento especulativo consiste en que a ambos pensamientos se los toma conjuntamente; hay que tomarlos conjuntamente y de eso es de lo que se trata. Este tomar conjuntamente lo diverso, lo uno y lo múltiple, el ser y el no-ser, de modo que no se pase simple y alternativamente de lo uno a lo otro, esto es lo más íntimo y la verdadera grandeza de la filosofía platónica. Pero la verdad es que no en todos los diálogos de Platón se llega a esa determinación; ese alto sentido está contenido en especial en el *Filebo* y en el *Parménides*"[27].

En el *Filebo* se encuentra para Hegel la base de la organización que el cristianismo hace del reino de lo intelectual que Platón introduce. "En el *Filebo* investiga Platón la naturaleza del placer. El primer objeto, el placer sensible, lo define él como lo infinito. Para la reflexión lo infinito es lo superior, lo supremo; pero lo infinito es precisamente lo en-sí indeterminado. Y puede determinarse, ciertamente, de múltiples maneras; eso determinado es entonces como singular, como particular. Por placer nos representamos entonces lo inmediatamente individual, sensible; pero el placer es lo indeterminado en el aspecto de que es lo meramente

elemental, como el fuego, o el agua, no lo que se determina a sí mismo. Sólo la idea es el autodeterminarse, lo idéntico a sí mismo. Al placer, en cuanto lo indeterminado, le opone Platón lo limitante, el límite. En el *Filebo* se trata entonces de esta contraposición entre lo infinito y lo finito, lo ilimitado y lo limitante, el límite y lo ilimitado (*peras* y *apeiron*). Tal como solemos representarnos nosotros las cosas, no pensamos en que mediante el conocimiento de la naturaleza de lo infinito, de lo indeterminado, a la vez se decidirá también sobre el placer; pues éste aparece como lo contingente y particular, como lo sensible, como lo finito, mientras que aquello es lo metafísico. Pero estos pensamientos puros son lo sustancial, a través de lo cual se decide sobre lo otro por concreto que sea, por lejano que parezca. Cuando Platón habla del placer y, frente a él, de la sabiduría, está hablando de la contraposición entre lo finito y lo infinito. *Peras*, el límite, lo limitado, según parece, es peor que lo *apeiron*, que lo carente de límites. Filósofos antiguos lo vieron también así. Pero para Platón es al revés; Platón demuestra que *peras*, el límite, lo limitado, es lo verdadero. Lo ilimitado es todavía abstracto, y mejor es lo limitado, lo que se determina a sí mismo, lo que a sí mismo se limita. El placer es lo ilimitado que no se determina y circunscribe a *sí mismo*, sólo el *noûs* es el determinar activo. Lo infinito es lo indeterminado [...]. Lo finito es, en cambio, el límite, la proporción, la medida, la libre determinación inmanente, con la que y en la que está la libertad, en la que la libertad se da existencia. De ahí que la sabiduría, en tanto *peras*, en tanto límite, es la verdadera causa, de la que surge lo excelente; lo excelente es poner medida y meta, es el fin en y para sí y aquello que determina a ese fin."[28]
Finalmente, Hegel se refiere a aquella conclusión aporética del *Parménides* (166 c), conforme a la que "lo mismo si lo Uno es, que si lo Uno no es, él y las otras cosas son absolutamente todo y no lo son, parecen como absolutamente todo y no lo parecen, tanto respecto de sí mismas como entre sí". Y comenta: "Este resultado puede parecer sorprendente. Conforme a nuestras representaciones habituales, estamos bien lejos de tomar por ideas estas determinaciones totalmente abstractas como son el uno, el ser, el no-ser, el aparecer, el reposo, el movimiento, etc., y nociones de este tipo. Pero estos universales supremos es lo que Platón toma por ideas. Este diálogo es propiamente la pura doctrina de las ideas de Platón. Platón demuestra acerca del uno que tanto si el uno es como si el uno no es, el uno tanto es igual a sí mismo, como no es igual a sí mis-

mo, tanto es movimiento como es reposo, tanto es surgir y perecer como no es surgir y perecer; o que la unidad, lo mismo que todas esas ideas que tanto son como no son, que la unidad, digo, tanto es uno como es múltiple. El enunciado 'El uno es' implica también que 'El uno no es uno, sino muchos' [...] Esas ideas son esencialmente identidad con su otro; y esto es lo verdadero; un ejemplo es el devenir; en el devenir hay ser y no-ser; pero lo verdadero de ambos es el devenir; es la unidad de ambos como inseparables, pero a la vez como distintos; pues el ser no es devenir, y el no-ser, tampoco"[29].

2.3.3. *Un aviso: de cómo en Platón no nos queda del todo clara la mismidad de Metafísica y Teología*

Y si el resultado final del *Parménides*, enteramente aporético, no nos parece satisfactorio, "tendríamos que tener presente que los neoplatónicos, en especial Proclo, tuvieron estas explicaciones del *Parménides* por la verdadera teología, por la verdadera revelación de los misterios del ser divino. Y así han de ser tomadas"[30].

Pese a lo cual en Platón se produce todavía una equivocidad en lo que respecta a esta mismidad de Metafísica y Teología: "Pero se produce aquí una equivocidad que hay que aclarar, a saber, que [todavía en Platón] una cosa es lo que entendemos por Dios y otra lo que entendemos por "esencia de las cosas". Pues cuando decimos "esencia de las cosas" y entendemos por tal la unidad que de forma igualmente inmediata es pluralidad, ser que es de forma asimismo inmediata no-ser, acontecer, movimiento, etc., con eso sólo parece quedar determinada la esencia inmediata de esas cosas objetivas, es decir, de tales esencialidades de tipo objetivo u objetual y tal teoría de la esencia u ontología a nosotros nos parece distinta de la teología. Pues estas esencialidades simples y su relación y movimiento parecen expresar solamente momentos de lo objetivo, no el espíritu; y, por tanto, les falta un momento que entendemos que conviene a Dios. El espíritu, el ser verdaderamente absoluto, no es sino lo que se reflicte en sí mismo, para el cual es la unidad de sí con su opuesto, pero, como tales, esos momentos y sus movimientos no lo exponen [no exponen el ser verdaderamente absoluto], aparecen como no reflectidos [...] Por una parte, esta reflexión en sí, lo espiritual, el concepto, está presen-

te en la especulación de Platón. Pues la unidad de lo múltiple y lo uno, etc., es precisamente esta individualidad en la diferencia, este estar-retornado-a-sí en su contrario, es eso contrario que está, empero, en sí mismo [...]. Pero, por otra parte, en Platón este ser-reflectido-en-sí, en cuanto Dios, o cuando se lo piensa como Dios, queda separado de tal ser-reflectido-en-sí a la manera de la representación [queda representado como un objeto separado]; y así en la exposición del devenir del ser de la naturaleza en el *Timeo* aparecen como cosa distinta Dios y el ser de las cosas"[31]. Pero dejemos por el momento esta cuestión de la mismidad de Metafísica y Teología y pasemos a Aristóteles.

2.4. De cómo Aristóteles propiamente representa el lado más especulativo de Platón. Que lo peculiar de Aristóteles es la "subjetividad pura". La energeia, el logos y el fin, y la negatividad referida a sí misma

Si en Platón hemos sido prolijos, difícilmente podremos evitar serlo en Aristóteles, dice Hegel al principio de su exposición de Aristóteles. Estamos ante uno de los genios científicos más ricos, comprehensivos y profundos, ante un hombre a quien ninguna época logrará nunca ponerle al lado nada igual[32]. Para un profesor que de verdad se tome en serio la filosofía, nada hay más digno que dar cursos sobre Aristóteles[33].
A Aristóteles hay que entenderlo como una prosecución de Platón, "la filosofía aristotélica es el desarrollo del principio que Platón introduce, tanto en lo que se refiere a la profundidad de las ideas, como a su desarrollo por extenso [...]. Es una opinión muy extendida, e incluso la opinión habitual, la de que la filosofía aristotélica y la filosofía platónica son filosofías contrapuestas: ésta sería idealismo, aquélla realismo, y realismo en el sentido más trivial. Platón habría convertido en principio la Idea, el ideal, de modo que la idea interior se nutriría de sí misma. Para Aristóteles, en cambio, el alma sería una *tabula rasa*, y recibiría todas sus determinaciones de forma enteramente pasiva del mundo externo; su filosofía sería empirismo, algo así como lockeanismo. Pero veremos cuán lejos está esto de ser verdad. Pues de hecho Aristóteles supera a Platón en profundidad especulativa, siendo él quien se adentró en la especulación más radical, quien más se adentra en el idealismo, y quien, permaneciendo en él, logra a la vez la más vasta amplitud empírica"[34].

Aristóteles está muy lejos de la belleza formal del estilo literario de Platón. Y, sin embargo, "allí donde hemos visto a Platón exponer especulativamente su idea, veíamos también cómo con ello iba mezclado lo deficiente e impuro, de modo que lo puro se le acababa escapando. Aristóteles, en cambio, sabe expresar lo uno y lo otro conceptuándolo con todo rigor. En Aristóteles conocemos el objeto en su determinación y en su determinado concepto. Aristóteles busca definir cada objeto (*horizein*, dar el *horos*, la definición); y penetra especulativamente en la naturaleza del objeto. Pero este objeto permanece en su determinación concreta, rara vez lo reduce Aristóteles a determinaciones abstractas. El estudio de Aristóteles es inagotable, y su exposición difícil, pues no reduce las cosas a principios abstractos"[35].

Pero lo más peculiar de Aristóteles es aquella reflexión-en-sí que se echa en falta en Platón, y que estaba en la base de aquella equivocidad concerniente a una supuesta diferencia entre Metafísica y Teología, a que se refería Hegel: "La idea de Aristóteles se distingue de la de Platón, va más allá de la de Platón. Hemos dicho que la idea en Platón es en sí esencialmente concreta, es en sí determinada. Pero en cuanto la idea es en sí algo determinado, lo que entonces hay que pasar a hacer es aprehender con más detalle la relación entre los momentos, subrayar esa relación; y este referir las determinaciones las unas a las otras hay que entenderlo como una *actividad*. Y nosotros solemos ser conscientes de lo deficiente de la mera idea, de lo meramente universal, del mero pensamiento, del mero concepto, de aquello que es sólo en sí. Lo universal no tiene todavía por ser universal realidad alguna, todavía no está puesta la actividad de la realización; el en-sí es, por tanto, inerte. La razón, las leyes, etc., son, por tanto, abstractas; pero lo racional, en cuanto realizándose a sí mismo, lo consideramos asimismo necesario en el atenernos a tal universal, a tal razón, a tales leyes. Lo platónico es en general lo objetivo [pensamiento objetivo], pero le falta el principio de la vitalidad, el principio de la subjetividad; y este principio de la vitalidad, de la subjetividad, no en el sentido de una subjetividad contingente, particular, sino en el sentido de la *subjetividad pura* es lo peculiar de Aristóteles"[36].

Y así resulta que, cuando Aristóteles se refiere al ser, "no se está refiriendo al puro ser y al no-ser, a estas abstracciones, que esencialmente consisten en el tránsito de la una a la otra, y de la otra a la una, sino que por *aquello que es*, Aristóteles entiende esencialmente la sustancia, la *ousía*.

Aristóteles se pregunta por la naturaleza de lo moviente, y lo moviente es el *logos*, el *fin* [...]. Contra los pitagóricos y contra Platón, frente al número, hace valer la actividad. La *actividad*, la *energeia*, es también cambio, pero cambio que permanece igual a sí mismo; es cambio, pero cambio puesto dentro de lo universal como cambio que es igual a sí mismo, es un determinar que es un autodeterminarse. Por el contrario, en el simple cambio [es lo que pasa en Platón] aún no está incluido el conservarse a sí en él. Lo universal es activo, se determina; y el fin es el autodeterminarse, lo que se realiza. Ésta es la *principal determinación* que interesa a Aristóteles [...] La *dynamis* es disposición, es el en-sí, es lo objetivo en Aristóteles, resultando que para Aristóteles lo abstractamente universal es sólo *potentia*. Sólo la *energía*, la *energeia*, la forma, es actividad, es lo realizante, es negatividad que se refiere a sí misma, *sich auf sich beziehende Negativität*[37][...] Si en Platón lo predominante es el principio afirmativo, la idea, como sólo abstractamente igual a sí misma, resulta que lo que Aristóteles añade y lo que Aristóteles subraya es el momento de la negatividad, pero no como cambio, tampoco como nada, sino como distinguir, como determinar"[38].

2.4.1. Lo absoluto en Aristóteles: bien entendido, pero no pensado hasta el fin como un Absoluto uno

Y finalmente, "el punto supremo es el punto en el que se hacen uno la *dynamis*, la *energeia* y el *fin* o *entelecheia*. La sustancia absoluta, lo verdadero, lo que es en y para sí, lo determina aquí Aristóteles (XII, 6, 7; IX, 8) diciendo que es lo no movido, lo no movible y lo eterno, pero que es a la vez lo moviente, pura actividad, *actus purus*. Éste es el momento universal. De modo que cuando en tiempos recientes ha podido parecer *cosa nueva* el determinar el Ser absoluto como *actividad* pura, tal novedad sólo se debe a desconocimiento de los conceptos aristotélicos"[39].

Por eso, pese a afirmar la unidad de Metafísica y Teología, Aristóteles tampoco la articula bien, sigue siendo en él un problema, al igual que en Platón. Aristóteles, incluso cuando habla del *theós*, "sólo parece haber filosofado sobre lo individual, sobre lo particular, sin decir qué es lo Absoluto, qué es lo universal, qué es Dios"[40]; para Aristóteles parece que Dios fuese una cosa más entre las que hay. Ese *actus purus* no consigue pensarlo Aristó-

teles en el sentido de que "no hay nada sino un Absoluto *uno*", no logra pensarlo "como un Absoluto *uno*, sino que ese Absoluto (la idea de Dios) aparece también como un particular al lado de otros particulares, por más que sea toda verdad: para Aristóteles hay plantas, animales, hombres, y después está también Dios, lo más excelente entre todas las cosas que hay"[41].

2.5. *Platón, Aristóteles y Kant; sobre una fatal encrucijada para la erudición hegeliana*

Después de todo, pues, puede ser que la cuestión del ser Absoluto uno esté mejor tratada en el *Parménides* de Platón que en Aristóteles. Pero no se trata aquí de eso.

De lo que se trata es de que, aun admitiendo, contra lo que es la opinión corriente, que Aristóteles representa lo más especulativo de Platón, pues que convierte en autoactividad del pensamiento lo que en Platón se queda en esencialidades abstractas, no se ve en qué sentido la determinación que Platón hace del pensamiento al que él apela representa para Hegel "un conocimiento que es siglos después cuando se ha convertido en el elemento básico de la efervescencia de la historia universal y que constituye así una nueva configuración del espíritu humano". Y es esto lo que se trata de ver.

Pues si lo que acabo de hacer es un resumen de lo que Hegel entiende que son las principales ideas de Platón y Aristóteles, un resumen del modo como ambos determinan "lo intelectual" que a Hegel importa, está muy lejos de poder verse en qué sentido ello puede representar el ingrediente intelectual básico de la efervescencia de la historia moderna y de la conciencia moderna. Tal cosa suena más bien a una exageración de un profesor de historia de la filosofía antigua, a "síndrome de Estocolmo" por parte de un profesor, que, pasada la mitad del año académico, aún no ha logrado salir de Platón.

En todo caso, si Platón (y Aristóteles) tienen tan exagerada importancia, ello tendría que ser porque, desde la discontinuidad que representan la historia y la conciencia modernas respecto al pasado, resultaría que, cuando éstas tratan de entenderse a sí mismas, no tendrían más remedio que recurrir a conceptos de la filosofía clásica griega, que precisamente esa

discontinuidad pone a la vista de una forma no sospechada hasta ahora. Pero no se ve cómo.
Y éste es un punto sobre el que conviene cobrar claridad, porque tiene que ver directamente con la comprensión del esquema mismo de la *Fenomenología del espíritu*. En la actual investigación sobre Hegel sucede que cuando se recurre a estas apelaciones de Hegel a la filosofía griega, todo parece como si en particular la *Fenomenología del espíritu* consistiese en definitiva en una repristinación de la ontología antigua, que, por impregnada que esté de elementos de filosofía moderna y de historia moderna, constituiría un caer por detrás de Kant y que, por tanto, no tendría más remedio que venirse abajo como una empresa (la del idealismo alemán en conjunto) carente en definitiva de sentido.
Y en la actual investigación sucede asimismo que cuando se parte de que *vor Kant kein Heil* (de que "antes de Kant no hay salvación", como decía Fichte[42]) y se entiende que, para hacerse cargo de lo que la *Fenomenología del espíritu* representa, a quien hay que recurrir es a Kant, que es a quien en definitiva recurre el autor, de manera que también para Hegel sucede lo de que "antes de Kant no hay salvación", entonces no se entiende a qué vienen tan enfáticas y entusiastas apelaciones de Hegel a Platón y Aristóteles.

3. *Hegel sobre Lutero y Descartes*

3.1. *Lo específico del pensamiento moderno: la autoconciencia es momento esencial de lo verdadero*

A esa discontinuidad (e incluso absoluta discontinuidad) de la historia y de la conciencia moderna respecto del pasado se refiere Hegel en un célebre pasaje de sus cursos de historia de la filosofía de Berlín, que muy posiblemente provenga también de Jena, y que conviene que lo traigamos a colación aquí.
Las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Berlín constan de una introducción y tres partes. La primera parte está dedicada a la historia de la filosofía griega: de Tales a Aristóteles; dogmatismo y escepticismo; y neoplatónicos; entre los neoplatónicos Hegel incluye expresamente la Cábala judía.

La segunda parte se dedica a la filosofía de la Edad Media, tiene una larga introducción sobre el cristianismo y la patrística, y consta de un capítulo sobre filosofía árabe y judía, otro sobre filosofía escolástica, y otro sobre el Renacimiento. Se cierra con unas páginas sobre la Reforma.
La tercera parte consta de una introducción, de un primer capítulo dedicado a Bacon y a Böhme, de un segundo capítulo dedicado al racionalismo francés y al empirismo inglés, y de un tercer capítulo dedicado a Kant y al idealismo alemán.
Pues bien, al principio de ese segundo capítulo de la tercera parte, del capítulo dedicado al racionalismo francés y al empirismo inglés, dice Hegel: "Es ahora cuando propiamente llegamos a la filosofía del nuevo mundo, y vamos a empezar con la exposición de Descartes. Es con él cuando entramos propiamente en una filosofía autónoma que sabe que ella proviene autónomamente de la razón y que la autoconciencia es momento esencial de lo verdadero. Es aquí cuando podemos decir que nos encontramos en casa, y cuando, como el marino, después de un largo errar en el mar revuelto, podemos gritar '¡Tierra!'; Descartes es uno de esos hombres que empiezan todo otra vez desde el principio, y con él se inicia el pensamiento de la época moderna [...]. En este nuevo periodo el principio del pensamiento es el pensamiento que parte de sí mismo, que se toma a sí mismo por punto de partida; se trata de esa interioridad que hemos mostrado en relación con el cristianismo y que es el principio protestante. El principio general es ahora fijar la interioridad como tal y atenerse a la interioridad como tal [la *auto*conciencia, por tanto], el rechazar la exterioridad muerta y la autoridad, el tenerlas por no admisibles. Conforme a este principio de la interioridad, el pensamiento es ahora el pensamiento de por sí y para sí, es la cúspide más pura de lo interior, esa interioridad es lo que ahora queda ahí delante para sí misma y se erige ella en ella misma; y tal principio empieza con Descartes. Es el pensamiento libre para sí lo que ha de considerarse válido y ha de reconocerse; y ello sólo puede suceder mediante mi libre pensamiento en mí, pues sólo así puede ello acreditárseme. Y esto tiene además el sentido de que el pensamiento se vuelve asunto general, de modo que se convierte en principio para el mundo [para todo el mundo en general] y para los individuos que aquello que ha de considerarse válido, que aquello que haya de constatarse en el mundo, tiene el hombre que verlo mediante su propio pensamiento; todo aquello que deba considerarse fijo y sólido tie-

ne que venir acreditado mediante el pensamiento. Con lo cual entramos en lo que propiamente vuelve a ser otra vez filosofía desde la escuela neoplatónica"[43] (desde entonces hasta Descartes propiamente no habría habido filosofía).

3.2. *La versión kantiana de ello*

En la "Deducción de los conceptos puros de entendimiento, segunda sección" de la *Crítica de la razón pura*, este pensamiento que (en Lutero y Descartes, o sólo en Descartes) se toma a sí mismo por punto de partida en esa su interioridad, este pensamiento, digo, se erige efectivamente ante sí mismo como punto de referencia último, ya no susceptible de hacerse derivar de ningún otro. Voy a reseñar por de pronto lo esencial de ello, y tenga paciencia el lector, pues sólo más tarde lo utilizaré como ingrediente fundamental de mis conclusiones.

Se trata de lo que Kant llama la "unidad sintético-original de la apercepción": "El *Yo pienso* tiene que acompañar a todas mis representaciones; pues si no, se representaría en mí algo que no podría ser pensado, lo cual vendría a significar que la representación, o sería imposible, o por lo menos no sería nada para mí. Aquella representación que puede estar dada antes de todo pensamiento se llama *intuición*. Por tanto, todo lo diverso de la *intuición* guarda una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en el que esa diversidad se encuentra. Pero esta representación es un acto de espontaneidad, es decir, no puede considerarse perteneciente a la sensibilidad. La llamo la *apercepción pura*, [...] o también la *apercepción original*, porque es aquella autoconciencia que, al suscitar la representación *yo pienso*, la cual ha de poder acompañar a todas las demás y es una y la misma en toda conciencia, *no puede ser deducida de ninguna otra*. A la unidad de esa representación la llamo la unidad trascendental de la autoconciencia, a fin de designar la posibillidad de conocimiento a priori a partir de ella"[44]. La unidad que el *Yo pienso* funda es un acto de espontaneidad, es el autoproducto de la *libertad* trascendental misma.

Esta unidad trascendental de la apercepción, que es ya incondicionada y última, "es aquella mediante la que todo lo diverso, dado en una intuición, queda unificado en un concepto uno de un objeto, por eso se llama unidad objetiva, y debe distinguirse de la unidad subjetiva de la conciencia, que no es sino una determinación del sentido interno [...]"[45].

Y esta unidad de la apercepción se efectúa como enunciación, como juicio, o sólo se plasma en el enunciado, en el juicio: "Cuando examino con más exactitud la relación de conocimientos dados en cada juicio y, como perteneciente al entendimiento, la distingo de la relación conforme a las leyes de la imaginación reproductiva (la cual sólo tiene validez subjetiva), encuentro que un juicio no es otra cosa que la forma en que conocimientos dados quedan traídos a la unidad objetiva de la apercepción. Es lo que refleja la palabreja de relación *Es* en los juicios, que tiene la finalidad de distinguir la unidad objetiva de determinadas representaciones de la subjetiva"[46].
Y finalmente: "Aquella acción del entendimiento por la que lo diverso de representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) queda puesto bajo una apercepción es la función lógica de los juicios, o que representan los juicios. Por tanto, todo lo diverso, en cuanto es dado en una intuición empírica, viene determinado en lo que respecta a una de las funciones lógicas del juzgar, a saber: aquella por medio de la cual es traído a una conciencia en general. Ahora bien, las *categorías* no son otra cosa que estas funciones del juzgar en cuanto lo diverso de una intuición dada viene determinado respecto de ellas. Por tanto, lo diverso en una intuición está necesariamente bajo *categorías*".[47]

3.3. *El pensamiento moderno y Platón*

Pues bien, la idea de Hegel es que, cuando este pensamiento que, tomándose él a sí mismo por punto de partida, se erige ante sí mismo como tal base o como punto de partida (como conciencia incondicionada y última), cuando ese pensamiento, digo, trata de comprenderse, trata de darse alcance a sí mismo (y en ello consiste la *Fenomenología del espíritu*) también como un asunto general que se ha convertido en cosa de principio tanto para el mundo como para los individuos, cuando ello ocurre es cuando ese pensamiento se encuentra repitiendo aquellos motivos del pensamiento clásico griego, que sólo pueden, pues, entenderse a partir de Kant y, por cierto, como un darse alcance conceptualmente a sí mismo aquello que en Descartes y Kant sucede, en cuanto Descartes y Kant son representantes de lo que se convierte en estructura común de la conciencia que llamamos moderna.

Recurriendo a Kant, vamos a ver qué es lo que quiere decir Hegel cuando afirma que el modo como Platón entiende el pensamiento tenía que permanecer incomprendido hasta poder ser considerado desde Kant (o mejor: desde la Reforma, Descartes, y Kant, mejor aún: desde el cristianismo, la Reforma, Descartes y Kant), y también vamos a tratar de ver cómo y en qué sentido la determinación que de lo intelectual hacen Platón y Aristóteles, entendida desde donde debe entenderse, da en el centro de esa ultimidad del *Yo pienso*, que se convierte en destino de la historia moderna y de la conciencia moderna. Me parece que entender esto es entender la idea central de la *Fenomenología del espíritu*.

4. *El modo como Hegel toma por punto de partida a Kant: Uno y todo, ser y no-ser en Kant*

4.1. *Que la conciencia moderna, tal como su estructura se refleja en Kant, es para Hegel la "religión revelada" sabida hasta el final con base en "los cardos y espinas" de Platón*

No es Duns Scoto un santo de la devoción de Hegel, ni tampoco Pedro Lombardo, ni Santo Tomás de Aquino, a los que, junto con Scoto, Hegel liquida en seis páginas bajo el epígrafe "Exposición metódica de los conceptos doctrinales de la Iglesia" (los tres tomos de la edición de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel, que estoy siguiendo, tienen en total unas mil setecientas páginas).

Pero en la única página que dedica a Scoto, Hegel se hace eco de los "tremendos elogios" que Scoto había recibido. Como en el resto de los casos en que el autor no tiene para Hegel más interés, éste se limita a citar de una de las "historias de la filosofía" a las que se remite al principio de las lecciones, en este caso de la *historia critica philosophiae* de J. J. Brucker, de donde Hegel toma lo que dice, sin añadir ningún comentario a lo que cita, como queriendo quizá sugerir: bien, es una exageración, pero en algo de esto tendría que consistir el saber filosófico, tal como ese saber se busca a sí mismo.

Dice Brucker y Hegel cita: "Scoto penetró hasta tal punto en la filosofía, que era como si él mismo hubiera sido el inventor de ella si no se la hubiera encontrado ya ahí; su conocimiento de los misterios de la fe era tal,

que propiamente ni necesitó creerlos ni los creía, sino que los entendía; su conocimiento de los misterios de la Providencia era como si los hubiese penetrado"[48].

Quizá estos elogios que Hegel se limita a reseñar tengan un punto de comicidad, pero la germana gravedad y seriedad de Hegel también lo tienen a veces. Vamos a recurrir a aquella cuestión del ἓν καὶ πᾶν (del Uno y Todo), del ἓν διαφερόμενον ἑωυτῶι (del Uno diferenciándose de sí mismo) en la que Hölderlin, poéticamente, había introducido en Tubinga a sus amigos Schelling y Hegel[49], para ver que algo de lo contenido en ese exagerado elogio de Scoto es también lo que busca Hegel. Prometo al lector que por esta vía retornaremos al *Ich denke* de Kant, precisamente a través de Platón y Aristóteles, con lo cual desembocaremos entonces en lo que me parece que es la idea central de la *Fenomenología del espíritu.*

4.2. Aristóteles sobre Jenófanes y Parménides

En el libro primero de la *Metafísica* dice Aristóteles hablando de los eléatas que "Parménides parece tocar la cuestión del Uno κατὰ τὸν λόγον, es decir, *secundum rationem*, esto es, conforme al concepto, y Meliso, en cambio κατὰ τὴν ὕλην, *secundum materiam*, conforme a la materia o contenido. Pero fue Jenófanes el que, πρῶτος ἑνίσας, el que siendo el primero en poner unidad, o siendo el primero en afirmar la unidad, o habiendo sentado antes que éstos la doctrina del Uno (pues se dice que Parménides fue discípulo suyo), no aclaró nada ni parece haber tocado ninguna de ambas cosas, sino que habiendo dirigido la mirada al cielo todo, τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν, dice que lo Uno es Dios"[50].

Añade Aristóteles que de estos tres, "va a prescindir por completo de Melisos y Jenófanes, pues le parecen μικρὸν ἀγροικότεροι, un tanto paletos, algo bastos y agrestes. Parménides, en cambio, parece que habla viendo un poco más (μᾶλλον βλέπων), pues estimó que aparte de 'lo que es', no hay 'lo que no es' y, por tanto, piensa que 'lo que es' no es sino Uno [una sola cosa], [...] pero al verse obligado a atenerse a lo fenómenos, y al haber, por tanto, de suponer que lo que era, era Uno conforme al *logos*, es decir, era uno en lo que respecta a poder concebirlo, pero era múltiple conforme a la *aisthesis*, conforme a la sensación, conforme a lo que se toca y se ve [...]"[51], etc.

Pues bien, tomada así, a distancia, esta cuestión que describe aquí Aristóteles, una vez más, es también el problema de Hegel.

4.3. El esquema "Tesis, antítesis y síntesis". Que el Todo es Dios, y el cielo estrellado en Kant y en Platón

Si Jenófanes y Melisos resultan un tanto paletos y agrestes en lo que respecta a la cuestión de lo uno y lo múltiple, y a la cuestión del ser y el no-ser, no sucede lo mismo con Kant al analizar en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura*, tanto en lo que respecta a la materia como en lo que respecta a la forma, aquella operación del espíritu humano de "poner unidad", por el que éste levantándose al todo y viéndolo en su unidad, decide que el Uno es Dios.

El "libro segundo" de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* lleva por título "Las inferencias dialécticas de la razón pura", y tienes tres secciones, cuyos epígrafes son "Acerca de los paralogismos de la razón pura", "Acerca de las antinomias de la razón pura" y "El ideal de la razón pura". Me referiré a esta última sección.

A diferencia de Jenófanes, de aquel que, de forma algo agreste para el gusto de Aristóteles, fue el primero en poner filosóficamente unidad arribando a una teología, es decir, convirtiendo a lo Uno en Dios, Kant no introduce la noción del Uno que es el *theós* mirando al cielo que todo lo envuelve, sino introduciendo dos principios, que Kant llama "el principio de determinabilidad" y el "principio de determinación completa".

No es que Kant no mire al cielo en este asunto del Uno y Todo: "Dos cosas llenan el ánimo de respeto y temor [...]: el cielo estrellado por encima de mí y la ley moral dentro de mí [...] Lo primero tiene por punto de partida el propio lugar que ocupo en el mundo sensible y amplía las conexiones en las que me encuentro en él, las amplia, digo, hasta lo indefinidamente grande añadiendo mundos sobre mundos y sistemas sobre sistemas [...] Lo segundo comienza en mi *self* invisible, con mi personalidad, y me pone en un mundo, que es infinito, pero que sólo resulta rastreable para el entendimiento"[52].

No es que Kant, digo, no mire el cielo en este asunto del Uno y Todo infinito, que sí lo mira, sino que los mencionados principios desde los que va a abordar la cuestión los proyecta desde aquella invisible interioridad

del pensamiento a la que, por tener dicha interioridad esencialmente que ver con la libertad, también pertenece la ley moral.

Aconsejo al lector que durante la lectura de la *Fenomenología del espíritu* mantenga todo lo lejos que pueda el esquema de "tesis, antítesis, síntesis" y que no trate de embutir esta obra en tal esquema. Pero permítame el lector el recurrir a ese esquema[53] por un momento para decir que si en este asunto de mirar al cielo en lo tocante a la cuestión del Uno y Todo Jenófanes representa la *tesis*, entonces Kant representa la *antítesis*. Es decir, Kant toma en consideración esa *tesis* y le opone la *antítesis*, le opone la pura interioridad del pensamiento. Y es desde la pura interioridad moderna del pensamiento desde donde puramente habría de decidirse ahora la cuestión que también en la *tesis* se abordaba. Digo "habría de decidirse", porque ello sería la *síntesis*.

La *síntesis*, todavía incierta, habrá desde luego de representarla Hegel, como aún veremos. Pero teniendo esa *síntesis* que ver con la unidad del fuera y del dentro, con la diferencia de la autoconciencia respeto de sí misma, una diferencia ya no reductible, absoluta, que a la vez (si queremos síntesis) no habría de ser, sin embargo, diferencia ninguna[54], y siendo la autoconciencia *deseo*, tal síntesis habrá de consistir conjuntamente en puro *eros* y en puro ver, tal como ello sucesivamente se refleja en el capítulo IV, en el capítulo V (sobre la experiencia fáustica), en el capítulo VII (sobre el culmen de la representación religiosa) y en el capítulo VIII (sobre el saber absoluto) del presente libro.

Al principio de la exposición sobre Platón en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, no es casualidad (pues en Hegel no hay nada casual) que Hegel recoja un epigrama de Platón, también sobre la contemplación del cielo estrellado, que puede servirnos de esquema de lo que en Hegel va a ser dicha *síntesis*. Mirando a su amante Áster (astro) que contempla embelesado el cielo estrellado, Platón escribe: "Miras a los astros, mi Áster; en el cielo me quisiera convertir yo, para mirarte yo a ti con tantos ojos". Es lo finito, pero es lo finito que quiere ser un momento lo infinito del *Filebo*, pero sólo a fin de mirarse y ponerse en lo finito, que es donde infinitamente y con olvido de sí se tiene a sí mismo como ese infinito que propiamente es o quiere ser. Es decir, no interprete el lector el *Filebo* como una prédica en pro del menosprecio de lo infinito del placer, sino como una defensa de esta estructura de enamoramiento, de este enamorado "finitizarse" de lo infinito. Se trata del *dios deseado y desean-*

te de Juan Razón Jiménez, pues es Juan Razón Jiménez quien más se acerca aquí a los conceptos de Hegel "en escritura poética relijiosa"[55]. Es como el "rotar" de "l'Amor che mueve il sole e l'altre stelle", que es el verso final de la *Divina comedia* de Dante, un hito de la "representación religiosa", o de la "escritura poética relijiosa". Pero vayamos por partes.

4.4. *Uno y Todo en Kant*

4.4.1. *Determinabilidad y completa determinación*

Hemos dicho que para analizar la operación de *ἑνίζειν* (de poner unidad) que caracteriza al espíritu humano, Kant introduce la suposición de que el espíritu humano opera con dos principios, un "principio de determinabilidad" y un "principio de completa determinación" (los cuales dos principios representarían también, aunque del revés, algo así como una interpretación kantiana del *Filebo* de Platón, siempre en el sentido de Hegel; para obtener dicha interpretación, basta con que donde Platón dice *peras*, pongamos la noción kantiana de *Schranke*, límite).

El *principio de determinabilidad* es puramente lógico y se sigue del principio de no contradicción. Dice que todo concepto "está indeterminado respecto de lo que no está contenido en él, pero que es determinable respecto a ello en el sentido de que de cada dos predicados contradictoriamente contrapuestos, a cada concepto no puede convenirle sino uno de ellos"[56]. Este principio de determinabilidad no es sino una versión del principio de no contradicción; es, por tanto, un principio meramente lógico "que abstrae del contenido del conocimiento y sólo tiene a la vista su pura forma lógica"[57].

El otro principio, el principio de completa determinación, aunque es igualmente a priori, se refiere al contenido del conocimiento, a las cosas, y no sólo a la pura forma lógica del conocimiento[58]. Kant lo formula diciendo que "toda cosa, en lo que se refiere a su propia posibilidad, está sometida al *principio de completa determinación*, conforme al que de todos los posibles predicados de las cosas, en cuanto se comparan con sus contradictorios, tiene que convenirle uno"[59]. Y este principio, dice Kant, "no descansa simplemente en el principio de no contradicción, pues aparte de tener en cuenta la relación entre cada dos predicados contradicto-

rios, toma también en consideración la cosa en su relación con la posibilidad total, considerando esa posibilidad total como suma o *Inbegriff* de todos los predicados de las cosas en general, y, considerando esa posibilidad total como condición a priori, se representa a cada cosa, tal como esa cosa deriva o extrae su posibilidad de la participación que tiene en esa posibilidad total"[60]. Por tanto, el principio de completa determinación "es el principio de la síntesis de todos los predicados que han de constituir o habrían de constituir el concepto completo de una cosa, y no el principio de una representación analítica mediante uno de cada dos predicados contradictorios de una cosa, y ese principio contiene una presuposición trascendental, la de la materia para toda posibilidad, que ha de contener a priori los datos para la posibilidad de cada cosa"[61]. Así que "mediante el principio de completa determinación no solamente se comparan lógicamente predicados entre sí, sino que se compara trascendentalmente la cosa misma con la suma de todos los predicados posibles. Y, por tanto, ese principio viene a decir lo siguiente: para conocer completamente una cosa hay que conocer todo lo Posible, lo Posible todo, todo lo que es posible, para determinarla así, sea por vía de afirmación, sea por vía de negación. La completa determinación es, por tanto, un concepto que *in concreto* no podemos nunca exponerlo conforme a su totalidad y se funda, por tanto, en una idea que tiene su sede en la razón y que prescribe al entendimiento la regla de su uso completo"[62].
Y es mediante esta idea de completa determinación como queda introducida la noción de *omnitudo realitatis* (de omnitud de realidad): "Si, pues, a la completa determinación se le pone por base un sustrato trascendental que, por decirlo así, constituye la completa provisión de materia, ese sustrato no es otra cosa que la idea de un Todo de realidad (*omnitudo realitatis*)"[63]. Y así, todas las verdaderas negaciones, todo "no es" dicho de algo, no serían "sino límites o restricciones" [*Schranken*], "no pudiendo llamárselas de ese modo, si no se pusiese por base lo Ilimitado [lo *Unbeschränkte*)]"[64].
Así pues, como Lutero dice en su comentario al *Magnificat*, por parte de eso Ilimitado el acto de creación consiste en ocuparse del *no-ser;* en ocuparse primero del *no-ser* de lo absolutamente otro que él, que es *el no haber nada*, en ocuparse, por tanto, del *no-ser* absoluto de cada cosa; y segundo, en ocuparse también de lo que cada cosa no es en cuanto contradistinta de las demás cosas[65].

4.2.2. El ideal trascendental

Pues una vez obtenida esa noción de omnitud de realidad, se convierte en paso obvio el considerarla como determinando por completo a un solo ser, porque no cabe duda de que "mediante la completa posesión de toda realidad queda representado el concepto de una cosa como completamente determinado"[66]. Y entonces resulta que "el concepto de ese ser, el concepto de ese *ens realissimum*, es el concepto de un determinado ser, porque de todos los posibles predicados contrapuestos sólo puede encontrarse en su determinación uno, a saber: aquel que pertenece al ser *simpliciter* [y no a ningún no-ser]"[67]. Ese ser, así supuesto, "es, por tanto, un *ideal trascendental* que subyace en la completa determinación que encontramos en todo lo que existe, y que constituye la suprema y completa condición material de su posibilidad a la que debe reducirse todo pensamiento de los objetos en lo que respecta al contenido de éstos. Y es también el único ideal propiamente dicho del que es capaz la razón humana; pues sólo *en este único caso* un concepto en sí universal de una cosa se lo reconoce como completamente determinado por sí mismo y como representación de un individuo"[68]. Se lo reconoce como representación de un individuo, es decir, como representación de algo *indivisum in se et divisum a quolibet alio* (como algo indiviso en sí y separado de cualquier otro). Sólo que se diría que entonces ese *quodlibet alium*, ese "cualquier otro" ya no es nada, porque no hay nada más, porque aquel *ens realissimum* que nos representamos lo contiene entonces todo (con lo cual, al no quedar *divisum a quolibet alio*, tampoco sería ya uno; estamos, pues, rozando las dos hipótesis del *Parménides* de Platón). Y, sin embargo, entendemos este ideal como "el prototipo (*prototypon*) de todas las cosas, las cuales, en su totalidad, pueden considerarse como copias deficientes (*ectypa*), que toman del prototipo la materia para su propia posibilidad, y aun acercándose más o menos a él, quedan en todo momento infinitamente lejos de alcanzarlo" [69]. Pero en todo caso "toda la diversidad de las cosas no es sino una forma igualmente múltiple de limitar el concepto de realidad suprema, que es el sustrato que les es común [a todas las cosas], así como todas las figuras geométricas no son posibles sino como formas distintas de limitar el espacio infinito"[70]. Y así resulta "que ese objeto de su ideal, que sólo se encuentra en la razón, es también el ser originario (*ens originarium*), el cual no tiene a nin-

guno por encima de él. Es el ser supremo (el *ens summum*), y porque todo, todas las cosas, en cuanto condicionadas, están bajo él, es el ser de todos los seres (*ens entium*)"[71].

4.4.3. *El Uno y Todo y los demás entes*

Pero a lo que íbamos: por de pronto todo ello "no significa una relación objetiva de un objeto real con las demás cosas, sino una relación de la idea con conceptos y nos deja en la más completa incertidumbre o ignorancia acerca de la existencia de un ser de tan excepcionales prendas"[72]. Y Kant, que se endereza precisamente a esto último, como enseguida veremos, pasa por alto el problema con que la noción de este Uno-Todo empieza tropezando, a saber: el de que ese Uno no es el Uno que es, sino a condición de no ser cosa ninguna frente a la totalidad de las cosas, o el de que, como hemos dicho, no es el Uno que es sino a condición de no ser Uno sino la totalidad de las cosas, pero sin ser ninguna de ellas, o de ser un *divisum a quolibet alio*, pero de modo que ese *aliud* ya no es nada, y, por tanto, ese *Unum* no difiere propiamente de nada. Kant roza, pues, como digo, la aporética del *Parménides* de Platón, pero pasa de largo, pues se dirige a otro asunto.

Y así resulta que, por más que lo que acabamos de oír a Kant hubiera podido quizá sonar en sentido contrario, "la deducción de toda otra posibilidad a partir de este proto-ente, no puede considerarse una restricción o recorte de su realidad suprema y, por decirlo así, como una división de la misma; pues entonces ese proto-ser se consideraría como un simple agregado de seres deducidos, lo cual conforme a lo anterior (conforme a las determinaciones de *ens realissimum, ens originarium, ens summum, ens entium*) sería imposible, aun cuando hayamos empezado a representárnoslo así en un torpe bosquejo. Antes a la posibilidad de todas las cosas habría de subyacer la realidad suprema como un *fundamento*[73] y no como suma o *Inbegriff* y la diversidad de las primeras no descansaría en una restricción del ser originario sino que consistiría en un seguirse de él, un seguirse al que pertenecería, por tanto, nuestra completa sensibilidad, junto con toda realidad fenoménica, que, ciertamente, no puede pertenecer a la realidad del ser supremo como ingrediente"[74].

4.5. *La existencia del Uno y Todo, ser y no-ser en Kant*

4.5.1. *La negación*

Pero, como digo, Kant pasa por alto la problemática del *Parménides* de Platón, que lo dicho implica, porque va directamente a otra cosa, a la cuestión de la existencia o no existencia de ese *ens realissimum, ens originarium, ens summum, ens entium*. Pues si no hay tal ente, si ese ente es un invento, entonces toda la aporética del *Parménides* no es sino la aporética inherente a un invento conceptual que no se sostiene.

Pero para ello, aunque sólo sea de paso, tiene también que abordar la cuestión de la existencia y la no existencia, del ser y del no-ser, que es la temática de *El sofista* de Platón, la cual ya se ha ido también trasluciendo en lo que Kant dice sobre el "ideal trascendental", como reverso del concepto de éste.

Ya hemos visto que la entera determinación de algo existente implica que "para conocer por completo una cosa hay que conocer todo lo posible, y determinarla mediante todo eso posible, bien sea afirmando, bien sea negando. La completa determinación es, por ende, un concepto que nunca podemos exponer en concreto conforme a su totalidad, y se funda, por tanto, en una idea que tiene su sitio simplemente en la razón y que prescribe al entendimiento la regla de su uso completo"[75]. Y hemos visto también que, mediante ese todo de posibilidad objetiva, mediante ese todo de *Realität*, "nos representamos el concepto de una cosa en sí, como totalmente determinado" y este concepto de un *ens realissimum* es el concepto de un ser individual, porque de todos los predicados contrapuestos, "sólo se encuentra en su determinación uno, a saber: aquel que pertenece absolutamente al ser"[76]. Y hemos visto asimismo que ese *ens realissimum* es una especie de sustrato trascendental, subyacente a la idea de determinación completa de todo ente, es un substrato "que, por decirlo así, contiene la entera provisión de materia de la que se toman todos los predicados de las cosas, de modo que todas las *verdaderas negaciones* no son entonces sino límites de los que no se podría ni hablar si no se pusiese de antemano por base lo ilimitado, es decir, si no se pusiese por base el todo"[77]. Y estamos asimismo viendo cómo todo ello va esencialmente ligado a las nociones de afirmación y negación, de predicación, de enunciado. Es decir, si la cuestión del ser y del no-ser se convierte

para Kant en reverso de la cuestión del ideal trascendental, ello va ligado a su vez a las nociones de *κατάφασις* y *ἀπόφασις, de λόγος ἀποφαντικὸς*, de enunciado (y no olvide el lector que el *Yo pienso* de la apercepción trascendental iba también ligado a ello).

De ahí que, aunque Kant tenga razón al decir que no toda negación lógica implica una efectiva negación[78] en lo que se refiere a contenido, también es verdad que toda "verdadera negación", cuando se vuelve propiamente explícita, refleja que ya venía ligada al enunciado, es decir, que es también una "negación lógica", cosa que, por lo demás, va implicada ya en la idea misma de predicado: "Si consideramos todos los predicados posibles no de forma meramente lógica, sino de forma trascendental, esto es, en lo referente al contenido que puede pensarse en ellos, encontramos que mediante algunos de ellos se piensa un ser, y que mediante otros se piensa un no-ser. La negación lógica, que meramente se indica mediante la palabreja *No*, no se aplica propiamente nunca a un concepto sino sólo a la relación de un concepto con otro concepto en el juicio, y, por tanto, no puede bastar ni con mucho para designar un concepto en lo que respecta al contenido de ese concepto. Así, la expresión no-mortal no puede en absoluto dar a entender que por medio de ella se esté expresando un mero no-ser en el objeto, sino que deja intacto todo contenido. En cambio, una negación trascendental significa no-ser en sí mismo, al que se opone la afirmación trascendental, la cual es un algo cuyo concepto en sí mismo es ya un ser, y, por tanto, se llama realidad, pues sólo por ella (y hasta donde ella alcanza) son los objetos algo (son cosas), y la negación contrapuesta, en cambio, significa una mera falta, y cuando no se piensa sino sólo esa negación, esa negación significa la cancelación o supresión de la cosa"[79].

De esta idea de la negación, que, por supuesto, va ligada asimismo a la de enunciado, resulta, por tanto, que "nadie puede pensar determinadamente una negación sin poner por base la afirmación contrapuesta [...] Por tanto, todos los conceptos de negaciones son conceptos derivados y las realidades [las afirmaciones trascendentales] contienen los datos y, por decirlo así, la materia, o el contenido trascendental, en lo que respecta a la posibilidad o completa determinación de las cosas"[80].

Y de estas ideas de afirmación y negación casi se sigue que lo que hemos llamado ideal trascendental contiene, pues, "la condición material com-

pleta y suprema de posibilidad" de todo cuanto existe, "y a esa condición ha de reducirse, por tanto, el pensamiento de todo objeto en lo que respecta a su contenido"[81].

4.5.2. Una doble historia: la suposición de una cosa individual que es omnitud de realidad y la suposición de su necesaria existencia

Mediante los conceptos puros del entendimiento[82], mediante las *categorías*, sin que medien todas las condiciones de la sensibilidad, dice Kant, no puede representarse objeto alguno, porque faltan las condiciones de la realidad objetiva de ese objeto, y en esos conceptos puros no puede encontrarse otra cosa que la pura forma del pensamiento. Pero esos concepto puros pueden exponerse *in concreto* cuando se los aplica a los fenómenos, a lo que se nos da en la sensibilidad, pues en ellos tienen la materia para convertirse en concepto de la de experiencia, concepto de la experiencia que no es sino un concepto del entendimiento *in concreto*, y es así como las *categorías* cobran realidad objetiva.
Pero si las *categorías*, sin la mediación de las condiciones de la sensibilidad, quedan lejos de la realidad objetiva, más lejos aún de la realidad objetiva quedan las *ideas* tratadas en las dos primeras secciones de la "Dialéctica trascendental", las ideas de alma y mundo; pues no puede encontrarse fenómeno alguno, no puede encontrarse nada dado en la sensibilidad, en lo que esas ideas se dejasen exponer *in concreto*. Esas ideas de alma y mundo contienen una completud, a la que no alcanza y para la que no basta ningún conocimiento empírico, y con ellas la razón no tiene en mientes otra cosa que una unidad sistemática a la que trata de acercarse la unidad que empíricamente vaya resultando posible, pero sin alcanzarla jamás. Ni el mundo ni el alma son, pues, objetos, sino sólo tales proyecciones sistemáticas de unidad por parte de nuestra razón, la primera en lo que se refiere a la experiencia externa y la segunda a la interna.
Y más lejos aún de la realidad objetiva que las ideas de mundo y alma, dice Kant, parece estar lo que hemos llamado *ideal*, si por ideal se entiende la idea no solamente *in concreto*, sino *in individuo*, es decir, se entiende una cosa individual (a la que llamamos Dios) que sólo es determinable y que vendría completamente determinada por la idea, en nuestro caso la idea de *omnitud de realidad*[83]. Esa supuesta cosa individual completamente determinada por esa idea no tiene, pues, realidad

objetiva alguna: "El concepto de toda realidad es algo que la razón pone en la base de la determinación de las cosas, pero sin exigir que toda esa realidad venga objetivamente dada, ni mucho menos que constituya ella misma una cosa. Esta última no es sino *una pura invención*, por medio de la cual la diversidad de nuestra idea la resumimos y realizamos en un ideal, como si se tratase de un ser particular, para lo cual no tenemos facultad alguna, y ni siquiera la posibilidad de suponer tal hipótesis, pues todas las consecuencias que se siguen de ese ideal [que se siguen de suponer existente ese ideal] no afectan en absoluto a la completa determinación de las cosas, sólo para lo cual era necesaria aquella idea (de omnitud de realidad), y no tienen el menor influjo sobre ello"[84].

La hipostatización que hacemos de la suma o *Inbegriff* de toda realidad proviene, en resumen, de que "la unidad distributiva del empleo que del entendimiento hacemos en la experiencia la transformamos en la unidad colectiva de un todo de experiencia, y después este todo del fenómeno nos lo imaginamos siendo una cosa particular que contendría en sí toda realidad empírica, que después [...] lo fundimos con el concepto de una cosa que estaría en la cúspide de la posibilidad de todas las cosas, para cuya completa determinación nos proporcionaría las condiciones reales"[85]. La omnitud colectiva de realidad, convertida en *ens realissimum, ens summum, ens originarium, ens entium*, no tiene, pues, realidad objetiva alguna.

Pero lo dicho sólo puede ser la mitad de la historia. Esta historia del ideal trascendental ha de tener otra mitad, que además constituye la razón de que tal hipostatización se produzca, de que la obnubilación que representa esa apariencia de realidad objetiva casi se imponga por sí sola.

Cualquier objeto de la experiencia puede ser pensado como no existiendo. Por tanto, su estar ahí, su existencia, consiste en una negación de esa negación posible o pensable. Como hemos visto, toda verdadera negación es un concepto derivado, y, por tanto, también habrá de ser un concepto derivado la negación de esa negación posible, esto es, habrá de ser un concepto derivado el porqué, la razón por la que un objeto de la experiencia se da en vez de no darse, de forma que la serie de tales negaciones de negaciones implica en último término la suposición del *ens originarium* pensado como necesario, es decir, de un ente, la negación de cuya posible negación sería él mismo, esto es, de un ente cuya negación no es en definitiva lógicamente posible[86]: "Si algo, lo que sea, existe, en-

tonces hay que admitir también que existe algo necesario. Pues lo contingente, lo que también podría no ser, sólo existe a condición de otro como causa suya, y de ésta puede inferirse lo mismo hasta que se llegue a una causa que no sea contingente y que precisamente por eso exista necesariamente, sin condición. Éste es el argumento en que la razón basa su progreso hacia el ente originario"[87].

Ese progreso hacia el *ente originario* lo efectúa la razón fundamentalmente por dos vías. En una pone por base "experiencia determinada" y las peculiares características del mundo de los sentidos, conocido mediante esa experiencia, y se eleva mediante las leyes de la causalidad hasta una causa suprema fuera del mundo (argumento del orden del mundo)[88]. Y en la otra vía la razón pone por base "experiencia sólo indeterminada", elevándose a partir de ella, mediante las mismas leyes de la causalidad, a un necesario *ente originario* fuera de todo lo condicionado del mundo (argumento cosmológico)[89].

Pero en ambos casos (ésta es la idea de Kant), el que tenga que existir algo absolutamente necesario es algo que la razón da por hecho, y, cuando la razón trata de dar cuenta de esta suposición de la que en definitiva penden por entero las dos vías anteriores, lo que la razón hace es buscar entre todos los conceptos de las cosas posibles, hasta encontrar aquel que no sólo no tenga en sí nada que contradiga a esa necesidad, sino que implique esa absoluta necesidad. Y la razón supone haber encontrado el concepto de ese ente precisamente en aquel *ens realissimum* que la razón no tenía más remedio que poner por base, al suponer que cada cosa es (de forma completamente determinada) aquello que es, y no otra cosa ninguna. Es decir, la razón supone haber encontrado el concepto de ese ente en aquel ente que coincidía con esta suposición, que era equivalente a ella. Se trata del "argumento ontológico", que es una tercera vía, de la que por entero dependen las dos anteriores, que, por tanto, no se sostienen sin ella.

Pues el "argumento ontológico" parte de la suposición de aquella omnitud de realidad *in individuo*, es decir, de aquel ente más grande que el cual nada puede ya concebirse. Y de esa suposición concluye que ese ente necesariamente existe. Pues si supusiésemos que no existe, entonces el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse no sería (en contra de lo supuesto) el ente más grande que el cual nada podría ya concebirse, pues cabría concebir otro más grande que él, el existente. Y si

para salir del paso, dijésemos que efectivamente el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse tiene que pensarse como existente, pero que esa existencia es *sólo pensada*, entonces no habríamos adelantado nada. Pues si su existencia fuera sólo pensada, entonces el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, no sería (contra lo supuesto) el ente más grande que el cual nada puede ya concebirse, pues cabría pensar otro mayor que él, a saber: aquel que, aparte de existencia pensada, tuviese existencia real. Hecha, pues, la suposición del *ens realissimum*, o admitida, como quiere Leibniz, la posibilidad del *ens realissimum*, nos vemos obligados a afirmar (so pena de contradicción) que ese ente existe *et in intellectu et in re*[90], tanto en nuestra mente como en la realidad. La hipostatización de la omnitud de realidad en un individuo existente sería, por tanto, bastante más que una hipostatización. Sería la suposición de la existencia de un ente que ni conceptualmente ni en la realidad cabría concebir que no existiese, siendo lo uno lo mismo que lo otro.

4.5.3. Que la existencia no es un predicado; el ser, el no-ser y la experiencia de la conciencia

Pero al argumentar así, se está suponiendo que "existente" en el enunciado "Dios existe" o *ser* en el sentido de existencia, tal como puede emplearse en el enunciado "Dios es", son predicados reales. Es como si el enunciado "Los unicornios existen" lo entendiésemos en el sentido de que primero tenemos a los unicornios con la totalidad de las propiedades que les convienen y después fuésemos a ver si, aparte de todas esas propiedades, los unicornios tienen además la propiedad de ser existentes. Y si resulta que existen, si son existentes, los unicornios tienen una propiedad más, aparte de todas las demás propiedades, tienen más realidad, tienen un elemento de realidad más, del que carecerían si fueran no existentes, es decir, del que carecerían si no hubiera unicornios.
Kant fue el primer en decir que esta manera de considerar el enunciado "Los unicornios existen" es absurda[91]. Ni "existente", ni *ser* (tomado en el sentido de existencia) son predicados *reales*, predicados que añadan contenido objetivo a aquello de lo que se predican. Cuando decimos que "los unicornios existen" no estamos predicando de los unicornios propiedad

alguna, sino que, supuestas las propiedades que definen un unicornio, supuesto el todo de realidad de que supuestamente consta un unicornio, supuesta la descripción que de un unicornio da el diccionario, estamos diciendo que "en el mundo existen cosas tales, a las que les conviene ese conjunto de propiedades", es decir, "que en el mundo existen cosas que responden a la descripción de unicornio", que "en el mundo existen cosas que son unicornios". La existencia no es un predicado, sino que la existencia es lo que Kant llama "posición de la cosa" y lo que llamamos un *cuantor lógico* (otro asunto es cómo haya que hacer la "ontología" de este cuantor), sin que a la cosa se le añada el menor elemento más de realidad: "Manifiestamente, *ser* no es ningún predicado real, es decir, no es el concepto de algo que pudiera añadirse al concepto de una cosa. Es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en ella. En su uso lógico, ser es simplemente la cópula de un juicio. El enunciado 'Dios es todopoderoso' contiene dos conceptos que tienen su objeto [dos términos que tienen su referente]: *Dios* y la *omnipotencia*; la palabreja 'es' no añade ningún predicado más sino sólo aquello que el predicado establece o sienta en relación con el sujeto. Pero si ahora tomo al sujeto (Dios) con todos sus predicados (entre los que se incluye la omnipotencia), y digo: 'Dios es', o 'Hay un Dios', entonces no estoy añadiendo predicado alguno al concepto de Dios, sino que sólo estoy poniendo el sujeto en sí con todos sus predicados, y, por cierto, al objeto en relación con mi concepto (de ese objeto). Ambos tienen que contener lo mismo [...] Y así lo real no contiene más que lo meramente posible. Cien taleros reales no contienen ni lo más mínimo más que cien taleros posibles. Pues como éstos significan el concepto y aquéllos el objeto y su posición en sí mismo, en caso de que el objeto contuviese más que el concepto, mi concepto no expresaría todo el objeto, y no sería un concepto adecuado de él"[92]. La existencia no añade nada a los ingredientes del objeto "pues si no, no existiría lo mismo, sino que existiría más que lo que yo había pensado en el concepto y entonces yo no podría decir que existe el objeto de mi concepto"[93].

Pero lo importante es que, en contra de lo que se supone en el "argumento ontológico", eso significa que en lo que se refiere a existencia, "el objeto no está meramente contenido analíticamente en mi concepto, sino que se añade sintéticamente a él". La existencia no puede estar nun-

ca contenida en el concepto, sino que "mediante el concepto el objeto no hace sino quedar pensado como concordante con las condiciones universales de un conocimiento empírico posible y mediante la existencia el objeto es pensado como estando contenido en el contexto de la experiencia completa (*gesamte Erfahrung*)"[94].

Pero si esto es así, se viene abajo la estructura del "argumento ontológico", es decir, se viene abajo la conexión analítica que en el "argumento ontológico" se establece entre la idea de un ente necesario y la idea de que el concepto de ese ente necesario sería el de aquella "omnitud de realidad" implicada por el principio de completa determinabilidad, implicada por la suposición de que todo ente es una existencia completamente determinada en lo que respecta al concepto que en el límite podríamos hacernos de él.

No es, pues, posible ni el tipo de teología racional ligado a la primera vía y a la segunda vía, ni tampoco la "ontoteología", es decir, aquella forma de teología "que cree poder conocer la existencia de ese ser supremo por meros conceptos sin ayudarse de la menor experiencia"[95], la cual va particularmente ligada a la teoría del ente como tal, a la ontología, en cuanto cada ente se supone ser un *aliquid*, un algo enteramente determinado, una cosa que no es ninguna otra cosa.

Y así la conclusión de Kant respecto a esto es que "todos los intentos de un uso meramente especulativo de la razón en lo que respecta a la teología son totalmente infructuosos y que por su propia estructura interna son nulos y han de quedarse en nada, y que, por tanto, los principios del uso natural de la razón no conducen en absoluto a ninguna teología si no se ponen por base principios morales, no pudiendo, en consecuencia, haber ninguna teología de la razón especulativa"[96].

Por tanto, aunque Kant no excluya que en cierto modo puede haber teología en forma de postulados de la razón práctica, para el uso especulativo de la razón el ser supremo se queda en un simple ideal, "en un concepto que cierra y corona la totalidad del conocimiento humano, pero cuya realidad objetiva no se puede probar por esta vía, aunque tampoco pueda refutarse"[97].

4.5.4. El también poder-no-ser del Absoluto, o Dios pensando como un hombre

Y mirando las cosas desde lo que hemos llamado la segunda parte de la historia de toda esta cuestión, Kant concluye diciendo que toda la tarea del ideal trascendental consiste, o bien en buscarle a la necesidad absoluta un concepto, que es lo que hacen el argumento basado en el orden del mundo y el "argumento cosmológico" buscando a su vez en definitiva apoyo en el "argumento ontológico", o bien en encontrarle al concepto de alguna cosa la nota de necesidad absoluta en lo que se refiere a la existencia de esa cosa, y eso es lo que hace directamente el "argumento ontológico". Y como ambas cosas vienen a solaparse por completo si es que no son la misma cosa, resulta "que, si se puede lo uno, tiene que poderse también lo otro; pues como absolutamente necesario sólo reconoce la razón aquello que es necesario por ser el propio concepto de ello"[98]. Pero ambas cosas, es decir, tanto el camino que emprende el argumento del orden del mundo y el "argumento cosmológico", como el camino que emprende el "argumento ontológico", que en definitiva son el mismo argumento, "superan por completo todos los esfuerzos, incluso los más extremos, de dar satisfacción a nuestro entendimiento en este punto, y también todos los intentos de tranquilizarlo en lo que respecta a esa su incapacidad"[99].

Y no se lo puede tranquilizar porque resulta que esa imposibilidad de encontrar un concepto de algo del que se siga la absoluta necesidad de la existencia de ese algo, es decir, esa absoluta necesidad de la que necesitamos, pero que se queda sin soporte y sin concepto, esa "absoluta necesidad, digo, que tan imprescindiblemente necesitamos como portador de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana. Incluso la eternidad, por más que nos cause escalofrío la grandeza y sublimidad con las que logra pintárnosla un Haller, está muy lejos de causar en el ánimo esa impresión de vértigo; pues, por decirlo así, la eternidad no hace sino medir la duración de las cosas, pero no es la portadora de ellas. Uno no puede sacudirse la siguiente idea, pero en realidad tampoco puede soportarla, la idea, digo, de que un ser que nos representásemos como el más grande entre todos los posibles se dijese a sí mismo: yo soy de eternidad a eternidad, fuera de mí no hay nada, sino sólo lo que es algo por mi propia voluntad (lo que yo he creado), pero ¿de dónde vengo yo? Aquí

todo se hunde bajo nuestros pies y tanto la mayor perfección como la más pequeña quedan en el aire sin apoyo *ante la razón especulativa* a la que nada cuesta hacer desaparecer tanto lo uno como lo otro sin el menor impedimento"[100].

5. *La "razón especulativa" como no-ser del Absoluto; introducción a la* Fenomenología del espíritu *en siete puntos*

5.1. *Dios hecho hombre*

Y ese abismo como el que la razón humana moderna se descubre es lo que Hegel trata de conceptuar. La idea de Hegel es que es precisamente en esa *razón especulativa* ante la que el Absoluto se viene abajo, donde se encierra propiamente el Absoluto. El Absoluto no es sustancia, sino sujeto. El Absoluto no es aquella *omnitud* de realidad *in individuo* que la razón especulativa considera, sino precisamente esa razón especulativa que acaba consistiendo en la negación de aquella omnitud, o que acaba encontrándose como siendo el resultado de la negación de aquella omnitud. Esa razón es el radical Ser-otro del Absoluto en que el Absoluto se es sí mismo, se es autoconciencia, se hace autoconciencia. Conceptualmente estamos así en el terreno del *Parménides*, *El sofista*, el *Teeteto* y el *Filebo* de Platón, que viene también sugerido por la *representación* religiosa cristiana de la encarnación.

Es decir, la idea de Hegel es que, aun sin saberlo y pese a dedicarse a buscar salidas a la teología por la vía de postulados de la razón práctica (a los que Hegel da la espalda "con asco", cap. VI, C, a, b), Kant ha dado aquí en el centro de tres cosas a la vez. *Primero*, en el centro de la representación cristiana de Dios haciéndose hombre, del Absoluto haciéndose autoconciencia. *Segundo*, en el centro de la idea aristotélica de la sujetualidad como negatividad referida a sí misma, junto con la idea de Platón de existencia del no-ser. Y *tercero*, en el centro del *Yo pienso* moderno, que consecuentemente sólo puede dar alcance a su carácter incondicionado, si se entiende como lo *primero* trayéndose a concepto con base en lo *segundo*. En esa "razón especulativa" se encierran por lo demás metafísica y teología, razón teórica y razón práctica, pues el acto de espontaneidad en que se basa la representación del *Yo pienso* es lo mismo que aquel abis-

mo de la libertad que el Kant de la razón práctica ha de poner asimismo por base.

Y en esto consiste la *Fenomenología del espíritu*. El Hegel de la *Fenomenología del espíritu* es el Kant de la "Dialéctica trascendental", tomado en el centro de ésta y entendiendo adecuadamente ese centro, es decir, conceptuándolo de forma consecuente. Y porque la conceptuación es inverosímil, el texto resulta increíble. Una buena lectura de la *Fenomenología del espíritu* creo que debe de consistir en exponerse sin prejuicios a esa sorpresa ("dejarse poner cabeza abajo"), a ver qué pasa.

Y lo primero que acabamos de oír a Kant, insisto, es para Hegel precisamente la *representación* central de la "religión revelada", convertida en concepto; es Dios o el Absoluto no pudiendo verse en definitiva sino como hombre y, por tanto, es la propia razón especulativa convertida en ese Absoluto, que aparece en el texto de Kant, que se borra él mismo en forma de esa razón. Hay un punto muy insistente en Hegel y es que si la "razón especulativa" de la última cita de Kant, que se encuentra siendo un abismo para sí misma, es una razón finita, se trata de un Incondicionado (y, por tanto, de un infinito) que se ha vuelto finito, es decir, se trata de aquella actividad de autodeterminación, se trata de aquella negatividad referida a sí misma de la idea de sujetualidad de Aristóteles, conforme a la que Hegel interpreta el movimiento de las nociones abstractas del *Parménides*, el *Teeteto*, *El sofista* y el *Filebo* de Platón. Mediante esas nociones y conforme a aquella idea de sujetualidad, la "razón especulativa" moderna que arriba a sí misma en Kant puede ser entendida como la representación cristiana traída a concepto.

5.2. *La* energeia *de Aristóteles y el no-ser de Platón; el no-ser del Absoluto*

Entro en un *segundo* punto que es igualmente importante. Pues el no-ser *del* Absoluto, a que llega Kant en el mencionado pasaje, parece invitar a que se lo entienda en forma de un *genitivo objetivo*, es decir, a que se lo entienda como el no-ser aplicado al Absoluto que sigue a ese no-ser, esto es, como el no-ser que versa sobre el Absoluto precedido de la preposición. Pero no es sólo eso. Piénselo el lector en el sentido de un *genitivo subjetivo*, es decir, como el no-ser en que el Absoluto consiste,

como la negatividad en que el Absoluto consiste, como la *heterotes* absoluta en que el Ser absoluto consiste, como lo absoluto Otro de sí en que el Absoluto consiste. El lector tendrá entonces la "razón especulativa" en el carácter incondicionado, en el carácter absoluto de ésta. La razón especulativa da consigo como un pensamiento que en el estar él suponiendo su también-poder-no-ser, es decir, en su consistir en negatividad, en el estar él barajando incluso la posibilidad de su absoluta negación, se está poniendo absolutamente, esto es, se está poniendo sin sujetarse ya a ninguna ulterior condición más.

O viéndolo por otro lado: se trata de la experiencia cartesiana[101]. *Cogito sum, pienso soy*, y, por cierto, absolutamente. Precisamente en el negarse a sí mismo absolutamente, precisamente en el tratar de borrarse a sí mismo radicalmente, el pensamiento da consigo como poniéndose absolutamente, es decir, da consigo como poniéndose sin ninguna condición previa. Al barajar la posibilidad de su no-ser, da consigo como accidente de sí mismo, como accidente de su necesaria existencia.

La necesaria existencia no es ingrediente que se siga analíticamente del concepto que el pensamiento se hace de sí mismo, sino que es la estructura misma de ese concepto en el consistir ese concepto en su otro, o en el estar consistiendo el pensamiento en la absoluta negación de todo y también de sí, sin la cual posible negación no hay realmente pensamiento en puridad. El pensamiento no lo es sin ser existencia, y no es existencia sin ser la negación de ella (y si en ello el lector incluye la propia negación de la existencia de su pensamiento, ahí está él negándola, y, por tanto existiendo). Negándola y quedándose simplemente consigo es como el pensamiento es la inmediatez en que la existencia consiste. Cuando con el pensamiento tacho el mundo todo, y también me tacho a mí mismo allí estoy necesariamente yo tachando, renacido de la radical tachadura en la inmediatez de esa mi simple existencia abstracta.

O también: pienso en el puro ser, en el ser en puridad, en el ser sin nada más, y ello no resulta ser sino abstracción, es decir, ello no resulta ser sino pensamiento, es decir, lo contrario de lo que yo propiamente quería decir con puro ser, con ser en puridad, con ser y nada más. Ahora bien el pensamiento en su simple quedar cabe sí mismo: he ahí el puro ser, el ser en puridad, el ser y nada más. Tenemos por tanto que (conforme a esto segundo) el ser no es sino lo que (conforme a lo primero) era el no ser. Y que lo que (conforme a lo primero) era el no-ser, es (conforme a lo segundo) el ser. Bien mirado, ser y no-ser son lo mismo. Si el lector

dice no-ser, eso no es sino pura abstracción, el pensamiento ya sin más en su simple ser cabe sí mismo, ser en puridad. Ser y no-ser son, una vez más, lo mismo. Y lo son porque, conforme a lo dicho, el pensamiento no es la simplicidad que es sino porque consiste en lo simplemente otro de sí, y no es lo simplemente otro de sí sin consistir en la simplicidad que es, sin ninguna ulterior condición a la que ser o pensamiento puedan ya reducirse.

Y llegados aquí, no estaríamos muy lejos de poder decir que ello es así porque *ser* es Yo y *no-ser* es Yo. Es decir, porque Yo no es sino en la forma de "yo =yo", es decir, el Yo sólo lo es siendo a la vez el ser-otro de sí, el no-ser de sí mismo, en una irreductible diferencia de sí que no es ninguna. Es la actividad del ser sí-mismo en lo irreductiblemente otro de sí, es el serse mediante el consistir en la negación o en el ser-otro de aquello que se es. Nada tiene, pues, de extraño que aquel Uno-Todo, que era la omnitud de realidad, pero que no era ninguna cosa particular, pero que sí era toda cosa, que era en definitiva ser en puridad (aunque, eso sí, visto en su carácter de fuente de todo ser), resulte trocarse en ultimidad del *Yo pienso*.

El lector tiene que hacer frente a lo irritante de que, en este elemento de conceptos platónicos, el "argumento ontológico", después de su destrucción kantiana, se nos convierta en la inverosímil consecuencia de lo que no es sino una trivialidad, a saber: de que del no-ser no se sigue absolutamente nada, y de que, por cierto, ello es necesariamente así. Pues el inverosímil Platón del *Parménides* y de *El sofista* nos haría entonces la siguiente pregunta: ¿con no-ser quieres decir lo absolutamente otro que el ser? Responderíamos: sí. Y Platón nos volvería a preguntar: ¿luego estás diciendo que hay ser-otro, es decir, que el ser-otro es? De mala gana tendríamos que responder: sí. Y Platón volvería a replicarnos: luego si hay ser-otro, si el ser-otro es, y el no-ser es ser-otro que el ser, la conclusión es que el ser es otro que sí mismo, es otro que el ser, es no-ser. Hegel, que, asistiendo a esta nuestra conversación con Platón, nos habría visto ya cara de no saber bien si sentirnos sumidos en la desesperación o simplemente pasar a considerar el *Parménides* y *El sofista* de Platón una tontería, nos echaría una mano diciéndonos a su vez: ni se desespere usted, ni lo que ha oído usted es una tontería, simplemente se trata de la estructura del Yo en el carácter absoluto de éste (pues allende el ser y el ser-otro no hay ciertamente nada más), del *cogito* de Descartes y del

Ich denke[102] de Kant en el carácter de incondicionalidad y ultimidad que ofrecen, de la conciencia moderna que mediante la negación del Absoluto que era y no era, que era Uno y Todo y que no era nada en concreto; se amanece a sí misma como el Absoluto que ella es (como el absoluto ser-otro del Absoluto del que ella es la negación), siendo, por tanto, un Incondicionado que resulta ser autoconciencia. No en conceptos, pero sí en representaciones, la religión ya sabía mucho de esto. La conciencia moderna es aquel Absoluto antiguo que, reparando en sí (pues eso significa *Erinnerung*) resulta ser el sujeto moderno, como muy bien venía sugerido ya por la representación cristiana del Absoluto. O como ocurre en el epigrama de Platón, es mirando al para-sí que mira al cielo, donde el cielo querría tener sus astros, donde el cielo querría mirarse y tenerse a sí mismo.

5.3. *De cómo el culmen de la Dialéctica trascendental y el principio de la Analítica trascendental son, en resumen, lo mismo*

El *tercer* punto es la conclusión de los dos anteriores. Y es que si la interpretación que con base en Hegel podemos hacer de ese pasaje de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant es aceptable (y el lector la verá muchas veces repetida en el presente libro), resulta que lo que es el punto culminante de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* (porque sin duda alguna este pasaje lo es) coincide con el punto, no ya culminante, sino con el punto del que cuelga toda la "Analítica trascendental", y por tanto, toda la *Crítica de la razón pura*, coincide con el *Yo pienso* de la *unidad sintético-originaria de la apercepción*.
Por tanto, podemos entender que lo que, a juicio de Hegel, ocurre en este pasaje de la "Dialéctica trascendental" es que en él se haría explícito lo que en aquel pasaje de la "Analítica trascendental" quedaba asimismo a la vista, pero no quedaba dicho, y lo que desde el principio el pensamiento moderno, tanto en su versión racionalista, como en su versión empirista, estaba implicando. Tanto en el racionalismo, como en el empirismo, así como en el escepticismo y en el idealismo modernos, el *Yo* se pone en su carácter de incondicionado (también en el empirismo y escepticismo se pone incluso como quedando mucho más allá de sí y decidiendo sobre su propia nihilidad[103]), pero sin dar razón de ese su ca-

rácter absoluto, sin hacerse concepto de ello. La *Fenomenología del espíritu* contiene la fundamentación que la ultimidad de la conciencia moderna significada en el mencionado pasaje de la "Analítica" recibe en la negación del Absoluto efectuada en la "Dialéctica" como siendo ambas cosas la misma, como siendo ambas cosas el Absoluto devenido sujeto.
Si entendemos que el *cogito sum* de Descartes y el *Ich denke* de Kant reflejan lo que la conciencia moderna es, entonces resulta que lo que estamos indicando es cómo son posibles las estructuras de la conciencia moderna, tal como éstas se reflejan en las *meditationes de prima philosophia* de Descartes y en la *Crítica de la razón pura*, en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio* de Kant, o en la "Doctrina de la ciencia" de Fichte, que se reflejan, pero que no se hacen concepto de sí mismas.
Kant no logra pensar conjuntamente el carácter absoluto del *Yo pienso* y el no-ser del Absoluto. En Kant, como hemos visto, ambos ingredientes quedan disociados en el *Yo pienso* de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento", del que cuelga toda la *Crítica de la razón pura*, por un lado, y en el No-ser del "Ideal trascendental" de la "Dialéctica trascendental", que sirve de cierre a la *Crítica de la razón pura*, por otro. Kant tampoco logra pensar conjuntamente la espontaneidad del *Yo pienso* y la libertad de la voluntad, ni tampoco logra pensar como *telos* la negatividad referida a sí misma del *Yo pienso* o de la libertad. Y ni Fichte ni los comentaristas de Fichte[104] logran dar conceptualmente alcance al carácter de incondicionalidad que desde el principio la autoconciencia empieza exhibiendo.
Descartes, por su parte, para fundar el carácter de punto arquimédico que conviene al *cogito* y poner a éste por base, ha de recurrir en la *meditatio quinta* al argumento ontológico que Kant desmonta, después de que en la *meditatio tertia* (donde se aborda en definitiva la problemática del *Filebo*) haya tenido que poner en dos sitios distintos el ingrediente de finitud y el ingrediente infinitud que competen ambos al carácter absoluto del *cogito*.

5.4. Que el serse la conciencia moderna su ser absoluto significa la conciencia moderna como destino de toda esencialidad y de toda realidad; el terror y el vértigo de la libertad moderna; el mal radical; la inversión de la enunciación última y el pensamiento del enigma

Este quedarse ahí delante a sí mismo el pensamiento como no-ser del Absoluto en el lugar del Absoluto es la libertad moderna, el saberse en definitiva la conciencia moderna destino de toda esencialidad y de toda realidad. Es otro tema fundamental en Hegel. El no-ser del Absoluto, la negatividad referida a sí misma que ahí se tiene delante a sí misma allende toda condición, es decir, en su carácter absoluto; ese ser-otro del Absoluto, en que el Absoluto consiste o se consiste, es efectivamente (lo mismo que ya sucedía en la Cábala judía) la *libertad absoluta moderna* en su propio terror y vértigo. Es la libertad moderna que arremete con todo y para la que no queda nada en pie, sino ella misma, que en todo otro no se ve sino a ella misma o el lugar donde ponerse a sí misma. Es, por tanto, la libertad que siendo universalidad es a la vez de forma simultánea y constitutiva la negación de (el dejar detrás) cualquier esencialidad o en-sí u objetividad y, por tanto, es la opción por la máxima de no universalizabilidad de las máximas, es decir, una libertad que se mueve siempre al borde (y, por cierto, absolutamente) del "mal radical", porque ya ella misma es precisamente ese "mal radical". "Estado de derecho", "voluntad general" y "razón comunicativa" son los principios de una organización moderna de la libertad, que sólo podrá articularse al borde de la catástrofe moral y haciendo frente a la experiencia de la catástrofe moral, digiriendo aquello que (sin posibilidad de aplazarlo a ningún juicio en el más-allá) simple y absolutamente no debe ser.

El tenerse ahí delante la libertad absoluta en su propio terror y vértigo significa que, si bien la "razón especulativa" se descubre como el no-ser del Absoluto y, por tanto, puede decir que "el ser absoluto es el Yo" o que "el ser absoluto soy yo", también es verdad exactamente lo inverso: que "yo soy el ser Absoluto", es decir, que yo soy lo absolutamente otro de mí, la absoluta diferencia respecto de mí mismo, que no es diferencia ninguna[105], el completo enigma en que consisto y cuyo pensamiento soy[106]. El Uno y Todo no resulta ser sino Yo, pero yo no me he dado alcance, no me tengo ahí delante en mi genuino presente, si no es precisamente como la específica experiencia del no-ser de ese Uno y Todo, de no-ser

ese Uno y Todo, en cuyo carácter Incondicionado, en cuya razón, sin embargo, consisto. Es decir, la libertad moderna, en su carácter absoluto (dejando, por tanto, detrás cualquier otra sustancia, que pudiera otorgarle sentido, y llevándose sistemáticamente por delante cualquier sustancia) no resulta ser sino accidente del propio enigma que ella se es para sí, del enigma del que ella se es pensamiento y concepto. Como dice Hegel en un momento, la propia autocerteza de la conciencia moderna (el quedar ésta, quiera o no quiera, en el lugar de lo Incondicionado) es para esa conciencia su propio Ser absoluto, no resultando ella consistir sino en lo absolutamente Otro de sí misma como conciencia finita, momento desapareciente de su propia infinitud.

Pues si el Ser absoluto no es sino Yo, resulta que en definitiva y de verdad Yo he dejado de ser predicado y me he convertido en sujeto. Pero es precisamente cuando el Yo deja de ser predicado y se convierte en sujeto, y decimos que el Yo es el ser absoluto, es entonces, digo, cuando nos damos cuenta de hasta qué punto el Yo no es sino el predicado de lo impenetrable absoluto en que consiste, y de lo que se sabe accidente; accidente, pues, de sí y no ya de ninguna otra sustancia. Eso impenetrable soy Yo, ese absoluto soy Yo, el ser Absoluto es el Yo. La libertad moderna se sabe accidente, no de ninguna sustancia, sino de ella misma: el valiente moderno lo sabe muy bien.

5.5. *Que lo mismo es el pensamiento que el ser*

Para fijar mejor todo lo dicho podemos recurrir a un motivo muy insistente de Hegel, y muy clásico.

Con Parménides podemos decir que *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι,*[107] que lo mismo es el pensamiento que el ser. Pero ello en el sentido de que el pensamiento del Absoluto (pues como absoluto piensa Parménides el ser)[108] es el pensamiento del Absoluto; es decir, en el sentido de que el pensamiento que tiene por objeto el Absoluto es lo mismo que el Ser, es decir, es lo mismo que el pensamiento que tiene por protagonista al Absoluto, esto es, resulta ser lo mismo que el pensamiento en que el ser Absoluto consiste.

Ya Aristóteles en el libro XII de la *Metafísica* [109] dijo exactamente esto, anticipando a Descartes y a Kant, hablando ciertamente con más precisión

que ambos, pero sin aclararse en definitiva acerca de esto al poner lo Absoluto como un ente más al lado de las cosas inorgánicas, las plantas, los animales y los hombres. Es decir, en el libro XII de la *Metafísica*, Aristóteles, según Hegel, da en el centro de lo que es la conciencia moderna, pero lo yerra inmediatamente otra vez. Aristóteles era antiguo. Aristóteles querría pensar el Absoluto como un Absoluto pensante, pero el Absoluto de Aristóteles acaba siendo sólo un Absoluto pensado, y, por tanto, no es un Absoluto sino algo que en definitiva se convierte en relativo al pensamiento. El Incondicionado pensante que Aristóteles busca en realidad donde está es en Descartes, y en la "Analítica trascendental" y en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la espontaneidad del *Yo pienso* y en el abismo del que brota el ser-libre. Convénzase, por tanto, el lector de que si, al llegar al final del presente libro, aparte de todo lo demás, se imagina tener el Absoluto como una determinación fija, no ha entendido ni una sola palabra. A lo sumo habrá añadido a su colección de ídolos una imagen más. La libertad moderna, lo absoluto, es, pues, concepto que se es para sí tal concepto, en el que cualquier punto fijo no puede ser sino momento desapareciente.

Pero, por otro lado, para poder decir lo que estamos diciendo, no podemos menos de cometer aquel "parricidio" respecto a Parménides, al que se refiere Platón en *El sofista*[110]. Pues Parménides dice "que jamás en modo alguno es posible que el ser no sea, antes bien, de este camino en tu búsqueda aparta el pensamiento"[111]. Pero si, como venimos diciendo desde el apartado 5.2, al Absoluto, que es como Parménides entiende el ser, lo entendemos nosotros como negatividad referida a sí misma que se tiene ella ahí delante, y, por cierto, se tiene ahí delante en su carácter absoluto, allende cualquier condición, si la conciencia moderna no se da alcance a sí misma sino como consistiendo en lo absolutamente Otro de ella, entonces resulta que, como hemos visto, estamos diciendo que el no-ser en cierto modo es[112], que hay no-ser, y que incluso el no-ser queda en el centro de todo, pues hemos visto más arriba (a propósito del pasaje de Kant) que el no-ser del Absoluto era el No-ser en que el Absoluto consistía, el ser-Otro como el que el Yo pienso moderno daba consigo mismo en su carácter incondicionado.

Es decir, el Ser absoluto no es lo absoluto que es, sin ser a la vez lo absolutamente otro de sí, es decir, sin ser el absoluto no-ser del Absoluto, y, por tanto, sin ser el absoluto Otro de sí (el absoluto no-ser), en que con-

siste el Absoluto. Esto no es ya Parménides sino Heráclito. Resulta, por tanto, que la idea más básica de Parménides de que lo mismo es el pensamiento que el ser no puede entenderse sino en el sentido de que el ser en puridad consiste en la negatividad del pensamiento que se tiene a sí misma ahí delante como tal, es decir, en el sentido de que el ser no es sino consistiendo en lo absolutamente otro de sí. Es decir, una de las ideas más básicas de Parménides sólo puede entenderse desde los fragmentos de Heráclito. Pero observe el lector que de ello sólo nos percatamos cuando releemos a Parménides y a Heráclito desde los rigurosos conceptos de la *Metafísica* de Aristóteles una vez que nos sabemos bien el *Parménides* y *El sofista* de Platón, y entendemos ello como concepto de la conciencia moderna, que ésta extrae de la crítica de las representaciones religiosas de las que proviene.

5.6. *Platón y la efervescencia intelectual de la época moderna*

Este darse las estructuras de la conciencia moderna conceptualmente alcance a sí mismas en su carácter absoluto, o lo que es igual: el trocarse de la *representación* de Dios-hombre en *concepto*, ha sucedido, por tanto, recurriendo muy fundamentalmente a conceptos de Aristóteles y Platón. De Aristóteles hemos recurrido principalmente al concepto de *energeia*, tal como Hegel lo interpreta, es decir, como negatividad referida a sí misma (que nos ha coincidido con el *Tun*, hacer, y con la *Tat-handlung* de que hablan Kant y Fichte). Y de Platón hemos recurrido principalmente tanto a ideas del *Parménides* y del *Filebo*, como sobre todo a la idea de *El sofista* de que hay no-ser, a lo que Platón llama un "parricidio" contra Parménides.

Por tanto, la idea de una negatividad referida a sí misma que se quedase ella a sí misma ahí delante en su carácter absoluto, es decir, la idea del hombre-Dios convertida en el concepto que la conciencia moderna se hace de sí misma, y, por ende, la idea del carácter absoluto y último de las estructuras de la conciencia moderna reposando sobre sí mismas, era algo que sólo podíamos obtener liberando para sí misma (a partir principalmente de Descartes, Hume, y Kant) la noción aristotélica de *energeia*, en el sentido de "sujetualiad pura", de negatividad referida a sí misma, a través del *Parménides* y de *El sofista* de Platón y también del *Filebo*.

Es decir, el *deseo* de alcanzarse la libertad moderna *conceptualmente* a sí misma hasta el fin, tal como ella se pone a sí misma delante por base en el *cogito* cartesiano o en el *Ich denke* kantiano, por mencionar dos importantes hitos de ello, es algo que sólo se cumple recurriendo a Grecia a través de la representación cristiana del espíritu, a través de las representaciones de la "religión revelada". Y es entonces cuando "lo intelectual" que apuntaba allí, y allí no podía entenderse, se revela como lo que es: como las estructuras de la conciencia moderna en el carácter de base última, incondicionada, que éstas reclaman para sí mismas. Es lo que más arriba hemos oído decir a Hegel cuando hablaba de Platón.

Y de nuevo, en esto quiere consistir la sorprendente obra que es la *Fenomenología del espíritu*. En el momento de irrupción de la modernidad madura, las estructuras de la conciencia moderna, que en Descartes y Kant, por citar sólo estos dos nombres bien representativos del pensamiento moderno, sólo quedan reflejadas, buscan en la *Fenomenología del espíritu* ponerse delante de sí mismas, darse conceptualmente alcance a sí mismas, buscan entenderse. Y lo hacen espléndidamente. De forma tan espléndida que hasta el presente, este libro, puesto en el centro de la comprensión de esas estructuras, fue desde el principio y lo sigue siendo un desafío a la comprensión de esas estructuras. Es Kant, que para serlo de verdad (para ser lo que de verdad es Kant), es Kant puesto del revés, es un Kant que nada tiene que ver ni nada puede tener que ver con Kant, pero que, ay de él si deja de ser el Kant que sólo siendo lo absolutamente Otro de Kant puede seguir siendo Kant. Parece que eso le pasa más o menos a toda autoconciencia ilustrada en la modernidad madura, que no renuncie a su propia actualidad. Y Hegel da con casi todos los registros de ello, en muchos de los cuales están señaladas las posibilidades de tenebrosa regresión. Parece que seguimos estando donde la *Fenomenología del espíritu* nos dejó. Y si ello es así, esa actualidad pensada a fondo resulta que es pensamiento de Platón. Parece una broma. Pero en la *Fenomenología del espíritu* todo tiene ese carácter de inverosimilitud que a la conciencia que se ve descrita en ella la pone en lo absolutamente contrario de ella, de modo que sólo así esa conciencia se es entendiéndose, es decir, sabiendo por qué propiamente no va a entenderse nunca, pues es exactamente así como ella es.

5.7. Apophansis, *identidad y diferencia. Fenómeno y logos*

Voy a pasar a un *séptimo* punto, que va a ser el último, aunque habré de ir por pasos.

5.7.1. Enunciado e identidad

En *The philosophy of Logical Atomism* [113] Bertrand Russell señala en una nota a la conferencia sexta que "la confusión entre los dos sentidos del *es* [del *es* de la predicación y del *es* de la identidad] es esencial para la concepción hegeliana de la identidad en la diferencia". Pero por más que ésta sea una opinión bien compartida, que parece seguir rodando y seguirse recibiendo como una obviedad, a mí me da la impresión de que ello ni siquiera ocurre en el conocido escrito de Leibniz *primae veritates*[114]. Leibniz reduce, ciertamente, el *es* de la predicación ("El árbol *es* verde") al *es* de la identidad (Scott *es* el autor de *Waverley*, La estrella de la mañana es la estrella de la tarde, es decir, Scott y el autor de esa novela romántica *son* una y la misma persona, la estrella de la mañana es la misma que la de la tarde), pero Leibniz reduce lo uno a lo otro en términos de una *teoría de la predicación*, de una *teoría* del enunciado verdadero, pero no porque confunda la predicación y la identidad. Una cosa es decir que la predicación se reduce en definitiva a identidad y otra confundir la predicación con la identidad.

5.7.2. Enunciado y diferencia

En mi opinión, por lo menos en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel está asimismo bien lejos de confundir el *es* de la predicación con el *es* de la identidad[115]. En "Esto es un árbol", el *árbol* queda mucho más allá del *esto*, es la negación del *esto*, deja tras de sí el *esto*, a la que vez que constituye la naturaleza del *esto*, al que pone en la clase de cosas que son árboles; y a su vez, *árbol*, quedando siempre más allá de cualquier *esto* que sea *árbol*, no es el universal que es sin al menos algún *esto* que sea precisamente un árbol.

Este tipo de paráfrasis de un universal como propiedad o como nota de una cosa (cfr. sobre todo el cap. II del presente libro) difiere notablemente

del tipo de paráfrasis que hace Hegel de lo que para él es el caso prototípico de identidad (Yo = Yo), o de casos de identidad más triviales, o menos retorcidos. Por mucho que las estructuras de dichas paráfrasis se solapen, o acaben solapándose, se trata para Hegel de cosas distintas.

Pero yo diría que, por lo menos en la *Fenomenología del espíritu*, Hegel incluso está bien lejos de seguir a Leibniz en este asunto. Está bien lejos, como digo, de confundir el *es* de la existencia, el *es* de la predicación y el *es* de la identidad, que, sin embargo, para él están emparentados. Pero a diferencia de lo que ocurre en Leibniz, aquello que los emparenta no es *la identidad de sujeto y predicado* en las *verdades primeras* a las que por análisis habría de poderse reducir toda verdad, como vino a ser siempre la posición de Leibniz, la cual queda expresada de forma breve, escueta y tajante en el mencionado opúsculo. Y es que en Hegel la identidad pasa siempre por la diferencia, por el ser-otro o no-ser de *El sofista* de Platon, que cada cosa es como condición de ser idéntica a sí misma.

Creo que lo que emparenta en Hegel esos tres sentidos de ser es la *diferencia que sucede en el enunciado*, una diferencia que es no-ser, que no es diferencia ninguna, pero que es una diferencia que, con ser ninguna, es la responsable de que haya mundo (*reduplicative*, si se quiere, pero, si bien se fija el lector, no hay tal reduplicación)[116]. A lo que apela Hegel es más bien a la noción de juicio del *El sofista* de Platón, esencialmente ligada a su teoría de la existencia del no-ser, del ser-otro, la cual existencia sólo puede ser como logos. Esa noción de juicio está bien lejos de haber sido adecuadamente considerada en la filosofía analítica del lenguaje.

Si hacemos el enunciado gramatical "El árbol es verde" que lógicamente se compone de la conjunción de los enunciados "Esto es un árbol" y "Esto (que es un árbol) es verde", resulta que lo que en este enunciado emparenta el *es* de la existencia, el *es* de la predicación y el *es* de la identidad es una triple diferencia, a saber: "ahí tenemos el árbol verde en su haberlo, en el haber un árbol verde" (existencia), "ahí tenemos el árbol en su ser verde, o ahí tenemos esto en su ser esto un árbol verde" (predicación), o "ahí tenemos este árbol en su ser precisamente este árbol verde del que estoy hablando, o del que tú hablabas ayer, y no aquél" (identidad). El árbol en su haberlo, el árbol en su ser-verde, el árbol en su ser precisamente este árbol son tres diferencias que no son diferencias ningunas, pero que cuando suceden (atienda el lector a su lado lógico, no a

su lado psicológico) es cuando resulta que ahí tenemos un árbol, que ese árbol es verde, y que el árbol es ése y no otro.
Cuando sucede esa triple diferencia[117], es cuando hay enunciado y es cuando hay mundo (por supuesto que *sin enunciado* también *hay mundo*, pero ello está dicho en un enunciado, es en el enunciado donde se hace luz sobre ello, es *sólo en el enunciado* donde *hay mundo* en su haberlo también *fuera del enunciado*). El suceder esa triple diferencia es el juicio, el enunciado. El haber mundo es el estar las cosas ahí; es el estar las cosas ahí en el ser las cosas de tal o cual manera; y es el ser cada cosa precisamente la que es y no otra; y todo ello (existencia, predicación, identidad) sólo lo hay para el animal que habla.
Pero, por otra parte, el árbol en su haberlo, el árbol en su ser verde, el árbol en su ser precisamente este árbol son el fenómeno del árbol, el fenómeno del ser verde el árbol, y el fenómeno del tratarse del árbol este y no de otro. Es decir, no hay *phainomenon*, no hay fenómeno de objetos o de propiedades del objeto, sin enunciado, sin *apophansis*, sin estar referido al juicio, como ya sabía Kant.
Cuando esa diferencia que no es diferencia ninguna, "recuerda", es decir, viene a sí, o vuelve en sí, esto es, *sich erinnert*, es decir, cuando (pese a la teoría de los "tipos lógicos") esa diferencia se tiene a sí misma delante en su no ser diferencia ninguna, Hegel habla de *autoconciencia*. Esto no es sino leer en sentido inverso la relación que Kant establece entre *Yo pienso* y *apophansis*[118], entre la unidad sintético-original de la apercepción y el juicio.
En todo caso esa diferencia que no es ninguna no sucede sin tal posibilidad de "recordar"; pues ella es la responsable de que haya algo, y, por tanto, de que ella para ella misma esté también ahí; lógicamente, pues, no hay conciencia sin autoconciencia. Un lenguaje lógicamente bien hecho no es para Hegel el que elimina las relaciones de reflexividad sino el que las domina, el que se aguanta en su posible carácter paradójico. (El producirse la paradoja es, ciertamente, el perderse el lenguaje en el sinsentido, pero en la filosofía analítica del lenguaje se ha tendido a suponer que el lenguaje de Hegel se perdía en el sin-sentido muchísimo antes de lo que en realidad es el caso. Antes le da tiempo a dar conceptualmente alcance razonablemente bien a las estructuras de la conciencia moderna.)
Pero además esa autoconciencia es la relación de mí conmigo, de mí con lo irreductiblemente otro de mí como lo que yo me encuentro, que po-

dría haber sido también cualquier otro de quienes también se dicen *yo*, pero que soy lo otro de mí que soy yo, como ellos lo son de ellos, y como ellos lo son de mí, pudiéndome haber tocado a mí (en ese ser yo otro de mí) el ser uno de ellos, otro que el que yo soy, que el que me ha tocado ser. Y así, si no hay conciencia sin autoconciencia, no hay a su vez autoconciencia sin un momento de indiferencia respecto a sí, sin un *ser-otro* generalizado, sin "otro generalizado" (G. H. Mead), no hay *autoconciencia* sin que ésta sea *para otra autoconciencia*. No hay *yo* sin que ese ser-autoconsciente sea un decirme yo cosas a mí que pueden estar dichas a cualquiera y el oírme yo cosas a mí que pueden también venirme dichas por cualquiera. La autoconciencia es esencialmente lenguaje, es decir, es particular e inmediato ser-ahí de cada existencia consciente que es a la vez universalidad. *Yo* y *tú*, *nosotros*, *nosotros y tú*, *tú y vosotros*, *nosotros* y *vosotros*, y también *ellos* y *él* referidos a hablantes, lo mismo como nombres que *como realidades*, sólo son posibles en el lenguaje. No es, pues, que para Hegel el lenguaje derive del *yo*, sino que no hay *yo* sin lenguaje, no hay yo sin decírselo o decirlo, pues consiste en ello. O mejor: el *yo* es el lenguaje, o no resulta ser sino lenguaje, y, por tanto, de raíz el *yo* no es sino en articulación con el resto de pronombres personales que, no ya sólo como nombres, sino también como realidades, sólo son posibles como lenguaje, lingüísticamente estructuradas, momentos de la vida autoconsciente que, como tal, no tiene su ser sino en el medio del lenguaje. El *recordar* de la conciencia moderna en el darse alcance ésta en su carácter absoluto es, por tanto, *tradición* (ésta es la herencia de Hamann y Herder en Hegel), pero es igualmente y a la vez decisión ilustrada sobre la tradición.

Y por último, esa diferencia indicada por el *Es* del juicio puede no ser sólo una diferencia que no es ninguna (*conciencia*), puede no ser sólo una diferencia *recordada* que no es ninguna (*autoconciencia* y tradición), sino que puede ser una diferencia que busque *recordarse* a sí misma en su carácter absoluto, que tampoco es ninguna, que es lo que Hegel llama *razón*.

Para Hegel en la *Fenomenología del espíritu* la teoría del *logos* y la teoría del lenguaje (verá el lector que no son sin más la misma) abarcan desde el *Logos* que conforme a la representación religiosa no sólo está desde el principio en Dios, sino que es Dios, hasta los enunciados que podamos hacer cada mortal, desde los más modestos hasta aquel en el que, al enun-

ciar el no-ser del Absoluto, nos encontramos sostenidos por el No-ser del Absoluto, en el que consiste lo absoluto de la libertad finita moderna, aterrada por ese su propio carácter absoluto. La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es desde el principio hasta el final filosofía de la proposición y filosofía del lenguaje.

Con lo cual este traductor no quiere ponderar cuán moderno y actual sea Hegel, pues éste no necesita de tales ponderaciones. Creo que las necesitaría más bien la filosofía analítica del lenguaje, en la que este traductor se formó y este traductor tiene en la más alta estima. Lo que este traductor está haciendo no es otra cosa que avisar al lector de que en este libro la cuestión de la proposición está presente desde el *Prefacio* y desempeña desde el principio un papel fundamental en toda la obra. Y la cuestión de la naturaleza del lenguaje desempeña asimismo un papel fundamental en los momentos más importantes del cap. VI, que son momentos claves del libro. Teoría de la proposición y teoría del lenguaje no son un aditamento, son piezas de primera importancia en la presente obra.

La división de la historia del pensamiento en etapa ontológica, etapa de la filosofía del conocimiento o filosofía del sujeto, y etapa de la filosofía del lenguaje no tiene mucho sentido, cuando se la ve desde la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, que, conforme a lo que se dice al final del cap. VIII, quiere ser una introducción a la *Ciencia de la Lógica*, y en la que desde el principio van juntas las nociones de *phainomenon*, de *apophansis* y de *diferencia*, como van juntas en *El sofista* de Platón.

5.7.3. *Logos y revelación*

Pero hay más. El lector de la *Fenomenología del espíritu* debe ser "progre", pero no un "progre" que empiece a tentarse la ropa, para ver si sigue siendo "progre", cada vez que tropieza con un concepto de teología o tiene que recurrir a un concepto de teología. Debe ser "progre" aun a prueba de conceptos de teología y haciéndoles informadamente frente (pues Hegel es teólogo y filósofo). Si no, está perdido; en lugar de disfrutar de este libro, habrá de emprender en la lectura de él la vía cicatera que han emprendido muchos "progres" un tanto paletos e iletrados, *agroikoteroi*, como diría Aristóteles.

Pues bien, uno de los conceptos más importantes para Hegel es el de *revelación*. Y se le puede hacer frente desde *El sofista*. En *El sofista* Platón distingue cinco géneros últimos (el movimiento, el reposo, el ser, lo mismo y lo otro). El ser y el ser-otro son como "la criatura afortunada"[119] de Júan Ramón Jiménez, andan de arriba para abajo revolviéndolo todo, se entrometen en todos los demás géneros. El ser-otro, como ya hemos visto, se mete hasta en "lo mismo", pues si a lo mismo no lo diferenciamos de sí para hacerlo coincidir consigo, es decir, si no empezamos haciéndolo otro de sí, no hay lo mismo. De modo que sólo siendo otro de sí mismo, resulta lo mismo ser lo mismo.

Y así se puede decir glosando la noción de ser-otro de *El sofista* de Platon y jugueteando con ella: el Ser absoluto es lo absolutamente otro de lo otro, el Ser absoluto es lo absolutamente otro del absoluto no-ser. Pero el Absoluto no puede tener nada fuera, respecto a lo que él no sería entonces sino relativo. Y por tanto, debe tener dentro ese absoluto no-ser respecto a lo que él es lo absolutamente otro. Y si tiene dentro eso respecto a lo que él es lo absolutamente otro, y eso que tiene dentro es el absoluto no-ser, resulta que ese absoluto no-ser es el No-ser en que el Absoluto tiene que consistir, o en el que él se consiste, pues ese no-ser lo lleva el Absoluto dentro y además es un no-ser absoluto.

Pero no le dé el lector más vueltas, porque para Hegel, de lo que se estaba hablando al hablar como acabo de hacerlo es de algo que está al alcance de la mano, casi trivial. Estamos hablando del pensamiento vacío, que, en su tomarse él a sí mismo vacuamente en consideración como tal, ahí se queda él para sí mismo existiendo en su ultimidad, en su absoluta diferencia respecto de sí, posibilitante de su mismidad. Yo = Yo. Ese absolutamente otro del Ser absoluto, ese absoluto no-ser (basta hojear alguna fuente cabalística) que es el No-ser del Absoluto, no es a su vez sino el *juicio último* o enunciado último de la razón especulativa en el darse ésta a sí misma alcance en su carácter absoluto (o también Yo = Yo, ya sin condiciones). No hay identidad sin irreductible diferencia, sin ser-otro, sin no-ser de lo idéntico. Y es que resulta que la razón especulativa, cuando da consigo en puridad, no da sino con lo absolutamente otro de sí, con su absoluta extrañeza, en una especie de juicio último. Por eso este juicio último no es simplemente identitario.

Pero ese *juicio último* no es entonces a su vez sino el hacerse patente, el *revelarse* el Ser absoluto en lo que éste de verdad es, ello no es sino la *re-*

velación del Ser absoluto como el enigma que es. "El espíritu es enigma revelado", "misterio que se vuelve patente", es *revelación*. También en este terreno de lo más último de lo último, el enunciado último, la *apóphansis* última, es *phainómenon*, es *fenómeno*, es *die absolute Erscheinung*, es el fenómeno absoluto. Es el enigma que al darse conceptualmente alcance a sí mismo se pone a la vista como lo absolutamente otro en que ese quedar a la vista consiste.

Por eso, tampoco debe dramatizarse eso de "lo último de lo último". Pues "la profundidad revelada no es sino la superficie". De modo que todas las profundidades del "Absoluto abstracto" del que vengo hablando no son sino fábula, "abstracción". La profundidad del Absoluto no puede consistir sino en el recordar de la superficie, en el hacer memoria ésta, en el reparar en ella, en la *Erinnerung*.

6. *La presente traducción*

Hace ya muchos años, cuando, sobre el trasfondo de mi dedicación a idealismo alemán y a teoría crítica, aparte de la filosofía analítica, me vi implicado en la traducción de la obra de Habermas, Don Manuel Garrido, director del Departamento de Lógica de la Universidad de Valencia, me desafió di-ciéndome que, en filosofía, traducir del alemán (traducir, traducir, lo que se llama traducir) era traducir a Heidegger y traducir la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y lo demás era cuento. (Mi estimado Manolo, aquí está también la traducción de la *Fenomenología*.)

La traducción de *Ser y tiempo* está ya realizada hace muchos años, pero los herederos de Heidegger no dan permiso para su publicación. La traducción del presente libro la inicié después de acabar la de *Ser y tiempo* a mediados de los años noventa del siglo pasado, en el contexto de prolijas discusiones con Klaus Wrehde en el jardín de Viveros de Valencia sobre los parágrafos finales de *Ser y tiempo* que contienen una comparación entre lo principal de *Ser y tiempo* y el concepto de tiempo en Hegel, tal como Hegel lo expone en la *Enciclopedia* y lo sugiere en la *Fenomenología del espíritu*. El tiempo original de *Ser y tiempo* se transforma en la nada de "¿Qué es Metafísica?", que es la negatividad referida a sí misma que se tiene ella ahí a sí misma como tal.

En el contexto de aquellas prolijas discusiones con Klaus Wrehde sobre Lutero, Hegel y Heidegger tuve ocasión de leer y releer todo lo que Hei-

degger (y también todo lo que Zubiri) tenían que decir sobre Hegel, no siendo lo menos interesante lo que Heidegger escribe sobre Hegel en cartas (por ejemplo, a Jaspers). Todas esas discusiones venían ya de los años ochenta y tenían también que ver con varios ciclos de conferencias, cursos y seminarios sobre el "hundimiento del idealismo alemán" y sobre la relación de la izquierda hegeliana con todo ello, que en la Universidad de Valencia organizaron Klaus Wrehde, director del Centro Alemán de Valencia, y este traductor, bajo el patrocinio del Goethe Institut.

Éste fue el contexto y éstos fueron los antecedentes de la presente traducción de la *Fenomenología del espíritu* (el que su publicación vaya a coincidir con el segundo centenario 1807-2007 de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, aseguro al lector que es una pura casualidad, aunque hacer una traducción con ese motivo no hubiera tenido, ciertamente, nada de reprobable; pero no ha sido ni mucho menos así).

Ante el desánimo causado por la imposibilidad de publicar *Ser y tiempo*, la traducción de la *Fenomenología del espíritu*, ya casi completa, estuvo dormitando en la inicial grabación magnetofónica al menos dos o tres años. Fue con el nuevo siglo, y aun nuevo milenio, cuando Gloria Conejero Cervera tomó la firme decisión de transcribir lentamente lo grabado, mientras iba haciéndome cientos de sugerencias.

Cuando aquello estuvo escrito, también yo empecé a leerlo y releerlo y a terminarlo, y también a animarme (al tiempo que se animaban asimismo mis alumnos) en el contexto de tres cursos sucesivos (2000-2001, 2001-2002, 2002-2003) en que me dediqué exclusivamente a historia de filosofía antigua. Esos tres cursos, particularmente intensos, se me convirtieron, sin yo preverlo, no ya sólo en la cuestión de Heidegger y los griegos, que yo ya venía arrastrando hacía tiempo, sino en una sistemática pesquisa de las bases griegas de la *Fenomenología del espíritu* y en una pesquisa acerca del porqué de la necesidad de esas bases griegas para lo que eran las intenciones de la *Fenomenología del espíritu*. "Hegel y los griegos" es tema corriente en la bibliografía. Por tanto, mi descubrimiento era el descubrimiento del Mediterráneo, aunque tampoco está de más descubrir el Mediterráneo alguna vez, cuando resulta que, por las razones que fuere, uno no se ha enterado aún de que el Mediterráneo existe.

La relación de Hegel con Heiddegger estaba clara, como he dicho. Me voy a limitar a un solo ejemplo importante, entre otros muchos posibles. En un famoso pasaje de su conferencia de 1929 "¿Qué es Metafísica?" dice

Heidegger: "Existir (exsistir) significa: estar sosteniéndose dentro de la nada. Sosteniéndose dentro de la nada la existencia está siempre allende el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos trascendencia. Si la existencia no fuese en la última raíz de su esencia un trascender; es decir, si de antemano no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente, ni, por tanto, consigo misma. Sin la originaria patencia de la nadá ni hay mismidad [*self*] ni hay libertad [...] la nada es la posibilitación de la patencia del ente como tal para la existencia humana"[120]. Esta idea luterana, e incluso calvinista, anarquista, que Heidegger se hace de la libertad subjetiva moderna en *Ser y tiempo* (y que siempre me ha parecido la mejor interpretación de la idea de libertad de Kant), es evidente que tiene que ver tanto con el pasaje que he citado de la *Crítica de la razón pura* en que la razón se pone como un Absoluto finito, como con la idea de Hegel de la libertad absoluta como negatividad referida a sí misma que se pone y se quiere ahí delante a sí misma en su carácter absoluto. Tiene asimismo que ver con Hegel la idea de que la patencia del ente como tal va esencialmente de la mano del carácter irreductible, absoluto de una *diferencia*, que en definitiva no es diferencia ninguna, de modo que es de esa diferencia de las que la conciencia y la autoconciencia están hechas[121]. Pues bien, ello no tiene en principio que ver con que Heidegger hubiese leído con especial detenimiento la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sino con que tanto Hegel como Heidegger están leyendo a Descartes y a Kant desde *El sofista* de Platón (y ello pese a todas las diferencias en lo que respecta a la interpretación del no-ser existente del que habla Platón)[122].

De aquellos cursos salió un texto anotado de la *Fenomenología del espíritu* en español, que, después de Gloria Conejero Cervera, fue Gabriel Aizpuru el primero en leer. Gabriel Aizpuru, aparte de alguna versión intermedia, ha leído y examinado minuciosamente también lo que ha sido la novena y última lectura y corrección que he hecho del texto, haciéndome aún múltiples sugerencias tanto respecto a las notas como respecto al texto en general. También ha leído y criticado la presente introducción. A Klaus Wrehde he tenido ocasión de exponerle y de discutir con él toda clase de dudas sobre el texto original. A todos expreso aquí mi agradecimiento.

Al doctor psiquiatra F, Roca i Sebastià y a J. A. Palao Errando, profesor de teoría de la imagen (por ahí empieza propiamente *El sofista* de Pla-

tón, 235 a ss.), esta traducción, aparte de varias referencias concretas, les debe también algo ambiental. Pues dice Hegel que para entender este libro hay que aprender a ver el mundo del revés, que es como de verdad es. Y después de muchas horas de seminarios, de viajes, y de también discusiones con Paco Roca y Antonio Palao acerca de casi todo, uno adquiere tal práctica en transitar desde la consideración psiquiátrica y la teoría de la imagen al cap. III del presente libro a través del *Parménides* y *El sofista* de Platón, es decir, uno adquiere tal práctica en ver el mundo del revés, que el problema es llegar a verlo otra vez del derecho.

La *Fenomenología del espíritu* es una obra tan ligada a su lengua original, que pienso que la traducción es prácticamente imposible, por lo menos en lo que se refiere a sus cualidades lingüísticas. Pero creo que lo que Hegel dice se deja trasladar bien al castellano. La presente traducción está pensada para el público filosófico estudiantil, lo cual no quiere decir que no pueda ser quizá de utilidad para el público filosófico no estudiantil y para el público erudito en general. No trato de suplantar al original, sino de facilitar la comprensión de exactamente lo que Hegel dice en el original. Con ese fin he introducido múltiples epígrafes que facilitan la lectura del texto. Esos epígrafes, que (con excepción de unos pocos que son de Hegel) son todos del traductor, van entre corchetes. Va asimismo entre corchetes en el texto lo que no es sino otra manera de decir lo que Hegel acaba de decir, lo que no es sino una glosa mínima de ello, que, sin ella, no se entendería bien; esos corchetes tienen la finalidad de ahorrar al lector detenciones en la lectura del texto; el texto de Hegel debe leerse de corrido y con la velocidad que fue escrito, prestando particular atención al *notwendiger Zusammenhang* (a la necesidad de la conexión entre temas y entre figuras), que es para Hegel lo más importante en esta obra[123]. Convengamos, pues, desde este momento traductor y lector en que queda entendido que todo lo que está entre corchetes no es propiamente de Hegel y que, en lo pocos casos en que lo es (*Prefacio*, *Introducción*, y cap. V, A) cosa que indicaré siempre, en el original no está en ese lugar, sino sólo en el índice de materias. Pero al leer, lea el lector de corrido y rápido, sin hacer caso de los signos de puntuación que son los corchetes, sino sólo leyendo lo que hay dentro. Asimismo todas las notas son del traductor, el texto de Hegel no tiene notas.

La única libertad importante que me he permitido con el texto de Hegel ha sido la de sustituir sistemáticamente por el correspondiente sustanti-

vo los a veces desesperantes pronombres personales de Hegel. El ejemplar de la *Phänomenologie des Geistes* de Suhrkamp, que utilicé en un seminario que muy a principios de los años setenta seguí con Álvarez Bolado en Madrid, lo tengo lleno de indicaciones sobre los sustantivos correspondientes a esos desesperantes pronombres personales.

Aparte de aquel seminario de Álvarez Bolado, y de escuchar lecciones de Zubiri sobre Hegel, me introduje en el universo hegeliano en general y en la *Fenomenología* en particular, ya desde mi época de estudiante, leyendo por mi cuenta tanto a Hegel como los comentarios de G. Lukács, A. Kojeve, J. Hyppolite, P.-J Labarrière, M. Heidegger, H. G. Gadamer, H. F. Fulda, D. Henrich, H. Marcuse, Th. W. Adorno y J. Habermas.

En la traducción me he atenido al texto de la obra original, tal como queda establecido en la edición crítica: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, editada por Wolfgang Bonsiepen y Reinherd Heede, editorial Felix Meiner, Hamburgo, 1980, correspondiente al tomo noveno de las *Gesammelte Werke* de Hegel editadas por la Academia de las Ciencias de Renania-Wesfalia, publicadas en esa editorial.

He tenido también a la vista las dos ediciones "de toda la vida", que he venido utilizando siempre: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, editada por Johannes Hoffmeister, editorial Felix Meiner, Hamburgo, 1952 (sexta edición) (J. Hoffmeister tiene presente la original de 1807, la de J. Schulze de 1832 y la de G. Lasson de 1928) y G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, editada por Eva Moldenhauer y Kart Markus Michel, Suhrkamp, Francfort, 1970, en el contexto de la reedición de la edición de las obras de Hegel hecha en 1832-1845, a la que pertenece la de J. Schulze (los editores se remiten a la edición original de 1807, a la de J. Schulze de 1832, a la de G. Lasson de 1928 y a la de J. Hoffmeister de 1952).

Y, por último, he tenido también delante: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, nuevamente editada por Hans-Friedrich Wessels y Heinrich Clairmont, con una introducción de W. Bonsiepen, editorial Felix Meiner, Hamburgo, 1988. Se trata de la nueva edición de la *Phänomenologie des Geistes*, incluida en la Philosophische Bibliothek de la editorial Felix Meiner, en la que se reproduce con grafía modernizada (y con alguna actualización de vocabulario) el texto de la edición crítica de Bonsiepen y Heede.

En un *Apéndice* he incluido los textos de Hegel contenidos en los *Beilagen* (págs. 435-448) de la edición crítica de Bonsiepen y Heede (páginas. 533-552 de la edición de H.-F. Wessels y H. Clairmont). Entre esos textos me parece de especial interés el que lleva por título "C. La ciencia". Como tengo por costumbre al traducir del alemán, no he consultado ninguna de las traducciones existentes en ninguna lengua. Mi referencia a la traducción de Zubiri es una referencia de memoria, la leí durante el seminario con Álvarez Bolado. No entienda esto el lector como un gesto de arrogancia, sino como la única manera que he tenido de concentrarme en la idea que me he hecho del texto, tanto en lo que se refiere a la traducción en sentido estricto, como en lo que se refiere a las notas propiamente dichas, así como también en lo que se refiere a los comentarios más generales que en la presente traducción han cobrado asimismo la forma de notas a pie de página.

De las múltiples notas de la edición de Bonsiepen y Heede y de las que se añaden en la edición de Wessels y Clairmont sólo me he hecho eco de aquellas que conciernen a referencias bibliográficas del propio Hegel (básicamente en el cap. V, A, y alguna en el cap. VI), como indicaré en cada caso. Por lo demás, como advertirán los lectores que tengan acceso a ambas ediciones originales, no estoy muy de acuerdo con W. Bonsiepen en lo que se refiere a la comprensión general de la obra. Sigo prefiriendo a este respecto el prefacio de Hoffmeister, que he citado al principio de esta *Introducción. Vale.*

Valencia, septiembre de 2005

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

PREFACIO: *[Del conocimiento científico]*[1]

Una explicación, tal como es costumbre darla en el prefacio de un libro sobre el fin que el autor se propone en él, así como sobre los motivos y sobre la relación que el autor cree que ese libro guarda con otras formas anteriores o contemporáneas de tratar ese mismo objeto, no sólo parece superflua cuando se trata de un libro de filosofía, sino que a causa de la naturaleza de la cosa parece incluso inadecuada y contraproducente. Pues lo que en un prefacio fuese pertinente decir acerca de la filosofía, como por ejemplo el *contar* en qué corriente se sitúan el libro y el punto de vista que en él se adopta, o el *explicar* cuál es su contenido en general y cuáles sus resultados, lo que no sería sino un trabar afirmaciones o aseveraciones acerca de lo verdadero, que hablarían desde este o aquel lugar, eso, digo, no podría considerarse el modo y manera como hay que exponer la verdad filosófica.– Y también porque la filosofía esencialmente se mueve en el elemento de la universalidad, la cual encierra en sí lo particular, se produce en ella mucho más que en otras ciencias la apariencia de que en el fin [que el autor se propone] o en los últimos resultados estuviese expresada la cosa misma o incluso la cosa misma en su ser perfecto [es decir, en lo que ella perfectamente es, en su esencia completa], y que frente a ello el desarrollo conducente a esos resultados propiamente no sería sino lo inesencial. En cambio, en la representación que generalmente se tiene acerca, por ejemplo, de qué sea la anatomía, que se supone ser el conocimiento de las partes del cuerpo consideradas éstas conforme a su existencia inanimada, se está convencido de no estar en posesión de la cosa misma, es decir, de no estar en posesión del resultado de esta ciencia al menos todavía, sino de haberse de esforzar uno aún acerca de lo particular. Además, en tal agregado de conocimientos [que constituyen la anatomía], al que no debe darse el nombre de ciencia, una conversación sobre el fin y sobre generalidades de ese tipo no se distingue [no se

distinguiría] mucho de la forma narrativa y carente de concepto en que se habla del contenido mismo, es decir, de esos nervios, de esos músculos, etc. [no se distinguiría mucho del aspecto que la exposición del contenido de la anatomía ofrece ya de por sí]. En filosofía, en cambio, surgiría la desigualdad de que, si se hiciese uso de esa forma de proceder, esa forma de proceder, desde sí misma, acabaría mostrándose incapaz de aprehender la verdad.

Y así resulta que la determinación de la relación que una obra filosófica guarda o cree guardar con esfuerzos similares acerca del mismo objeto, no hace sino introducir un interés extraño y arrojar sombra acerca de aquello de que se trata en el conocimiento de la verdad. Y así como la opinión se atiene fijamente a la contraposición de lo verdadero y lo falso, así también esa opinión suele esperar de un sistema filosófico existente, o bien asentimiento o bien contradicción [es decir, conformidad con el contenido de otros sistemas o contradicción con el contenido de otros sistemas], y en una declaración [o en una explicación] sobre un sistema filosófico sólo se ve lo uno o lo otro. La opinión entiende la diversidad de sistemas filosóficos no tanto como un desenvolvimiento de la verdad en la marcha misma de tal desenvolvimiento [es decir, no tanto como un progresivo y sistemático desenvolvimiento de la verdad], sino que en dicha diversidad sólo ve la contradicción. El capullo desaparece en el romper de la flor, y así podría decirse que aquél quedó refutado por ésta, así como la flor queda convicta por el fruto de ser una falsa existencia de la planta, y el fruto como verdad de la planta pasa a ocupar la verdad de la flor. Estas formas no sólo se distinguen, sino que se desplazan también unas a otras por incompatibles. Pero su naturaleza fluida las convierte a la vez en momentos de la unidad orgánica en la que no solamente no se repugnan, sino que la una es tan necesaria como la otra, y es sólo esta igual necesidad la que empieza constituyendo la vida del todo. Pero la contradicción contra un determinado sistema filosófico en parte no suele entenderse a sí misma de este modo, y en parte también la conciencia aprehendiente [*auffassendes Bewusstseyn*][2] no sabe por lo general liberar a esa contradicción de su unilateralidad [o mantenerla libre de su unilateralidad], y, en esa forma de momentos en disputa y de momentos que parecen descartarse unos a otros, [esa conciencia no sabe] reconocer momentos que se son necesarios [en otra traducción: esa conciencia no sabe reconocer en la figura de aquello que aparece en disputa y vuelto lo uno contra lo otro momentos mutuamente necesarios].

La petición o exigencia de tales explicaciones, así como la satisfacción de ella, parecen quizá contener[3] lo esencial y versar sobre lo esencial. Pues ¿en qué podrían quedar más expresas las interioridades y meollo de un libro de filosofía que en los fines y en los resultados de él, y por qué medios podrían conocerse más determinadamente éstos que mediante su diferencia respecto de aquello que en la misma época se está produciendo en el mismo campo? Pero si tal proceder se lo tiene por más que por un comienzo o principio del conocimiento, si se lo considerase el conocimiento real, habría que tenerlo en realidad por uno de esos inventos con los que se suele sortear la cosa misma[4] sin llegar a abordarla, y con los que se suelen unir estas dos cosas: la apariencia de seriedad y de esfuerzo acerca de la cosa y la efectiva elusión de ello.– Pues la cosa no queda agotada en su *fin*, sino en *su desenvolvimiento y ejecución*, y tampoco el *resultado* es el todo *real*, sino que el todo real es el resultado junto con su devenir; el fin tomado por sí mismo es lo universal carente de vida, así como la tendencia es el puro empuje que todavía carece de realidad, y el desnudo resultado no es sino el cadáver que esa tendencia y empuje dejan tras de sí.– Y en lo que respecta a la diversidad [de sistemas filosóficos], ésta no es sino el límite de la cosa [lo distinto de la cosa, que ya no es la cosa]; tal diversidad empieza allí donde la cosa cesa, o la diversidad es aquello que la cosa no es. Tales esfuerzos acerca del fin o de los resultados, así como acerca de las diversidades [o diferencias] [de opinión o de sistemas filosóficos] y acerca de los enjuiciamientos tanto del fin como de los resultados, no son, por tanto, sino un trabajo mucho más superficial y ligero de lo que quizá parezca. Pues en lugar de ocuparse de la cosa, tal forma de hacer no es sino un quedar persistentemente más allá de ella, en lugar de detenerse y demorarse en ella, de olvidarse a sí mismo en ella, tal saber no hace constantemente sino echar mano de otra cosa y versar sobre otra cosa, y quizá no haga sino quedarse cabe sí mismo en lugar de demorarse en la cosa y entregarse a ella.– Lo más fácil de todo es juzgar [es decir, establecer las correspondientes distinciones] en aquello que se ofrece teniendo contenido y carácter acabado [solidez y fijeza], algo más difícil es comprenderlo, es decir, penetrar en ello, y lo más difícil de todo es lo que une ambas cosas, a saber: producir la exposición de eso que se muestra como teniendo un contenido ya fijo.

[El comienzo del formarse uno]

El comienzo de la formación de uno y el laborioso arrancarse uno de la inmediatez de la vida sustancial [de la vida que uno es y en la que uno está embebecido] siempre habrá de hacerse por vía de adquirir uno conocimientos de principios universales y de puntos de vista *generales y universales*, y sólo a partir de ello levantándose uno laboriosamente al *pensamiento* de la cosa *en general* y, por supuesto, tratando de apoyarla o refutarla con razones, comprendiendo conforme a sus determinidades la concreta y rica plétora [*Fülle*] [que en la cosa empieza ofreciéndose] y sabiendo dar cuenta ordenada y hacer un juicio serio acerca de la cosa. Pero esto que no es sino el comienzo del formarse uno, tendrá a continuación que hacer sitio a la seriedad de la vida en su plenitud, seriedad que es la que conduce dentro de la experiencia de la cosa misma, y cuando ello se añade, es decir, cuando resulta que la seriedad del concepto desciende a la profundidad de la cosa misma, aquel conocimiento y enjuiciamiento iniciales no es sino en la conversación [es decir, no en el conocimiento científico] donde pueden seguir teniendo el lugar que les corresponde.

[Que el elemento de lo verdadero es el concepto y su verdadera forma el sistema científico]

Pues la verdadera forma en que la verdad existe no puede ser otra que el sistema científico de la verdad. Colaborar en ello, colaborar en que la filosofía se acerque a la forma de la ciencia [*Wissenschaft*], es decir, se acerque a aquella meta en que pueda deponer el nombre de *amor al saber* y convertirse en un saber *efectivo*, eso es precisamente lo que yo me he propuesto. La interna necesidad de que el saber sea ciencia [de que el saber se convierta en ciencia] es algo que radica en la naturaleza del saber, y la satisfactoria explicación y explicitación de ello no puede consistir en otra cosa que en la exposición misma de la filosofía. Y la necesidad *externa* [de ello, es decir, de que el saber se convierta en ciencia], en cuanto tal necesidad, prescindiendo de la contingencia de la persona y de los motivos individuales, se entiende de forma general, esa necesidad externa, digo, es lo mismo que la interna, pero en la forma como la época nos pone por delante la existencia de sus momentos, es decir, la existencia de

los momentos de esa necesidad. Que ahora es momento de elevar la filosofía a ciencia, el mostrar esto, es decir, el hacer demostración de ello, sería por tanto la única verdadera justificación de las tentativas que tienen tal propósito, porque tales intentos representan la necesidad de tal fin y más aún, porque[5] constituirían a la vez la ejecución de ese fin.
Al poner la verdadera forma de la verdad en la[6] cientificidad, o lo que es lo mismo: al afirmar de la verdad que es sólo en el *concepto* donde la verdad tiene el elemento de su existencia, sé muy bien que esto parece estar en contradicción con una idea y con las consecuencias de ella, que exhiben tan gran atrevimiento y arrogancia como difusión en las convicciones de la época. Por tanto, una explicación acerca de esta contradicción no parece superflua; si bien en este momento tal explicación no podrá consistir a su vez sino en una aseveración que no puede pretender tener más valor que aquello contra lo que se dirige. Pues si lo verdadero sólo existe en aquello (o, mejor, sólo existe como aquello) a lo que se da el nombre ora de intuición, ora de saber inmediato de lo Absoluto, o de religión, o del ser (del ser, no en el centro del amor divino, sino del ser de ese mismo centro), si ello es así, resulta que, a partir de ello, lo que a la vez se exige para la exposición de la filosofía es más bien lo contrario de la forma del concepto. Lo Absoluto o el Absoluto [*das Absolute*] no tendría que ser comprendido, no tendría que ser traído a concepto, sino que tendría que ser sentido y visto, no sería el concepto sino el sentimiento y la intuición, el sentimiento y la visión sin concepto, las que habrían de llevar la voz cantante y ser objeto de expresión.

[*La actual situación del espíritu*]

Pero si tratamos de entender el fenómeno de tal exigencia en el contexto general en que esa exigencia se plantea, y se la ve y se la mira desde el nivel en el que el *espíritu autoconsciente* está *actualmente* [en el que el espíritu autoconsciente está hoy], entonces resulta que ese espíritu no solamente está allende la vida sustancial que solía llevar en el elemento del pensamiento [en el elemento de lo pensado, del *Gedanke*], allende esa inmediatez de su fe, allende la satisfacción y seguridad de la propia certeza que la conciencia poseía acerca de su estar reconciliada con el ser [*Wesen*] y acerca de su estar reconciliada con la actualidad del ser

[*Wesen*], [es decir, de su reconciliación] con lo que era la actualidad universal del ser [*Wesen*] [con la actualidad general de las cosas tales como son], tanto la interior como la exterior. El espíritu no solamente ha ido más allá de eso al otro extremo que representa la reflexión de sí dentro de sí mismo, desprovista de sustancia, sino que también ha ido más allá de esa clase de reflexión. No solamente se ha quedado sin esa vida esencial [sin ese lado de ser] que antes tenía, sino que también es consciente de esa pérdida y de la finitud en que su contenido [el contenido del espíritu] [ahora] consiste. Y volviendo la espalda al orujo y a los desechos, confesando que está en mal momento y protestando contra ello, exige de la filosofía no tanto el *saber* de aquello que él *es*, cuanto el empezar a poder llegar otra vez a través de ella al establecimiento de aquella sustancialidad y solidez del ser [*Seyn*]. Y a esta necesidad habría de responder, pues, la filosofía no tanto abriendo la cerrazón de la sustancia y elevando ésta a autoconciencia, es decir, no tanto volviendo a introducir en la conciencia caótica de la sustancia[7] un orden pensado [un orden de pensamiento, un orden producido por el pensamiento] y la simplicidad del concepto, sino más bien enterrando las disociaciones que el pensamiento establece, reprimiendo el concepto diferenciante [es decir, reprimiendo las diferencias que el concepto introduce] y restableciendo el *sentimiento* de la sustancia por vía de otorgar no tanto *inteligencia* cuanto *edificación*. Lo bello, lo santo, lo eterno, la religión y el amor son el anzuelo que se exige para despertar las ganas de morder; por tanto no el concepto sino el éxtasis, no la necesidad de la cosa en el frío desenvolverse de esa necesidad, sino el bullente y ferviente entusiasmo habrían de ser el sostén y los que dirijan el despliegue de la riqueza de la sustancia.

Esta exigencia responde a ese comprimido y tenso esfuerzo, a ese esfuerzo que tan afanoso y excitado se muestra por arrancar al hombre de su estar sumido en lo sensible, en lo vulgar, en lo particular, y por dirigir la mirada de los hombres a las estrellas; como si los hombres, olvidándose por entero de lo divino, estuvieran a punto de darse por satisfechos con el polvo y el agua, como hace el gusano. Antaño tenían un cielo provisto de una inmensa riqueza de pensamientos e imágenes. El significado e importancia de todo lo que es [de todo cuanto hay] radicaba en el hilo de luz por el que [todo eso que es] quedaba anudado al cielo; por ese hilo de luz, la mirada, en lugar de demorarse en *esta* presencia y actualidad de ello, se deslizaba allende esa presencia, a la esencia divina, se le-

vantaba, si puede hablarse así, a una actualidad allende la actualidad [a una presencia, a una actualidad, allende lo presente y actual]. Era menester coerción para dirigir el ojo del espíritu a lo terreno y retenerlo en ello, y fue preciso mucho tiempo para que aquella claridad que sólo lo supraterreno tenía, quedase retrabajada y encauzada hacia dentro de ese elemento sordo y confuso en que radica el sentido del más acá, y la atencionia lo presente y actual como tal, que es lo que se llamó *experiencia*, acaparase todo el interés y acabara imponiéndose.– Pero ahora parece darse la necesidad de lo contrario, el sentido ha agarrado hasta tal punto en lo terreno [está tan fuertemente enraizado en lo terreno], que sería menester una coerción similar para levantarlo por encima de ello. El espíritu se muestra tan pobre que, así como el peregrino que anda perdido en las arenas del desierto se conformaría con un simple sorbo de agua, así también el espíritu sólo parece aspirar a refrescarse y aliviarse con ese somero y paupérrimo sentimiento de lo divino en general. Y, precisamente por aquello con que el espíritu se conforma, puede medirse la magnitud de su pérdida [es decir, de la pérdida en que el espíritu anda]. Pero este tan modesto conformarse del recibir o esa tacañería del dar no se compadecen con lo que la ciencia es. Quien sólo busca edificación, quien quiera envolver en niebla la diversidad terrena de su existencia y del pensamiento y ande ansioso y deseoso de la indeterminada fruición de esa indeterminada divinidad, que busque dónde pueda encontrarlos; le será bien fácil inventarse algún delirio que ponerse por delante, para encontrar los medios con los que poder salirse así de madre. Pero la filosofía debe guardarse muy mucho de querer ser edificante.

Tal conformarse que hace renuncia a la ciencia, podrá aún menos pretender que tal entusiasmo y obnubilación sean algo superior a la ciencia. Pues ese discurso profético se imagina tener su residencia en el centro mismo y en la profundidad, y por eso mira con desprecio la determinidad, es decir, la definición (el *horos*), y se mantiene intencionadamente lejos del concepto y de la necesidad, así como de la reflexión, la cual sólo tiene su morada en la finitud. Pero así como hay una anchura vacía, así también hay una profundidad vacía (al igual que [hay] una extensión de la sustancia, que se derrama en diversidad finita sin fuerza para contener esa diversidad y darle consistencia) y así también eso de que venimos hablando no es sino una intensidad sin contenido, que al mantenerse como una pura fuerza sin ninguna difusión, es lo mismo que la superfi-

cialidad. La fuerza del espíritu no tiene otra magnitud que la de su exteriorización, y sólo es tan grande como grande sea esa su exteriorización; su profundidad sólo es tanta cuanto el espíritu se dilate y extienda su propio desenvolvimiento y se atreva a perderse en él.– Y a la vez, cuando ese saber sustancial carente de concepto se imagina [o presume de] haber engolfado la propiedad y mismidad de su *self* [el ser suyo, su sí-mismo, su *Selbst*][8] en la esencia, y [se imagine] filosofar con verdad y santidad, está ocultándose a sí mismo que lejos de haberse entregado a Dios, lo que más bien está haciendo mediante el menosprecio de la medida [de la mesura] y la determinación es dar pábulo, ora en sí mismo a la contingencia del contenido, ora en ese contenido contingente a su propio capricho.– Al entregarse al irrefrenado bullir y hervir de la sustancia, quienes así hacen se imaginan (obnubilando o encapotando su autoconciencia y abandonando el entendimiento) ser aquellos *suyos* [los suyos de los que habla la Escritura] a los que Dios da la sabiduría mientras duermen. Y así resulta que lo que efectivamente conciben y paren en el sueño no son entonces sino sus propios sueños y delirios[9].

[El principio del nuevo espíritu]

Por lo demás, no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de orto y de tránsito a un nuevo periodo. El espíritu ha roto con el mundo de su existencia y representaciones vigente hasta ahora y está en trance de hacer que ese mundo se hunda en el pasado y está trabajando en su propia transformación [en la transformación del espíritu]. Ciertamente, el espíritu nunca está en reposo, sino que está siempre en el movimiento hacia delante que lo caracteriza. Pero lo mismo que en el niño, en quien tras larga y tranquila nutrición, el primer hálito vital interrumpe la gradualidad de aquella su marcha sólo acrecentativa, de modo que se produce un salto cualitativo, y he aquí que nace el niño, así también el espíritu que se forma a sí mismo, madura lentamente y con tranquilidad en dirección hacia su nueva forma, y va disolviendo una tras otra aquellas partes del edificio de su mundo precedente, de modo que el resquebrajarse de ese mundo sólo puede barruntarse en tales o cuales particulares síntomas. La ligereza y superficialidad, así como el aburrimiento que parecen hendir y transir lo existente desgarrándolo con esa vaga e indetermi-

nada nostalgia de algo desconocido son los mensajeros de que algo distinto está tratando de despuntar y comenzar. Este gradual desmigajarse, que nunca llegaría a cambiar la fisonomía del todo, queda interrumpido por ese amanecer, por ese orto que, cual un relámpago, pone ahí delante de un golpe la imagen y figura de un nuevo mundo.

[Que el principio no es todavía la consumación, contra el formalismo]

Sólo que esto nuevo está tan lejos de tener una realidad perfecta como el niño recién nacido; y esto es algo que esencialmente no puede pasarse por alto. El primer hacer-aparición de eso nuevo es la inmediatez, o lo que es lo mismo: es su concepto. Y así como un edificio no está acabado cuando se han puesto sus cimientos, así tampoco el concepto que se ha alcanzado o cobrado del Todo, es el todo mismo. Cuando deseamos ver una encina en la fuerza de su tronco y en la extensión de sus ramas y en la masa de su frondosidad, no nos contentamos con que en su lugar se nos muestre una bellota. Y así la ciencia, que es la corona del mundo del espíritu, no está completa en sus inicios. El inicio o el principio del nuevo espíritu es el producto de una profunda convulsión de las múltiples formas de formación y de cultura, es el premio de un complicado camino, y asimismo de múltiples esfuerzos y sinsabores. Pues bien, ese comienzo del nuevo espíritu es, por decirlo así, el todo que se ha retraído sobre sí mismo a partir de la sucesión y de la extensión [es decir, del tiempo y del espacio], es el concepto de ese todo, en el haberse vuelto *simple* el *concepto* de ese todo [y en su quedar ahí nuevo y fresco en ese su ser simple, en ese su haberse concentrado en sí y estar concentrado en sí]. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas formas, convertidas por de pronto en no más que momentos, se desarrollen de nuevo y se den otra vez forma y configuración, pero ahora en su nuevo elemento, en el contexto del nuevo sentido que les ha amanecido.
En cuanto por un lado el primer mostrarse [la inicial forma de aparición] del nuevo mundo sólo empieza siendo el Todo embozado en su *simplicidad*, o sólo empieza siendo el fundamento general de ese todo [los cimientos generales de ese todo], resulta, en cambio, que a la conciencia le sigue siendo presente todavía en la memoria y en el recuerdo la riqueza de la existencia precedente. La conciencia echa en falta en la forma o figura que empieza a despuntar, echa en falta, digo, la extensión

y particularización del contenido; pero más aún, echa en falta el desarrollo de la forma, mediante el que las diferencias se determinen con seguridad y se ordenen en relaciones fijas y estables. Y sin esta formación la ciencia carece de *inteligibilidad* general [no es algo que todos entiendan, o que todos den por supuesto], y tiene el aspecto de tratarse de una posesión esotérica de algunos particulares; una posesión esotérica: pues no empieza haciendo acto de presencia sino en su concepto o en su interior [es decir, no empieza estando presente sino en lo que es su concepto y en lo que es el interior de ella, en la orientación general de ella]; y de algunos particulares: porque ese su aparecer, al no haberse extendido todavía [es decir, al no haber tenido difusión], convierte a esa su existencia en algo particular [en asunto de algún individuo particular]. Sólo lo que está determinado perfectamente, o sólo lo que está ya determinado por completo es a la vez "exotérico", comprensible y capaz de ser aprendido por todos y convertirse en posesión de todos. La forma intelectiva [la forma de sentido común, la forma como ya las cosas se entienden] de la ciencia es o representa el camino ofrecido a todos [el camino que está ahí para todos] y el camino que todos pueden hacer por igual, y el poder llegar al saber racional por medio del entendimiento [el poder llegar al saber racional por medio de un saber convertido en sentido común] es la justa exigencia de la conciencia que se acerca a la ciencia; pues el entendimiento [*Verstand*] es el pensamiento, el yo puro en general; y lo *Verständige* [es decir, lo que acaba siendo de sentido común] es lo ya conocido y lo común a la ciencia y a la conciencia no científica, por medio de la cual ésta es capaz de entrar inmediatamente en aquélla, es decir, en la ciencia.

La ciencia, cuando no ha hecho sino comenzar, y ni ha podido llegar, por tanto, a desarrollar todos los detalles, ni tampoco ha podido ser traída a la perfección de la forma, se ve expuesta a reproches por ello. Pero si esos reproches afectasen también o se refiriesen también a la esencia de la ciencia, entonces serían reproches injustos, al igual que sería inadmisible no querer reconocer y admitir la exigencia de ese ulterior desarrollo y particularización. Esta contraposición parece ser el nudo más principal en que sigue todavía penosamente laborando la formación científica actual, y acerca del cual esa formación no ha logrado todavía entenderse y aclararse adecuadamente. Unos buscan la riqueza del material y buscan la comprensibilidad, y otros desprecian por lo menos esta inteligibilidad, y lo que buscan y lo que celosamente anhelan es la racionalidad

inmediata [algo así como un saber inmediato de la razón] y la inmediata divinidad [algo así como un llegar inmediatamente a la divinidad]. Y aunque a aquella primera parte [aquel primer partido], sea por la fuerza de la verdad sola, sea también por la fogosidad de la otra parte, se diría que se le ha hecho callar, y por más que en lo que respecta al conocimiento [y a la razón y fondo] de la cosa se sintiese derrotada, no por eso se puede decir que se le haya dado satisfacción en lo que respecta a aquellas exigencias, exigencias que son justas, pero que están lejos de estar cumplidas. Y el que aquella parte [el partido que exige desarrollos de contenidos] haya quedado reducida al silencio, es algo que sólo por mitad puede considerarse una victoria, y que en su otra mitad se debe al aburrimiento y a la indiferencia que suelen seguirse de una expectativa constantemente suscitada y a la que no sigue el cumplimiento de lo que se promete.

Pues en lo que respecta al contenido, esos otros [el segundo partido, los que buscan la racionalidad inmediata y la inmediata divinidad] se hacen a veces las cosas demasiado fáciles a la hora de conseguir una gran extensión de contenidos. Pues introducen en su terreno [en el de ellos] toda una pluralidad de tales materiales, a saber: lo ya conocido y ordenado, y al ocuparse principalmente de cosas raras y de cosas curiosas, ofrecen tanto más la apariencia de encontrarse ya en posesión de todo aquello que el saber [la modalidad que fuere de saber] ha alcanzado ya, y no sólo eso sino que ofrecen también la apariencia de dominar lo todavía no bien articulado y reglado y, por tanto, de someter todo a la idea absoluta, la cual entonces ofrece así la apariencia de estar siendo conocida y reconocida en todo, y de haber prosperado hasta haberse convertido en una ciencia desplegada en todos sus detalles. Pero cuando se mira bien ese supuesto despliegue, queda claro que ese despliegue no se ha producido porque una y la misma cosa en su desenvolvimiento haya ido cobrando configuraciones diversas, sino que ese despliegue consiste en una informe repetición de una y la misma cosa, la cual no hace sino aplicarse externamente [muy externamente] a materiales diversos, cobrando por eso una aburrida apariencia de diversidad. La idea, que muy bien puede ser de por sí la idea verdadera, no hace sino permanecer atrapada en sus comienzos cuando su despliegue o su desenvolvimiento no consiste en nada más que en la repetición de una misma fórmula. Esa forma estática en la que el sujeto que sabe se limita a aducir y a dar vueltas en

torno a lo que ya está ahí, todo ese material simplemente sumergido desde fuera en ese elemento estático, todo eso, al igual que toda esa serie de arbitrarias ocurrencias acerca del contenido o en lo que se refiere a contenido, está muy lejos de ser aquello que se exigía, a saber: una riqueza que brotase desde sí misma con diferencias de formas y figuras, que se diferenciase y determinase ella por sí misma. Lo que se tiene más bien es un formalismo monocolor que sólo llega a una diferencia de contenidos, que sólo llega a tal diferencia, digo, porque esa diferencia está ahí ya dispuesta y le resulta ya conocida.

Pero de esa monotonía y de esa universalidad abstracta ese formalismo afirma que es el Absoluto; y asevera que el no darse uno por satisfecho con ellas [con esa monotonía y generalidad] no es sino la incapacidad de apoderarse del punto de vista absoluto y de mantenerse en él. Y como si bastase con la vacía posibilidad de representarse una cosa de otra forma para refutar una determinada representación, y como si esta misma mera posibilidad, es decir, la idea general o universal [el proceder mediante generalidades], contuviese también todo lo positivo del conocimiento real, lo que aquí vemos es asimismo todo el valor atribuido a la idea universal en esta su forma irreal, y la disolución de lo distinto y lo determinado, o más bien vemos cómo se tiene por forma especulativa de pensar este echar todo (sin haberlo desarrollado, y sin haber justificado tampoco ese echar) en el abismo del vacío. Considerar una existencia tal como esa existencia está en el *Absoluto*, no consiste aquí [es decir, no consiste para este tipo de pensamiento del Absoluto] en otra cosa que en decir de esa existencia que ahora, ciertamente, se está hablando de ella como de algo, pero que en el Absoluto, es decir, en el A = A, no existe en absoluto tal cosa, sino que en el Absoluto todo es uno. El contraponer este saber [este saber uno o único] de que en el Absoluto todo es igual, el contraponerlo, digo, al conocimiento distinguiente, diferenciador, o al conocimiento lleno, o al conocimiento que busca y exige llenarse, o lo que es lo mismo: el dar [uno] su *Absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todas las vacas son negras [o todos los gatos son pardos] es la ingenuidad del vacío que transe a tal conocimiento. El formalismo que la filosofía de la época reciente tanto ha denunciado y tanto ha denostado y que, sin embargo, volvió a engendrarse otra vez en esa filosofía, ese formalismo, digo, no puede desaparecer de la ciencia hasta que el conocimiento de la realidad absoluta haya alcanzado una perfecta claridad

acerca de su naturaleza.– Pero teniendo presente que una representación general [o que una idea general de un asunto, del asunto que en este libro nos proponemos desarrollar], cuando se la hace anteceder a aquello que no es sino un intento de llevarlo a ejecución[10], facilita la comprensión de ello [la comprensión de lo que nos proponemos realizar], será útil indicar los rasgos generales de ello[11] con la intención a la vez de alejar con esa ocasión algunas formas cuyo hábito representa un obstáculo para el conocimiento filosófico.

[El absoluto es sujeto]

Según yo veo las cosas, forma de ver las cosas que habrá de justificarse[12] mediante la exposición del sistema mismo, lo importante no es entender y expresar lo verdadero como *sustancia* [alusión a toda la tradición, pero básicamente a Spinoza], sino entenderlo y expresarlo también como *sujeto* [alusión a Descartes y a Kant][13]. A la vez hay que notar que la sustancialidad comprende en sí tanto lo universal o la *inmediatez del saber* como [también[14]] aquella [inmediatez] que es *ser* [*Seyn*] o inmediatez para el conocimiento [es decir, que es lo contrario del conocimiento]. – Si el considerar a Dios como una sustancia provocó las iras de la época en la que se expresó esta determinación [se está refiriendo a Spinoza], la razón de ello [de esa ira] hay que verla en parte en el instinto o en el barrunto de que con tal determinación se iba a pique la autoconciencia, es decir, de que la autoconciencia no se conservaba en ella [primero], pero en parte [la razón de esa ira] hay que verla [segundo] en que si lo que el pensamiento estaba fijando como pensamiento, esto es, la *universalidad* como tal[15], no es sino la misma simplicidad o sustancialidad indistinta y estática, y si, en tercer lugar [tercero], el pensamiento asocia consigo mismo el ser de la sustancia como tal[16] [es decir, dice que esa sustancia es pensamiento] y entiende [por tanto] como pensamiento la inmediatez (o el tener lo que fuere ahí inmediatamente delante), entonces lo que aún importa es examinar si esta supuesta intuición intelectual [este intelectual tener lo que fuere presente ahí delante] no recae otra vez en aquella perezosa simplicidad, presentando de esta manera la realidad misma de una forma bien irreal.

[En qué consiste el ser sujeto; mediación y devenir]

Pues la sustancia viva no es sino el ser [*Seyn*] que en verdad es *sujeto*, o lo que es lo mismo: la sustancia viva no es sino el ser que sólo es en verdad real en la medida en que es el movimiento del ponerse a sí mismo, o lo que es lo mismo: en la medida en que es la mediación consigo mismo del volverse él otro [de sí mismo]. La sustancia, en cuanto sujeto, es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso la disociación de lo simple, o lo que es lo mismo: la duplicación secontraponiente [la duplicación que se contrapone a sí misma][17], la cual es de nuevo la negación de esa diversidad indiferente y de esa su contraposición [de esa contraposición en que ella consiste]; sólo esta igualdad *que se restablece a sí misma*, o sólo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser-otro [en el ser ella otro], y no una unidad *original* como tal, o no una unidad *inmediata* como tal, es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir del sí-mismo [*self*], el hacerse de sí-mismo, el círculo que supone como telos su fin y que a ese fin lo tiene por principio y que sólo mediante la ejecución [de ese fin] y mediante ese su fin es real.

La vida de Dios y el conocimiento divino los puede, pues, uno muy bien explicar, si uno así lo quiere, como [un juego del amor consigo mismo;] esta idea se hunde en su puro carácter edificante, reduciéndose a él, e incluso se hunde en la estupidez y en la sandez si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo. Pues *en sí* esa vida es la límpida igualdad y unidad consigo misma que, naturalmente, no puede tomarse en serio ni el ser-otro ni la alienación, ni tampoco la superación de ese extrañamiento o alienación. Pero tal *en-sí* no es sino la universalidad abstracta en la que se ha prescindido de su naturaleza [de la naturaleza de ese en-sí, de la naturaleza de esa vida], la cual consiste en *ser-para-sí*, y, por tanto, en la que se ha prescindido del automovimiento o autokínesis de la forma. Si a la forma se la declara igual a la esencia [si se dice que la esencia no es sino la forma, si se dice que la esencia no es sino el ser-para-sí], entonces, precisamente por esto, es un malentendido pensar [o es un malentendido opinar] que el conocimiento podría contentarse con el en-sí, o lo que es lo mismo: que el conocimiento podría contentarse con el ser [*Wesen*], y ahorrarse todo lo concerniente a la forma [todo lo concerniente al ser-para-sí]; es un malentendido pensar que el principio absoluto o la intuición absoluta hacen prescindible el desarro-

llo del primero [de la esencia, *Wesen*, *ousía*] o del desenvolvimiento y evolución de la segunda [de la forma]. Precisamente porque la forma es tan esencial a la esencia como la esencia se es esencial a sí misma, precisamente por eso no hay que concebirla ni expresarla simplemente como esencia, es decir, como sustancia inmediata o como pura autointuición de lo divino, sino que hay que expresarla igualmente como *forma* y en la plena riqueza de la forma desarrollada [es decir, de ese su carácter de forma de para-sí, pero desarrollado]; sólo a través de ello queda aprehendida y expresada la sustancia como real.

Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente el ser [*Wesen*] que se termina y consuma mediante su propio desenvolvimiento y evolución. Del Absoluto hay que decir que el Absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es el Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza, a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de serse él su devenir él mismo [la de serse él un devenir-él-mismo]; por contradictorio que pueda parecer el entender el Absoluto esencialmente como resultado, basta una pequeña consideración para eliminar esta apariencia de contradicción. El inicio, el principio, o lo Absoluto tal como se lo empieza expresando en términos inmediatos [el Absoluto, o lo Absoluto, tal como se lo empieza diciendo cuando así, en términos generales, decimos "el Absoluto" o "lo absoluto"], es sólo lo universal. Y así como cuando digo: *todos* los animales, esta expresión no puede considerarse una zoología, igualmente salta a la vista que palabras tales como lo divino, lo Absoluto, lo eterno, etc., no expresan aquello que en esas palabras está contenido; y es verdad que sólo tales palabras expresan de hecho la inicial visión que se tiene, como algo inmediato o en su carácter inmediato. Pero lo que ya es más que sólo una de esas palabras, a saber: el tránsito de esas palabras o de una de esas palabras a una frase u oración [*Satz*][18], aunque esa frase u oración sea una frase u oración elemental, ese tránsito, digo, es[19] un *convertirse* [aquello de lo que se parte] *en otra cosa* que hay a su vez que retirar [pues no puede tratarse de una cosa distinta, sino de aquello mismo de que se parte], es decir, ese tránsito es una mediación. Pero esta mediación es precisamente aquello a lo que se tiene horror, como si por hacer con esa mediación algo más que decir de ella que en el Absoluto esa mediación no es nada absoluto, o que en el Absoluto esa mediación no existe, como si por hacer algo más que eso [e ir más allá de eso], digo, se estuviese abandonando ya el conocimiento absoluto.

Pero este sentir horror procede de hecho del desconocimiento de la naturaleza de la mediación y del conocimiento absoluto. Pues la mediación no es otra cosa que la igualdad consigo mismo que se mueve a sí misma, o que la reflexión en sí misma, el *momento* del yo que es para sí, la negatividad pura, o[20] el *simple devenir*. El yo, o el devenir en general, esta mediación es, a causa de su simplicidad, precisamente la inmediatez deviniente o lo inmediato mismo. – Supone, por tanto, un desconocimiento de la razón el excluir de lo verdadero la reflexión y no entenderla como momento positivo de lo Absoluto [o no aprehenderla como momento positivo de lo Absoluto]. La reflexión es lo que convierte lo verdadero en resultado, pero que suprime y supera a la vez igualmente este su devenir, pues este devenir es igualmente simple y por eso no es distinto de la forma de lo verdadero, de la forma que consiste en mostrarse [lo verdadero] como *simple* en el resultado; lo verdadero [o el resultado] consiste precisamente en este haber retornado a la simplicidad. – Por más que el embrión sea *en* sí un hombre, no lo es para sí; el embrión sólo es para sí [el embrión sólo se vuelve para sí] en tanto que razón formada y desarrollada que se ha convertido en aquello que esa razón [en el embrión] no era sino sólo en sí. Es esto lo que constituye la realidad de esa razón Pero este resultado es a la vez él mismo inmediatez simple, pues ese resultado es la libertad autoconsciente que descansa en sí misma, y que no ha dejado de lado esa contraposición [la de ella respecto del en-sí] ni la ha dejado estar ahí al lado, sino que se ha reconciliado con ella.

Lo dicho puede expresarse también de la siguiente forma: que la razón [*Vernunft*] es un hacer o *un actuar conforme a un fin* [es decir, un hacer o un actuar teleológico]. La elevación de la supuesta naturaleza [o de lo que se suponía que era la naturaleza] por encima de un pensamiento cuya naturaleza tampoco se conocía [es decir, el poner la naturaleza o lo que se suponía que era la naturaleza por encima del pensamiento cuando aún no se conocía la naturaleza de éste], y por de pronto la expulsión o el destierro de los fines externos o del finalismo externo, han hecho caer también en descrédito la *forma* del fin en general [o la forma que representa el fin en general]. Sólo que, tal como ya Aristóteles define la naturaleza como un hacer enderezado a un fin, es decir, como una actividad teleológica, resulta que el fin es lo inmediato, lo *quieto*, lo inmóvil, que, sin embargo, es él mismo *quien mueve* y, por tanto, es [él mismo] sujeto [*Subject*][21]. Su fuerza abstracta de mover[22] [esa fuerza de mover

que el fin tiene] es el ser-para-sí o la pura negatividad. El resultado (como venimos diciendo) es lo mismo que el principio sólo porque el principio no es sino telos; o lo real es lo mismo que su concepto sólo porque lo inmediato en cuanto telos tiene en sí mismo el *self* [el sí-mismo], o lo que es igual: lo inmediato en cuanto telos tiene en sí mismo la realidad pura. El fin realizado, o lo real en su venir a estar ahí [o lo real en su quedar ahí], es el movimiento y el devenir desplegado (o el despliegue del devenir); pero esta inquiescencia es precisamente el *self* [el sí-mismo]; y lo real es igual a aquella inmediatez o a aquella simplicidad del origen sólo porque eso real es resultado, es lo retornado a sí mismo, y lo retornado a sí mismo es, precisamente, el *self* [o es precisamente *self*]. Y el *self* es la igualdad y la simplicidad que se refieren a sí mismas [igualdad y simplicidad, pero que se están refiriendo ellas a sí mismas].

[Principio y desarrollo de lo verdadero]

La necesidad de representarse el Absoluto como *sujeto* se sirvió de enunciados tales como: *Dios* es lo eterno, o Dios es el orden moral del mundo, o Dios es el amor, etc. Y en tales enunciados lo verdadero queda puesto directamente como sujeto, pero no queda expuesto como el movimiento del reflectirse[23] [eso verdadero] en sí mismo [o del reflectirse eso verdadero sobre sí mismo][24]. En enunciados de este tipo se empieza con la palabra *Dios*. Pero eso, tomado de por sí, no es sino una voz sin sentido alguno, es decir, un simple nombre; sólo el predicado dice *lo que ese Dios es*; el predicado es lo que llena esa palabra sin sentido y lo que le da significación; por tanto, sólo en este fin o final [en el predicado] se convierte el vacío principio [el vacío inicio, el sujeto] en un saber real. Y en este sentido no se ve por qué [en lugar de hablar de Dios] no se habla sólo de lo eterno, del orden moral del mundo, etc., o como hicieron los antiguos, de puros conceptos, del ser, del uno, etc., es decir, por qué no se habla sólo de aquello que constituye el significado [o que constituye aquello que llena, o que constituye el significado de esa vacía palabra con la que se comienza], sin necesidad de empezar poniendo esa *vacía* voz [o esa voz *desprovista de sentido*]. Ahora bien, precisamente con esa vacía palabra se indica que no se está poniendo un ser [*Seyn*] o una esencia [*Wesen*] o algo universal [*Allgemeines*], sino que se está poniendo algo reflectido

en sí mismo, es decir, que se está poniendo un sujeto. Sólo que a la vez eso está solamente anticipado. El sujeto se toma por un punto fijo al que se pegan los predicados como un sostén de ellos, y esto mediante un movimiento que pertenece a quien sabe de ese sujeto [es decir, que es un movimiento que efectúa quien hace el enunciado], pero que no se toma también por algo que pertenezca a ese punto mismo [el movimiento no se toma por algo que pertenezca, no a quien hace el enunciado, sino al sujeto mismo de la oración, del enunciado]; pero la verdad es que sólo a través de ese movimiento el contenido quedaría expuesto como sujeto. Ahora bien, en la forma como ese movimiento está hecho [predicados que se pegan a un punto fijo], ese movimiento no puede pertenecer al sujeto; y como, habida cuenta de que conforme a la presuposición de ese punto [es decir, por no ser ese punto sino un punto presupuesto], ese movimiento tampoco podría estar hecho de otra forma, resulta que ese movimiento tiene que serle externo a aquel punto [cuando, para que el Absoluto fuera de verdad sujeto, ese movimiento tenía que serle interno]. Aquella anticipación, por tanto, de que lo Absoluto es sujeto [frente a la afirmación del autor de que el Absoluto es resultado], no solamente no constituye la realidad de ese concepto [del concepto de Absoluto], sino que la convierte incluso en imposible, pues aquella presuposición convierte ese concepto en un punto en reposo, y esa realidad [la realidad de ese concepto], en cambio, es automovimiento.

Entre las varias consecuencias que fluyen de lo dicho puede subrayarse la siguiente: que el saber sólo es real y sólo puede exponerse como ciencia o como *sistema*[25]. Y que, además, lo que suele entenderse por proposición básica [*Grundsatz*, principio] o por principio [*Prinzip*] de la filosofía, si es verdadero, es ya por eso también falso, precisamente por ser tal enunciado básico o por ser tal principio. – Y por eso es fácil refutarlo. La refutación consiste en mostrar su deficiencia; pero es deficiente porque es sólo lo universal o el principio, porque es el comienzo. Y si la refutación se hace lo suficientemente a fondo, entonces esa refutación habrá de estar tomada de ese mismo principio y desarrollada a partir de ese mismo principio, es decir, no se pondrá en marcha desde fuera mediante aseveraciones y ocurrencias contrarias a la que ese principio representa. Esa refutación no sería, por tanto, propiamente sino el desarrollo de ese principio y, por ende, la complementación de lo que en él es todavía falto y deficiente, si es que esa refutación no se malentendiera a sí misma a cau-

de sólo considerar su propio *lado*[26] negativo, sin volverse también consciente de su proceder [de su propio ir hacia adelante] y de su resultado, también por el lado positivo de éstos. – Y es que resulta que la ejecución propiamente *positiva* de un principio es a la vez, a la inversa, igualmente un comportamiento negativo respecto a ese principio o a ese comienzo o saber: es un comportamiento negativo contra su forma unilateral, forma unilateral que consiste en no empezar siendo ese principio sino *inmediato*, o lo que es lo mismo: en no empezar siendo sino un *telos*. Esa ejecución o ese desarrollo puede tomarse, por tanto, como la refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema, o mejor: puede tomarse por demostración de que el fundamento o principio del sistema es efectivamente, sólo un *comienzo* o principio.

[El espíritu y su saber de sí, el elemento del saber]

Que lo verdadero sólo es real como sistema, o que la sustancia es esencialmente sujeto, es lo que se expresa en la representación que entiende al Absoluto como *espíritu* [es decir, es lo que viene expresado en la representación o en esa idea conforme a la que el Absoluto es espíritu], el concepto más sublime, que pertenece a la época moderna [a la época más reciente] y a su religión[27]. Lo espiritual sólo, y no más que lo espiritual, es lo *real*; [primero] lo espiritual es la esencia o lo que *es-en-sí*, [segundo] lo espiritual es lo que consiste en *un haberse* [*das sich Verhaltende*, lo que se comporta respecto a sí y respecto a otro, o se ha respecto a sí o respecto a otro] o lo *determinado*, es decir, lo espiritual es el *ser-otro* y el *ser-para-sí*; y [tercero] en esta determinidad o en este ser-fuera-de-sí lo espiritual permanece en sí mismo; o lo que es lo mismo: es lo que es *en-y-para-sí*. Pero este ser-en-y-para-sí de lo espiritual lo es por de pronto para nosotros o *en sí*, o lo que es lo mismo: lo espiritual empieza siendo *sustancia* espiritual. Lo espiritual tiene que ser eso [el ser en-y-para-sí] también *para sí mismo*, es decir, tiene que ser el saber de lo espiritual y el saber de sí mismo como espíritu; es decir, lo espiritual tiene que serse como *objeto*, pero de forma igualmente inmediata como objeto *mediado*, es decir como objeto suprimido y superado[28], como objeto reflectido en sí. El objeto es *para sí*, pero ello sólo para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual [el contenido espiritual del objeto] viene engen-

drado por él mismo [nosotros vemos cómo ese contenido no viene engendrado sino por el objeto mismo]; pero en la medida en que el objeto sea también para-sí para sí mismo, resulta que ese autoengendramiento, que ese autoengendrarse, es decir, el concepto puro, le es también a él el elemento objetivo en el que él tiene su existencia; y entonces resulta que él es en su existencia [él es en su estar ahí] objeto reflectido sobre sí para sí mismo. – El objeto que así se sabe como espíritu[29] es la *ciencia*. La ciencia es su realidad y el reino que él se construye en ese su elemento [en el elemento del concepto].

El *puro* autoconocimiento [o el autoconocimiento puro] en el puro ser otro, este éter *como tal* es el fundamento y suelo de la ciencia, o es el *saber en general*. El inicio o comienzo de la filosofía parte de la presuposición o del postulado de que la conciencia se encuentra o se encuentre [o de que la conciencia acaba o acabe encontrándose] en este *elemento* [es decir, que la conciencia acabe encontrándose a sí misma en lo negativo de ella, o en el objeto de ella]. Pero este elemento cobra su consumación [30] y autotransparencia sólo mediante el movimiento de su devenir. Ese elemento es la pura espiritualidad, o lo *universal* [31] que tiene la forma o el modo de la simple inmediatez o de la inmediatez simple [que tiene la forma de simple inmediatez o inmediatez simple].[32] Y porque ese elemento es la inmediatez del espíritu, porque la sustancia en general es el espíritu, resulta que la sustancia es la *esencialidad transfigurada*, es decir, es la reflexión que es ella misma inmediata o que es ella la inmediatez; es decir, es el ser [*Seyn*] que es él mismo la reflexión en sí mismo [o la reflexión dentro de sí mismo, o la reflexión sobre sí mismo, o el ser que se transe a sí mismo reflictiéndose] [*Reflexion in sich selbst*]. La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que la autoconciencia se levante o se eleve a este éter para poder vivir con la ciencia y en la ciencia, es decir, para vivir. Y[33], a la inversa, el individuo tiene el derecho de que la ciencia le preste por lo menos una escalera para subir a ese punto de vista[34]. Ese derecho del individuo se funda en su absoluta autonomía [en la absoluta autonomía del individuo] que el individuo sabe poseer en cada figura de su saber [o que el individuo, en cada figura de su saber, sabe muy bien poseer], pues en cada una de esas figuras, venga o no reconocida por la ciencia, y sea cual fuere el contenido de esa figura, el individuo es a la vez la forma absoluta, o tiene la *inmediata certeza* de su *self* [de su sí mismo][35]; o, si se prefiere esta expresión, tiene con ello un *ser* incondi-

cionado. Si el punto de vista de la conciencia [natural], o sea, el saber de las cosas objetivas en contraposición consigo misma [es decir, en cuanto contrapuestas esas cosas objetivas a la conciencia], y el saber de sí misma [de la conciencia] en contraposición con las cosas objetivas, la ciencia tiene que considerarlo lo *otro* (es decir, si aquello en lo que la conciencia está cabe sí misma[36], la ciencia no tiene más remedio que considerarlo una pérdida de espíritu), resulta que para la conciencia, en cambio, el elemento de la ciencia no puede constituir sino una lejanía que a la conciencia le resulta un más allá, en el que la conciencia ya no se posee a sí misma. Cada una de estas dos partes tiene la apariencia de representar respecto a la otra algo así como lo inverso de la verdad [o como una perversión de la verdad, o como una inversión de la verdad]. El que la conciencia natural se confíe o se entregue inmediatamente a la ciencia representa un ensayo o una tentativa que ella [es decir, la conciencia natural] efectúa, atraída no se sabe muy bien por qué, de ponerse cabeza abajo; el esfuerzo que tiene que hacer para adoptar esa insólita posición y moverse en ella tiene que parecer una violencia que, sin estar ella preparada, y sin venir a cuento, se le exige que ella se haga a sí misma. – La ciencia puede ser en sí lo que quiera, pero en relación con la conciencia inmediata se presenta como algo perverso respecto a ella, como algo del revés respecto a ella, o porque la conciencia inmediata es el principio de la realidad [o el principio de realidad][37], la ciencia lleva, en cuanto la autoconciencia para sí o de por sí está fuera de la ciencia, la ciencia, digo, lleva la forma de irrealidad [conlleva la forma de irrealidad]. La ciencia, por tanto, tiene que concertar o aunar ese elemento [el de la realidad] con ella [con la ciencia], o más bien tiene que mostrar que (y cómo) ese elemento pertenece a ella misma [ese elemento le pertenece a ella misma]. Y careciendo de realidad[38], la ciencia es solamente el *en-sí*[39], el *telos* que, por de pronto, es sólo un interior, que no es como espíritu, sino que, por de pronto, sólo es sustancia espiritual. La ciencia tiene que manifestarse, tiene que exteriorizarse y devenir *para sí* misma[40], lo cual no significa otra cosa que lo siguiente: ella [la ciencia] tiene que poner la autoconciencia como siendo la autoconciencia una [sola cosa] con la ciencia [tiene que tener por resultado que la autoconciencia, que la conciencia que el individuo tiene de sí, coincida con el resultado de la ciencia].

[El devenir del saber, o la Fenomenología del espíritu *como un elevar se al saber]*

Este devenir de la *ciencia en general* o del saber es lo que la presente *Fenomenología del espíritu,* como primera parte del sistema, va a exponer. El saber, tal como el saber empieza siendo, o el *espíritu inmediato,* es lo carente de espíritu, o lo que es lo mismo: es la *conciencia sensible*[42]. Para engendrar el saber propiamente dicho, o lo que es lo mismo: para engendrar el elemento de la ciencia, es decir, para engendrar lo que es el concepto puro de ésta, el espíritu tiene que trabajarse recorriendo un largo camino. – Ese devenir, tal como se articula en su propio contenido y en las figuras que se muestran en ese contenido, aparece como algo distinto [primero] de una introducción de la conciencia no científica a la ciencia[43]; y también como algo distinto [segundo] de una fundamentación de la ciencia; y, por supuesto, como algo completamente distinto [tercero] de esa clase de entusiasmo que empieza como con un pistoletazo con el saber absoluto[44], y que acaba con cualquier otro punto de vista por la decidida vía de no tomar siquiera noticia de ellos [de ese contenido y de sus figuras] [La *Fenomenología del Espíritu* no va a consistir en ninguna de esas tres cosas].

[Por las razones que acaban de darse] La tarea de llevar al individuo desde su estado de no formación hasta el saber había que tomarla en su sentido general o universal, y [por tanto] había que considerar en su proceso de formación al individuo universal [*allgemeines Individuum*], es decir, el espíritu del mundo[45]. En lo que concierne a la relación entre ambos [entre el individuo universal o espíritu del mundo, y el individuo particular], en el individuo universal cada uno de los momentos se muestra tal como cada uno de ellos [cada uno de esos momentos] cobra su forma concreta y su configuración concreta. El individuo particular [*besonderes Individuum*], en cambio, es el espíritu incompleto, una figura incompleta, y, por tanto, una figura concreta, cuya entera existencia cae del lado de una determinidad [o le acontece caer del lado de una determinidad][46] y en la que las demás figuras sólo aparecen con rasgos desdibujados. [Pasando a la relación entre ambos digamos lo siguiente:] En el espíritu que está en una posición más alta que la de otro, la concreta existencia inferior ha caído hasta convertirse en un momento sin importancia; lo que antes era la cosa misma[47] no es ahora sino una huella o rastro;

[illegible] [la figura de lo que antes fue la cosa misma] se ha velado, y se [illegible] convertido en una simple forma. Este pasado lo recorre el individuo [illegible] sustancia la constituye el espíritu que se encuentra en posición más [illegible] recorre ese individuo que tiene por sustancia a ese espíritu, digo, [illegible] manera como alguien que emprende el estudio de una ciencia supe[illegible] hace un recorrido de repaso por los conocimientos preparatorios de [illegible] que está en posesión hace ya mucho tiempo, a fin de tener presente [illegible] contenido y refrescarlo; quien eso hace, trae a la memoria esos cono[illegible]mientos, pero sin poner ya su interés en ellos y sin detenerse en ellos. [illegible] cada individuo recorre también las etapas de formación del espí[illegible] universal [cada individuo pasa o recorre las etapas del espíritu uni[illegible], pero como figuras archivadas ya por ese espíritu, como etapas de [illegible] camino que ha sido ya trabajado y allanado; en lo que respecta al co[illegible]miento es así como vemos cómo aquello que en tiempos anteriores [illegible] ocupaba el espíritu de hombres maduros [o de los hombres maduros] se [illegible] convierte en conocimientos, ejercicios e incluso juegos de adolescentes, [illegible] el *curriculum* pedagógico reconocemos dibujada en siluetas la his[illegible] de la formación y cultura del mundo. Esta existencia pasada es ya [illegible] propiedad adquirida del espíritu universal que constituye la sustancia del individuo, o su naturaleza inorgánica[48].–[49]La formación del individuo [illegible] consiste, en este aspecto y cuando se la mira por este lado, en que haga [illegible] eso que ya está ahí, y en que consuma en sí esa su naturaleza inor[illegible] y la tome en posesión para sí. Pero esto no significa a su vez otra [illegible] sino que el espíritu universal o la sustancia se dé ella su autocon[illegible] [la autoconciencia de la sustancia], o lo que es lo mismo: eso no [illegible] significa sino el devenir a sí de la sustancia y la reflexión en sí de esa sus[illegible]

[illegible] ciencia expone tanto este movimiento formador en su detalle y ne[illegible] como expone también en su configuración aquello que ya ha [illegible] rebajado a momento y propiedad del espíritu. La meta es que el es[illegible] se percate de qué es el saber [que el espíritu intelija qué es el sa[illegible]. La impaciencia exige lo imposible; a saber: la consecución del fin [illegible] supone los medios. Por una parte hay que aguantar lo *largo* y prolijo [illegible] camino, pues cada momento es necesario, y, por otra, hay que *de*[illegible] en cada uno de ellos, pues cada uno de esos momentos es una fi[illegible] individual entera, y sólo se la está tomando absolutamente en consideración en cuanto se toma en consideración su determinidad

como un todo o como algo concreto, o lo que es lo mismo: en cuanto ese todo es considerado en la peculiaridad de esa su determinación.[52] Y porque la sustancia del individuo, es decir, porque el espíritu del mundo ha tenido la paciencia de recorrer esas formas en el largo extenderse del tiempo y de tomarse el inmenso trabajo que representa la historia universal, y porque el espíritu del mundo tampoco podía cobrar conciencia de sí con un trabajo menor, así el individuo tampoco puede con menos hacerse concepto de su sustancia. Mientras tanto, el esfuerzo que tiene que hacer es a la vez menor, pues *en sí* eso está ya hecho, es decir, el contenido es ya realidad amortizada, cancelada y convertida en posibilidad, el contenido es ya inmediatez domeñada. Y siendo ya algo *pensado* [o como algo convertido ya en un *cogitatum*], es como ese contenido se convierte en *propiedad* de la individualidad; ya no es necesario convertir la existencia en ser-en-sí (eso está ya hecho) [lo existente ya está convertido en noción o idea, lo contingente ya está convertido en pensamiento, la anécdota ya esta convertida en categoría], sino que de lo que se trata es de dar la vuelta al *en-sí* y ponerlo en la forma del *ser-para-sí*, cuyo modo vamos a pasar a determinar con más detalle.

[La transformación de lo representado y de lo familiar en pensamientos][53]

[54]Lo que al individuo le queda ahorrado en este movimiento es el tener que suprimir y superar la *existencia* [es decir, el tener que suprimir y superar el estar las cosas desnudamente ahí]; pero lo que aún le queda es la *representación* y la *familiaridad* con las formas [es decir, con lo que aún tiene que pelear es con la representación y con el serle familiares las formas, las representaciones de las cosas]. La existencia reasumida en la sustancia [lo que está ahí, entendido en su qué-es], mediante esa primera negación ha quedado trasladada al elemento del *self* [al elemento del pensamiento], pero por de pronto sólo en *términos inmediatos*; tiene, por tanto, todavía el mismo carácter de inmediatez no entendida {*unbegriffene*, no traída a concepto, no transida por el concepto} [tiene todavía el carácter de esencialidades abstractas que están en los libros] y [tiene todavía el carácter] de inmóvil indiferencia, que tenía la existencia misma, o lo que es igual: esa existencia no ha hecho otra cosa que transitar a la

presentación [que convertirse en objeto de representación]. – Pero, a la vez, a través de ello, se ha convertido en algo *familiar* [o en algo conocido], es decir, se ha convertido en algo con lo que el espíritu ha acabado, que el espíritu da por concluido, y en lo que, por tanto, ya no está su actividad, y por consiguiente tampoco está su interés. Si la actividad que acaba con la existencia [que se las arregla con ella] es la mediación inmediata o la mediación que queda ahí, y, por tanto, es sólo el movimiento del espíritu particular que no se entiende a sí mismo o que no se hace concepto de sí mismo, resulta que, en cambio, el saber dirigido contra la representación así formada, es decir, dirigido contra esta clase de sernos algo familiar, o contra esta clase de familiaridad [contra esta clase de haber trabado conocimiento con algo] es el hacer del *self universal* y el interés del *pensamiento*.

Lo familiar [*das Bekannte*], precisamente por sernos *familiar* [*bekannt*], no es algo que conozcamos [*erkannt*]. Uno de los autoengaños más habituales y también una de las formas más habituales de engañar a otros es presuponer en el conocimiento [es decir, en el ámbito de conocimiento o en el contexto de conocimiento de que se trate], en presuponer, digo, algo como familiar, e igualmente en consentir en esa presuposición; por más idas y venidas que dé ese saber, resultará que tal saber, sin saber propiamente qué es lo que le pasa, no se moverá de donde está. Sujeto y objeto, etc., Dios, la naturaleza, el entendimiento, la sensibilidad, etc., se dan (sin que nos percatemos de ello) por algo familiar, y se ponen por fundamento como algo válido, y constituyen puntos fijos tanto del punto de partida [o tanto en el punto de partida] como del punto de retorno [o en aquello a lo que se retorna]. El movimiento va y viene entre ellos, que permanecen inmóviles, y así [ese movimiento] se queda en un movimiento en superficie [en un movimiento superficial que no logra penetrar en los puntos fijos entre los que viene y va]. Y así también la comprensión y el examen consisten en ver si cada uno encuentra también en su representación lo dicho por los demás, [en ver] si así le parece a él también, y [en ver] si es eso lo que a él también le resulta familiar[55].

Pues bien, el *análisis* de una representación, tal como se ha solido practicar, no era ya otra cosa que el suprimir y superar la forma de ese resultarnos ella familiar [y sabida]. Diseccionar una representación en sus elementos originales es ir a esos momentos suyos que por lo menos ya no tienen la forma de una representación con la que nos encontramos

ahí, sino que (mediante esa disección) han pasado a ser propiedad inmediata del *self.* Ciertamente, ese análisis sólo llega a *pensamientos* [*Gedanken*] o nociones que nos resultan ya familiares, que [se supone] son determinaciones fijas y estáticas. Pero un momento esencial es esa *separación* que se practica, eso irreal mismo [que resulta de esa separación]. Pues sólo porque lo concreto se separa y mediante la separación se convierte en irreal, sólo por eso, es lo semoviente. La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del *entendimiento* [*Verstand, dianoia*], del poder más asombroso y grande, o más bien: del poder absoluto. El círculo que descansa cerrado en sí mismo, y que como sustancia sostiene sus momentos, es lo inmediato, y por eso representa una relación y una situación que no tiene nada de asombrosa. Pero que lo accidental como tal [lo que como tal inhiere en la sustancia], separado de aquello que lo encuadra, es decir, que aquello que sólo ligado con otro real y sólo en conexión con otro real puede ser real, cobre existencia propia y libertad separada, eso es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del yo puro. La muerte, si es que queremos llamar así a tal irrealidad, es lo más temible, y retener lo muerto [preservarlo en la memoria] representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu. El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse [encontrándose] a sí mismo en el absoluto desgarramiento [es decir, cuando precisamente en medio del absoluto desgarramiento sabe salirse al encuentro de sí]. El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello, como cuando nosotros decimos de algo que tal cosa no es nada o que no era de eso de lo que se trataba, y dando el asunto por zanjado, nos desentendemos de ello y pasamos a otra cosa, sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira a lo negativo a la cara y se demora en ello. Y este demorarse es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser. – Esa fuerza mágica es lo mismo que más arriba hemos llamado sujeto, el cual, dando a la determinidad existencia en su elemento [en el elemento del sujeto] suprime y supera la inmediatez abstracta[56], es decir, la inmediatez que se reduce a no más que *estar ahí* en general, y por medio de ello [ese sujeto] es la verdadera sustancia, es decir, es el ser [*Seyn*] o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de ella, sino que es esa misma mediación.

[La transformación de los pensamientos en conceptos]

El que lo representado se convierta en posesión de la autoconciencia pura; esta elevación a la universalidad, es sólo una parte, pero todavía no es la formación [*Bildung*] completa. – La forma como se estudiaba antiguamente se diferencia de la forma como se estudia en la actualidad en que aquélla era una conformación o formación de la conciencia natural. Esforzándose particularmente en cada esfera de su existencia y filosofando sobre todo lo que se le ponía a tiro, aquella conciencia se reengendraba hasta convertirse enteramente en una universalidad puesta en activo [es decir, que en cada una de sus esferas se exhibía como tal universalidad]. En la época moderna, en cambio, el individuo encuentra preparada y dispuesta la forma abstracta; el esfuerzo por hacerse con ella y por apropiársela es más bien un inmediato ejercitar el propio interior y un adecuado engendrar lo universal, es más bien eso, digo, que un producirse [o generarse] lo universal a partir de lo concreto y de la diversidad de la existencia. Ahora el trabajo no consiste tanto en purificar al individuo de su modo sensible [de ser y de pensar] y de convertirlo en sustancia pensada y en sustancia pensante, sino más bien en lo contrario: en suprimir y superar la fijeza de pensamientos determinados y por ese medio realizar lo universal y poner espíritu en lo universal. Pues es mucho más difícil fluidificar las ideas fijas que [fluidificar] la existencia sensible. La razón es la que hemos señalado antes; aquellas determinaciones tienen por sustancia y tienen por elemento de esa existencia al yo, que es el poder de lo negativo o la realidad pura; las determinaciones sensibles en cambio [sólo tienen por sustancia o elemento] la impotente inmediatez abstracta o el ser como tal. Los pensamientos se vuelven fluidos cuando el pensamiento puro, cuando esta interna *inmediatez*, se reconoce como momento o cuando la pura certeza de sí mismo [cuando la pura certeza que ese pensamiento puro tiene de sí mismo] abstrae de sí; pero no prescindiendo [esa certeza] de sí y dejándose a un lado, sino abandonando [esa certeza] lo fijo de su ponerse-a-sí-misma, tanto lo *fijo* de eso puramente concreto que es el yo mismo en contraposición con el contenido que se distingue de él, como la fijeza de esas cosas distintas del yo, que, puestas en el elemento del pensamiento puro [en el elemento que representa el pensamiento puro], participan de la incondicionalidad de ese yo. Mediante este movimiento los puros pensamien-

tos [es decir, los puros *cogitata*] se convierten en *conceptos*, y sólo así son lo que en verdad son, a saber: automovimientos, círculos, y aquello que es la sustancia de ellos, es decir, el consistir en esencialidades espirituales.

[Ciencia de la Fenomenología del espíritu, *ciencia de la experiencia de la conciencia, el concepto de experiencia, la centralidad del ser-otro]*

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general. Considerada en lo que respecta a la textura de su contenido, esa cientificidad es la necesidad y el extenderse [el ir creciendo] de ese contenido, por los que ese contenido acaba transformándose en un todo orgánico. El camino por el cual se alcanza el concepto del saber [o el concepto de saber] se convierte igualmente a través de esa cientificidad en un devenir necesario y completo, de suerte que la preparación o lo preliminar deja de ser un filosofar contingente que conectase con estos o aquellos objetos, relaciones o pensamientos [con estas o aquellas nociones o ideas] de la conciencia imperfecta [no completa], tal como el azar nos los fuese deparando, o que tratase de fundamentar lo verdadero mediante un ir y venir de razonamientos, inferencias y conclusiones a partir de determinados pensamientos, sino que ese camino acabará abrazando mediante movimiento del concepto la completa mundanidad de la conciencia [es decir, el mundo completo que la conciencia proyecta] en su necesidad [es decir, en la necesidad de ese mundo].
Tal exposición constituye, por lo demás, la primera parte de la ciencia[57] porque la existencia del espíritu [el quedar ahí o el estar ahí el espíritu] en cuanto lo primero [o en cuanto elemento primero] no es otra cosa que lo inmediato o el inicio o el principio, pero ese principio no es todavía el retorno del espíritu a sí mismo. El *elemento de la existencia inmediata* [o el elemento que representa la existencia inmediata] es, por tanto, la determinidad por la que esta parte de la ciencia [la que la *Fenomenología del Espíritu* representa] se distingue de las demás [partes].–
Y la caracterización de esta diferencia nos obliga a poner en su sitio algunas ideas fijas que suelen presentarse a este propósito [es lo que vamos a hacer a continuación].
[Vamos, pues, con ello] La existencia inmediata del espíritu [el estar el espíritu inmediatamente ahí], es decir, la *conciencia*, tiene dos momen-

tos, el primero es el momento del saber y el segundo es el momento de la objetualidad negativa del saber [es decir, de la objetualidad que es la negación del saber, esto es, que es el objeto del saber, que no es el saber sino lo otro del saber, acerca de lo que el saber versa]. En cuanto el espíritu se desarrolla en este elemento y expone sus momentos en este elemento [el de la existencia inmediata, el del quedar el espíritu ahí, el del ser consciente, el de ser el espíritu conciencia], resulta que a todos ellos ha de convenirle esta contraposición, y todos ellos aparecerán, por tanto, como figuras [*Gestalten*] de la conciencia. La ciencia de este camino es la ciencia de la *experiencia* que la conciencia hace[58]. La *sustancia* se considera o es analizada [en esta ciencia] tal como esa sustancia o el movimiento de esa sustancia es objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe otra cosa que lo que está en su experiencia; pues lo que está en esa experiencia no es sino la sustancia espiritual y, por cierto, en cuanto *objeto de su self* [de su sí-mismo, del *self* o sí-mismo de la sustancia espiritual]. Pero el espíritu [la sustancia espiritual cobrando saber de sí] se convierte en objeto porque el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro[59]. Y llamamos experiencia precisamente a este movimiento en el que lo inmediato, aquello en que empezamos no entendiéndonos [aquello en que no estamos duchos o que no sabemos qué es], es decir, lo abstracto, sea del ser sensible, sea de lo simple sólo pensado, se extraña y se aliena de sí mismo, y después desde ese extrañamiento retorna a sí, y de ese modo es ahora como queda expuesto en su realidad y verdad, y también como se convierte en posesión de la conciencia.

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia que es objeto de la conciencia, es su diferencia [la diferencia de la sustancia], es lo *negativo* en general. Eso negativo podría considerarse un *defecto* de ambos [es decir, del yo y de la sustancia], pero es su alma, es aquello que los mueve; por eso algunos antiguos entendieron el *vacío* como el elemento motor, considerando, ciertamente, lo moviente como lo negativo, pero a esto *negativo* no lo entendieron todavía como *self*. – Pues bien, por más que eso negativo no empiece apareciendo sino como una desigualdad entre el yo y el objeto, habrá que llegar a entenderlo asimismo como una desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que tiene la apariencia de producirse fuera de la sustancia [en algo], de ser una

actividad contraria a ella, no es sino la propia actividad de la sustancia, y la sustancia muestra ser esencialmente sujeto. Y en cuanto la sustancia haya mostrado esto de forma completa, el espíritu habrá hecho su existencia [la existencia del espíritu] igual a su esencia. El espíritu se es [entonces] objeto tal como él es, y el abstracto elemento de la inmediatez y de la separación entre el saber y la verdad queda superado. El ser viene [o queda] [entonces] absolutamente mediado; el ser es [entonces] contenido sustancial, pero que a la vez, de forma inmediata, es posesión o propiedad del yo, es decir, que, de forma igualmente inmediata, es *sélfico* [*sí-mísmico, selbstisch*], o lo que es lo mismo: que de forma igualmente inmediata es el concepto [que de forma igualmente inmediata es concepto]. Con esto se cierra o concluye la fenomenología del espíritu [o la *Fenomenología del espíritu*]. Lo que el concepto se prepara en ella [como introducción del sistema de la ciencia, que esa *Fenomenología* es] es el elemento del saber. Pues bien, en este elemento [en ese elemento del saber] se extienden o despliegan los momentos del espíritu [en ello consiste el paso posterior al de la *Fenomenología del espíritu*] en la *forma de una simplicidad* que se sabe ella a sí misma como su objeto [que sabe a su objeto como siendo ella misma, o que a su objeto acaba sabiéndolo como siendo ella misma]. Esos momentos ya no caen unos fuera de otros en términos de la contraposición entre el ser y el saber, sino que permanecen en la simplicidad del saber, son lo verdadero en la forma de lo verdadero, y su diversidad es sólo diversidad del contenido. Su movimiento [el movimiento de ellos] que en ese elemento [en el del saber] se organiza formando un todo, es la *lógica* o *filosofía especulativa*.

[De en qué sentido la Fenomenología del espíritu *es sólo negativa o sólo contiene lo falso]*

Pues bien, porque ese sistema de la experiencia del espíritu sólo comprende el amanecerse de éste, es decir, el *aparecer* de éste, esto es, el fenómeno de éste, diríase que la marcha desde ese sistema a la ciencia de lo verdadero que aparezca en la *forma* o figura de lo *verdadero* tiene que ser meramente negativa, y uno podría querer o pedir que lo dispensasen de lo negativo en cuanto *falso*, y exigir que lo llevasen sin más a la verdad; ¿para qué ocuparse de lo falso? [¿para qué ocuparse de lo que aún

no está completo, de lo que aún no está bien?]. El asunto acerca del que ya hablamos más arriba de si había que empezar enseguida con la ciencia, a eso mismo vamos a dar aquí respuesta a continuación, por el lado de qué es lo que pasa con lo negativo en tanto que lo *falso*. Pues las representaciones acerca de ello [las ideas acerca de ello] son un impedimento muy principal para la entrada en la verdad. Y esto nos dará ocasión para hablar del conocimiento matemático que el saber a-filosófico considera un ideal que la filosofía debería aspirar a alcanzar y esforzarse en alcanzar, pese a que hasta ahora esas aspiraciones y esfuerzos hayan resultado vanos.

Lo *verdadero* y lo *falso* pertenecen a esa clase de pensamientos determinados [*Gedanken* determinados, nociones determinadas] que se tienen por esencias propias [o seres propios, o naturalezas propias, o *physeis* propias] de tipo estático, de los que uno se pone fijamente aquí y el otro allí, aislados y sin comunidad entre ellos. Pero en contra de eso hay que afirmar que la verdad no es como una moneda acuñada, que se la dé ya completa y hecha, y que se la pueda recoger y almacenar así tal cual. No *hay* lo falso en este sentido, como tampoco hay lo malo en este sentido. Tan malos como el diablo no son lo malo y lo falso, como para merecer que, al igual que al diablo, se los convierta en *sujetos* particulares [*el* diablo, *lo* falso]; pues en cuanto lo falso y o en cuanto lo malo, esas dos cosas son sólo *universales* [por tanto, no sujetos particulares como el diablo], aunque, eso sí, tienen esencialidad propia, contrapuesta la del uno a la del otro. – Lo falso, pues sólo de lo falso estamos hablando aquí [no de lo malo], sería lo otro de la sustancia, lo negativo de la sustancia, la cual sustancia sería lo verdadero como contenido del saber [lo verdadero en cuanto contenido del saber]. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo, en parte como distinción y determinación del contenido [es decir, como la distinción y determinación que el contenido representa o que el contenido contiene], y en parte como un distinguir *simple*, es decir, como *self* y como saber [es decir, y en parte como el distinguir simple que representan el *self* y el saber, en cuanto versando esencialmente ambos sobre la sustancia como lo otro de ellos, o como siendo ellos *self* y saber *de* la sustancia]. Ciertamente, se pueden saber mal las cosas [se pueden saber falsamente las cosas]. Saber algo mal [saber algo falsamente, *falsch*] significa que el saber está en desigualdad con su sustancia [con aquello sobre lo que el saber versa]. Sólo que precisamente

esta desigualdad es el distinguir en general, del que hemos dicho que representa un momento esencial. De esta distinción, ciertamente, habrá de resultar su igualdad [la igualdad de lo distinto] y esta igualdad devenida [y esta igualdad que ha llegado a ser tal igualdad] es, precisamente, la verdad [la conformidad del saber con lo otro que él, sobre lo cual el saber versa]. Pero esa igualdad no es la verdad en el sentido de que la desigualdad se hubiese tirado simplemente por la borda como se aparta la escoria del metal purificado y se la tira, y ni siquiera como se aparta un instrumento del recipiente que se ha fabricado con ese instrumento, sino que la desigualdad, en tanto que lo negativo, en tanto que el *self*, está todavía inmediatamente presente en lo verdadero mismo como tal. Pero no por ello puede decirse que lo *falso* constituya un momento o incluso un ingrediente de lo verdadero. Ni tampoco que en todo lo falso haya algo de verdad, pues en tal forma de hablar se entienden la verdad y la falsedad como el aceite y el agua que, sin mezclarse, quedan ligadas sólo externamente la una a la otra. Precisamente a causa de lo que se busca significar, es decir, precisamente a causa de la necesidad de designar el momento de completo *ser-otro*, sus expresiones [es decir, la de verdadero y falso] no deben usarse ya cuando su ser-otro [es decir, el ser otro lo verdadero de lo falso y lo falso de lo verdadero] ha quedado suprimido y superado. Así como cuando hablamos de la unidad de sujeto y objeto, de lo finito e infinito, del ser y el pensamiento, etc., la manera de expresarnos tiene el inconveniente de que sujeto y objeto, etc., siguen significando [en esa forma de expresarnos] lo que ellos son *fuera de esa unidad*, de modo que al hablar de esa unidad no se los puede estar pensando ya como aquello que su expresión dice [como aquello que la expresión "objeto" o la expresión "sujeto" dicen], así también lo falso, en cuanto falso, no es ya un momento de la verdad.

Tanto en el saber como el estudio de la filosofía [en la carrera de filosofía] la mentalidad *dogmática* [el *dogmatismo* de la forma de pensar] no consiste sino en suponer que lo verdadero consiste [tiene que consistir] en alguna proposición que sea un resultado fijo o también que pueda saberse inmediatamente [que pueda saberse en términos inmediatos]. A preguntas tales como la de cuándo nació Cesar o cuántas toesas tiene un estadio, o a la de a cuánto ascendió un determinado importe, etc., se puede dar una respuesta bien sencilla, al igual que es determinadamente verdadero que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los

cuadrados de los otros dos lados del triángulo rectángulo. Pero la naturaleza de eso que se llama verdad en estos casos es distinta de la naturaleza de las verdades filosóficas.

[La verdad histórica]

En lo que respecta a las verdades *históricas*[60], por hacer una breve mención de ellas en cuanto de ellas se toma en consideración lo puramente histórico [es decir, cuando ellas se toman por su lado exclusivamente histórico sin entrar en asuntos conceptuales o de principio], en lo que respecta a las verdades históricas, digo, se concede fácilmente que esas verdades conciernen a la existencia particular, conciernen a un contenido por el lado de su contingencia o incluso de su arbitrariedad [de la contingencia o arbitrariedad de ese contenido], conciernen a determinaciones de ese contenido que no son necesarias. – Pero incluso tales verdades desnudas como son las que acabamos de poner como ejemplos, no son sin movimiento de la autoconciencia. Para conocer una de esas verdades hay que comparar mucho, también hay que consultar algún que otro libro, es decir, hay que investigar de la forma que fuere; incluso en el caso de una intuición inmediata [de un inmediato ver algo], se entiende que ese conocimiento sólo puede tener valor de verdad conjuntamente con sus razones [es decir, sólo tiene valor de verdad sobre la base de las razones que lo sostienen], aun cuando propiamente sólo el desnudo resultado sea aquello de lo que de verdad se trate.

[El conocimiento matemático]

En lo que concierne a las verdades *matemáticas*, mucho menos sería tenido por geómetra aquel que supiese de memoria todos los teoremas de Euclides, pero *sin saber demostrarlos* [sabiéndolos, por así decir, sólo *por de fuera*, de memoria], es decir, sin saberlos (como por contraposición cabría decir también) *por dentro*. Y asimismo el conocimiento que alguien pudiese obtener mediante la medición de muchos triángulos rectángulos de que sus lados guardan entre sí la mencionada relación tampoco podría tenerse por satisfactorio. Y, sin embargo, pese a eso, la *esenciali-*

dad de la prueba no tiene todavía en el conocimiento matemático el significado y naturaleza de ser esa prueba un momento del resultado mismo, sino que más bien podría decirse que en ese resultado [cuando se llega a ese resultado] la prueba ha pasado ya y ha desaparecido [se ha acabado]. Ciertamente que, como resultado, el teorema es un teorema *que está siendo visto ahí como verdadero.* Pero esta circunstancia añadida no concierne al contenido mismo del teorema, sino sólo a su relación con el sujeto; el movimiento de la pura matemática no pertenece a aquello que es objeto, sino que ese movimiento es un hacer *externo* a la cosa misma [pertenece sólo al sujeto]. Y así, la naturaleza del triángulo rectángulo no se descompone ella misma en los términos en que ello se presenta en la construcción que no hay más remedio que hacer para demostrar el teorema en que se expresa la relación que se da entre sus lados; toda la producción del resultado no es sino el curso o la vía que toma el conocimiento y un medio de conocimiento [que en nada afecta al objeto, a la esencia]. – También en el conocimiento filosófico el devenir de la *existencia* en cuanto [*existencia*] es diverso del devenir de la [*esencia*] o es diverso de la naturaleza interna de la cosa. Pero el conocimiento filosófico contiene, en primer lugar, ambas cosas, allí donde el conocimiento matemático, en cambio, sólo contiene el devenir de la *existencia*, es decir, sólo contiene el ser de la naturaleza de las cosas en el *conocimiento* como tal [es decir, sólo contiene o sólo expone el ser que la naturaleza de la cosa cobra en el conocimiento como tal, el quedar o estar la cosa en el conocimiento que se cobra de ella]. Y, en segundo lugar, el conocimiento filosófico aúna también esos dos movimientos particulares [que acabamos de mencionar, el de la existencia y el de la esencia]. El surgir interior, o lo que es lo mismo: el devenir de la sustancia, es inseparadamente un transitar hacia el exterior, o lo que es lo mismo: un transitar a la existencia, es decir, ser-para-otro; y al revés, el devenir de la existencia no es sino un reasumirse en la esencia. El movimiento es, por tanto, así este doblado proceso y este devenir del Todo por el que a la vez cada uno [de esos dos procesos, el de la esencia y el de la existencia] pone al otro, y cada uno, por tanto, contiene también a ambos como dos aspectos [o puntos de vista][61]; y ambos conjuntamente constituyen el todo, por la vía de que ambos en definitiva se disuelven a sí mismos y se convierten en sus momentos [es decir, en momentos de ese todo].

En el conocimiento matemático, el inteligir [la comprensión] es un hacer que resulta externo a la cosa; y de ello se sigue que ese hacer externo no tiene más remedio que introducir cambios en la cosa verdadera. El medio, la construcción, la demostración, contienen, por tanto, ello es indudable, enunciados verdaderos; pero igualmente habría que decir que el contenido [de ellos] es falso. En el ejemplo que más arriba hemos puesto [el del teorema de Pitágoras], el triángulo queda deshecho, y sus partes se convierten o se truecan en otras figuras que la construcción hace surgir en el triángulo. Sólo al final se recompone otra vez el triángulo del que propiamente se trataba, que hubo que perder de vista en el curso de la demostración y que [en la demostración] sólo aparecía en piezas o fragmentos que propiamente pertenecían a otros Todos [es decir, a otra clase de figuras, o a otra clase de configuraciones, como pueden ser ángulos o relaciones entre ángulos, líneas rectas y relaciones entre líneas rectas, etc.]. – Aquí vemos, pues, también presentarse la negatividad del contenido, la cual bien puede llamarse una falsedad de él [de ese contenido], al igual que en el movimiento del concepto habría de llamarse falsedad la desaparición de nociones supuestamente fijas [falsedad, por tanto, de estas nociones supuestamente fijas].

Pero la deficiencia propiamente dicha de este conocimiento [del conocimiento matemático] concierne tanto al conocimiento mismo como también a su materia[62]. – En lo que respecta al conocimiento, empieza por no verse (esto es lo primero) la necesidad de la construcción. Pues ésta construcción no parte del concepto del teorema [no parte de lo que el teorema dice], sino que es una construcción que se hace, por decirlo así, conforme a instrucciones, y, por de pronto, hay que seguir esas instrucciones, por ejemplo la de trazar precisamente estas líneas en lugar de otras muchas infinitas que podrían trazarse, sin saber nada más, sino sólo creyéndose uno que ello resultará pertinente para obtener la prueba. Y después resulta que sí, que todo eso era pertinente, pero esa pertinencia es sólo una pertinencia externa, porque sólo se la ve a posteriori, sólo se la ve cuando la prueba se ha efectuado, pero no antes. – Y, asimismo, la prueba recorre un camino que empieza por algún sitio, pero en el que no se sabe todavía en qué relación está con el resultado que se va a obtener. En el curso de ese camino se toman en consideración *estas* o *aquellas* determinaciones y relaciones y se dejan otras, sin que inmediatamente se vea conforme a qué necesidad; por tanto, una finalidad externa rige todo este movimiento.

La *evidencia* de este conocimiento deficiente, de la que la matemática está tan orgullosa y de la que incluso se pavonea contra la filosofía, descansa solamente en la pobreza de su fin y en la deficiencia de su propia materia, y es, por tanto, un conocimiento de un tipo que la filosofía debe más bien desdeñar. – Pues el *telos* de ese conocimiento y el concepto de ese conocimiento es la *cantidad* [o la magnitud, *die Grösse*]. Y ello no es sino precisamente la relación inesencial, la relación carente de concepto. El movimiento del saber se produce, por tanto, en la superficie y no toca a la cosa misma, es decir, no toca la esencia o el concepto, y por eso no constituye comprensión ninguna [en el sentido de no traer nada a concepto]. – La *materia* acerca de la que la matemática tiene a punto un muy notable tesoro de verdades, al que se puede acceder, es el *espacio* y el *Uno*. El espacio es la existencia, es el estar ahí, en el que el concepto inscribe sus diferencias como en un elemento vacío, como en un elemento muerto, en el que esas diferencias se vuelven asimismo estáticas y carentes de vida. Lo *real* no es nada espacial en el sentido en que se considera lo espacial en la matemática; de una irrealidad tal como la que tienen las cosas de la matemática no se ocupan ni la intuición sensible concreta ni tampoco la filosofía. Y en tal elemento irreal tampoco puede haber entonces sino verdades irreales, proposiciones consideradas fijas, muertas; en cada una de ellas puede cesarse; la siguiente empieza de nuevo de por sí, sin que la primera se moviese ella misma hasta trocarse en la segunda y sin que de esta forma surja por la naturaleza misma de la cosa un contexto necesario [una relación necesaria entre todas ellas]. – Resulta, además, que a causa de ese principio [el Uno] y de ese elemento [el espacio] –y en esto consiste lo formal de la evidencia matemática– el saber se mueve en la línea de la *igualdad*. Pues lo muerto, porque lo muerto no se mueve a sí mismo, no llega a diferencias de la esencia [*Wesen*] [es decir, no llega a diferenciarse en la esencia, no se es él mismo su ser-otro], no llega a una contraposición esencial o a una desigualdad esencial y, por tanto, no llega a tránsitos de lo contrapuesto a lo contrapuesto, no llega a un movimiento cualitativo, inmanente, es decir, a un automovimiento. Pues lo único que la matemática considera es la cantidad, es decir, la diferencia inesencial[63]. Que es el concepto quien disocia el espacio en sus dimensiones y quien determina las conexiones entre ellas y quien las determina a ellas en sí mismas, de esto abstrae la matemática; la matemática no considera, por ejemplo, la relación de la línea con la

superficie; y cuando compara el diámetro del círculo con su periferia [es decir, el diámetro del círculo con la circunferencia] se topa con la inconmensurabilidad de ellos [es decir, con el número π], es decir, con una relación de concepto, [es decir, con algo infinito que escapa a su determinación [a la determinación que la matemática puede hacer].
La matemática inmanente, es decir, la llamada matemática pura, tampoco opone el *tiempo* como tiempo al espacio, como segunda materia de su consideración [como segundo tema principal de esa matemática]. La matemática aplicada habla, ciertamente, del tiempo, al igual que del espacio, y también de otras cosas reales, pero los enunciados sintéticos, es decir, los enunciados concernientes a relaciones [o a sus relaciones] que habían de venir determinados por su concepto [por el concepto de tiempo y por el concepto de esas cosas reales] los toma de la experiencia, y sólo aplica sus fórmulas a este tipo de suposiciones tomadas de la experiencia [o a este tipo de presuposiciones, a eso que por experiencia se halla de antemano ahí]. Lo que se llaman pruebas de tales enunciados o de tales proposiciones, como por ejemplo del enunciado [o de la proposición, o de la ley, o del principio] del equilibrio de la palanca, o la concerniente a la relación entre el espacio y el tiempo en el movimiento de caída, etc., pruebas que las hay en cantidad y abundancia, el que tales cosas, digo, se den por pruebas y se acepten como pruebas no es a su vez sino una prueba de cuán grande es para el conocimiento la necesidad de probar, pues resulta que el conocimiento, cuando ya carece de ellas, opta por recurrir a una vacía apariencia de ellas para poder sentirse así contento. Una crítica de esa clase de pruebas sería tan notable como instructiva, en parte para librar a la matemática de ese falso brillo, y en parte para mostrar los límites de la matemática y, partiendo de esos límites, mostrar la necesidad de otro tipo de saber. – En lo que concierne al *tiempo*, del que cabría pensar que, en simetría con el espacio, habría de constituir la materia de otra parte de la matemática pura, empecemos diciendo que [el tiempo] constituye el concepto existente mismo [es decir, que constituye el concepto mismo en el quedar el concepto ahí, esto es, que constituye el quedar ahí del concepto mismo]. El principio de la *cantidad*, y, por tanto, de la diferencia carente de concepto, y el principio de la *igualdad*, y, por tanto, de la unidad abstracta carente de vida, son incapaces de ocuparse de esa inquiescencia de la vida y de aquella distinción absoluta [que el tiempo representa]. Esta negatividad, por tanto,

sólo en cuanto paralizada, es decir, sólo en cuanto el *Uno* [o lo uno], queda rebajada ahora a segunda materia o segundo tema de este conocimiento, el cual conocimiento, permaneciendo él una actividad externa, rebaja a tema o materia aquello que se mueve a sí mismo, para sólo tener en ello [en eso que se mueve a sí mismo] un contenido indiferente, un contenido muerto y puramente externo.

[La naturaleza de la verdad filosófica y de su método]

La filosofía, en cambio, no considera determinaciones *inesenciales*, sino las determinaciones que la filosofía considera las considera en cuanto son esenciales [en cuanto son diferencias de la esencia]; el elemento y el contenido de la filosofía no es lo abstracto o lo irreal, sino lo *real*, lo que se pone a sí mismo, lo que está vivo en sí mismo, es decir, la existencia en su concepto [en el concepto de esa existencia]. Es el proceso quien genera sus momentos y los recorre. Y este movimiento completo es lo que constituye lo positivo y lo que constituye su verdad [la verdad de eso positivo o la verdad del proceso]. Ese movimiento incluye, pues, también en sí lo negativo, es decir, aquello que sería lo falso si se lo pudiese considerar como algo de lo que hubiese que abstraer. Lo desapareciente mismo [lo negativo, lo falso] debe considerarse más bien esencial, pero no como teniendo la determinación de algo fijo que estuviese separado y cortado de lo verdadero y que hubiera que dejar estar fuera de lo verdadero, no se sabe bien dónde, así como lo verdadero tampoco es algo que estuviese quieto en el otro lado, algo positivo pero muerto. El fenómeno es el surgir y el fenecer que él mismo ni surge, ni fenece, sino que es en sí, y que constituye la realidad y el movimiento de la vida de la verdad. Lo verdadero es así la orgía báquica en la que ningún interviniente no está borracho, y porque cada uno de ellos, cuando se separa y aísla, queda asimismo inmediatamente disuelto, esa orgía es también una transparente y simple quietud. En el juicio [en el tribunal] que representa ese movimiento, las distintas figuras particulares del espíritu, así como los pensamientos particulares [las nociones o ideas particulares], no acaban teniéndose, ciertamente, en pie, pero sí que son también momentos positivos necesarios, al igual que son momentos negativos y desaparecientes [evanescentes]. – En el *Todo* del movimiento, considerado ese Todo

como reposo y quietud, en el todo de ese movimiento, digo, aquello que se distingue en ese movimiento, y que se da existencia particular, está como algo que "recuerda" [y despierta], que se *interioriza*, que se guarda y conserva, y cuya existencia es el saber de sí mismo, al igual que ese saber se trueca asimismo inmediatamente en existencia [o al igual que ese saber es asimismo existencia inmediata].

En lo que respecta al *método* de este movimiento [o al método de la ciencia], podría parecer necesario empezar indicando de antemano sus rasgos más importantes. Pero el concepto de ese método radica en lo ya dicho y la exposición propiamente dicha de ese método pertenece a la lógica, o consiste más bien en la lógica misma. Pues el método no es otra cosa que la construcción del Todo presentada en su pura esencialidad. Y por lo que acerca de ello se nos ha vuelto accesible hasta aquí, nos habremos percatado también de que el sistema de representaciones concernientes a aquello que es el método filosófico [es decir, lo que hoy suele entenderse por método filosófico] pertenece a una cultura filosófica que también está ya *periclitada*. – Y si esto suena a deseos de armar revuelo y a ganas de cobrar reputación, o incluso suena a revolucionario, tonos, de los cuales yo, ciertamente, me sé muy lejos, debe tenerse presente que de ese ostentoso aparato científico que se tomó prestado de la matemática (de todo ese alarde de definiciones, divisiones, axiomas, series de teoremas, demostraciones de esos teoremas, principios, e inferencias y conclusiones a partir de esos principios) lo menos que cabe decir es que, en la opinión general, está, cuando menos, *envejecido*. Pues aun en caso de que no se entienda con claridad su inadecuación [o aun cuando no se entienda con claridad que ya no sirve], ya no se hace ningún uso de él, o se hace bastante menos uso de él, y aunque en sí no se lo repruebe directamente, o no se le condene, tampoco se le ama. Y de aquello que es lo excelente, de aquello que es lo mejor, tenemos que tener a su favor el prejuicio de que es capaz de ponerse en uso y de que es capaz de hacerse amar [a diferencia de lo que sucede con lo que la matemática nos ha legado en lo que respecta a método]. Y a este respecto, no es difícil ver que esa forma de proceder que consiste en formular una tesis, seguir con la exposición de los argumentos que la apoyan, y refutar la tesis o las tesis opuestas mediante contraargumentos [el típico procedimiento en la Escolástica o en la Filosofía de Escuela, en la *Schulphilosophie*], no es la forma como la

verdad puede presentarse. La verdad es el movimiento de ella misma dentro de ella misma, y aquel método, en cambio, representa una forma de conocimiento que permanece externa a su materia. Por eso, es ése un procedimiento que es característico de la matemática y hay que dejárselo a ella, pues la matemática, como hemos dicho, tiene por principio suyo las relaciones de cantidad [las relaciones cuantitativas], que son relaciones carentes de concepto, y [en cuanto geometría] tiene por materia suya el espacio muerto. Y también ese método puede tener su sitio (desde luego en una versión más libre, es decir, mezclado con más invención libre y con más contingencia) en la vida corriente, en una conversación o en la erudición y en la instrucción histórica, que sirven más bien a la curiosidad que al conocimiento, como, por lo demás, suele ser también el caso de un prefacio[64]. En la vida corriente la conciencia tiene por contenido conocimientos, experiencias, concreciones sensibles, y tiene también por contenido nociones, principios, y tiene en general por contenido todo aquello que se considera algo que está inmediatamente ahí, o ser [*Seyn*] fijo y estático, o una determinada esencia [*Wesen*] fija y estática. En parte la conciencia discurre con continuidad a través de ellos, pero en parte la conciencia interrumpe también el contexto de todo ello ejercitando su libre albedrío acerca de tal contenido y se comporta respecto a ese contenido como un determinarlo externamente y como un manejarlo también externamente. La conciencia lo reconduce a algo seguro [o lo hace derivar de algo seguro], aun cuando eso seguro sea la sensación del instante, y la convicción se da por satisfecha cuando logra llegar a algún punto de reposo que a ella le resulte familiar.

Si, pues, la necesidad del concepto excluye o destierra tanto ese procedimiento más laxo que representa la conversación ilustrada o razonante, como también ese camino más tieso y envarado que representa el "rollazo" o el "tostón" científicos [el "cargamento científico", dice el autor], ya hemos recordado también más arriba que su lugar no puede ocuparlo [es decir, que no puede ser sustituido por] la ausencia de método que representarían el puro barruntar o el entusiasmo, ni tampoco la arbitrariedad del discurso profético, el cual no solamente menosprecia esa cientificidad, sino que menosprecia toda cientificidad en general.

[El esquema de la triplicidad, contra el formalismo esquematizador]

Ni tampoco, después de que la triplicidad[65] que Kant reencontró por de pronto sólo por instinto, una *triplicidad* todavía muerta, todavía no entendida [*unbegriffene*] [todavía no siendo ella el movimiento del concepto], después de que esa triplicidad, digo, haya sido elevada a su significado absoluto, y con ello haya quedado establecida a la vez la verdadera forma en su verdadero contenido, surgiendo o amaneciendo así el concepto de ciencia, ni tampoco, digo, después de todo eso, puede tenerse por algo científico aquel empleo de esa forma [es decir, de esa triplicidad] por el que esa forma queda convertida en un esquema sin vida, en un esquematizar propiamente dicho [es decir, en algo que en sentido propio no es sino un parecer y aspecto], y la organización científica queda rebajada y reducida a tablas y esquemas. – Este formalismo, del que más arriba hemos hablado en términos generales y de cuya forma de proceder queremos comentar ahora algo más, piensa haber entendido y haber expresado la naturaleza y la vida de una forma o figura, cuando logra enunciar de esa figura, a título de predicado, una de las determinaciones recogidas en el esquema, sea la subjetividad o la objetividad, sea también el magnetismo, la electricidad, etc., sea la contracción o la expansión, sea el este o el oeste, y cosas así, todo lo cual puede multiplicarse hasta el infinito porque por este modo cada determinación o cada figura puede emplearse a su vez en otra [o puede pasar a su vez a formar parte del esquema], pudiendo entonces cada una, en agradecimiento, prestar el mismo servicio a la otra [que se lo ha prestado a ella]; de lo cual resultaría un círculo de reciprocidades, mediante el que lo que nunca llegaría a saberse es qué es la cosa misma, ni lo que es la una, ni tampoco lo que es la otra [de cada dos cosas que van quedando puestas en reciprocidad]. Para confeccionar tales esquemas se toman determinaciones sensibles provenientes de la intuición común [de la manera común de ver las cosas], las cuales, ciertamente, [al entrar en el esquema,] habrían de significar otra cosa que lo que dicen, y en parte se toman determinaciones puras del pensamiento [o puras determinaciones de pensamiento], significativas de por sí [tomadas en lo que de por sí significan], como son sujeto, objeto, sustancia, causa, lo universal, etc., pero se las toma y se las emplea tan inconsiderada y acríticamente como se las emplea en la vida corriente, y además de forma no distinta a como se recurre a lo fuerte y a lo débil, a la expansión y a la contracción; de modo que esa metafísica es tan a-científica como estas representaciones sensibles.

[El formalismo en versión de filosofía de la naturaleza]

En lugar de la vida interior y del automovimiento de su existencia [de la existencia de esa vida], lo que se hace es predicar tal simple determinación tomada de la intuición, es decir, tomada aquí del saber sensible, predicarla, digo, conforme a tal analogía artificial, y esta aplicación exterior y vacía de la fórmula es lo que se llama *construcción*[66]. – Con este formalismo pasa lo que con todos. Qué tonta y dura tendría que ser la cabeza a la que en un cuarto de hora no se le pudiese enseñar la teoría de que hay enfermedades asténicas, enfermedades esténicas y enfermedades indirectamente asténicas y, por tanto, también otros tantos [correspondientes] planes terapéuticos, y ¿qué cabeza podría haber tan tonta a la que esa enseñanza no le bastase enseguida para confeccionar un vademécum y convertirse en tan poco tiempo en un médico teorético? Cuando este formalismo, articulándose en términos de filosofía natural, enseña, por ejemplo, que el entendimiento es electricidad, o que el animal es nitrógeno, o también que es *igual* al norte o al sur, o que lo representa [es decir, que representa al norte o que representa al sur], y ello, o se dice de forma tan desnuda como queda dicho aquí, o se adoba con mucha más terminología [con muchos más tecnicismos], resulta que de lo que ese formalismo se olvida de hablar [resulta que de lo que ese formalismo se ahorra decir cosa alguna] es de la fuerza que abraza y mantiene unidas cosas que parecen tan alejadas, y de la violencia que lo sensible (en su estático quedar ahí) experimenta mediante tal conexión, una violencia que otorga por ello a lo sensible la apariencia de un concepto, y de lo que ese formalismo se ahorra sobre todo decir cosa alguna es de la cosa principal, esto es, del concepto mismo, o del significado que se supone que la representación sensible tiene, y puede que la falta de experiencia nos haga caer aquí en una embobada admiración viendo y venerando en ello [en tanta tontería] una profunda genialidad, como puede también que la alegría y ligereza de las determinaciones que se introducen, en las que los conceptos abstractos se sustituyen por elementos intuitivos que los hacen más llevaderos, nos lleven a disfrutar de ellas y a felicitarnos a nosotros mismos por la afinidad de espíritu que barruntamos con los artífices de tan gloriosas construcciones. Y es que la música de tal sabiduría se aprende tan pronto que es muy fácil empezar a ejercitarla; pero su repetición, una vez que esa música se conoce, resulta tan insoportable

desollado, y [al destino] de ver cómo un saber carente de vida y la vanidad de ese saber toman su piel y se disfrazan con ella. Más bien, en ese destino mismo, puede reconocerse el poder que lo mejor ejerce sobre los ánimos [*Gemüter*, es decir, sobre las sensibilidades], si no sobre los espíritus [*Geister*, es decir, sobre las cabezas], y también cómo cuaja en universalidad y determinidad la forma en que esa su perfección consiste [cómo se desenvuelve la universalidad y determinidad de la forma en la que eso mejor habrá de tener su consumación, habrá de realizarse de verdad], y que es la que hace posible que esa universalidad se pueda emplear en términos de pura superficialidad.

La ciencia sólo puede organizarse [o sólo debe organizarse] mediante la propia vida del concepto; en la ciencia esa determinidad que [en el procedimiento que estamos describiendo] se toma simplemente del esquema y se le pega a la existencia externamente, esa determinidad, digo, no es en la ciencia sino el alma misma del contenido cuando éste lo es en pleno [y no sólo esquemáticamente], cuando éste es un contenido lleno. El movimiento de lo que hay, de lo que está ahí, consiste, por un lado, en convertirse en otro, deviniendo ello así su propio contenido inmanente [deviniendo eso otro o ese ser-otro el contenido inmanente de lo que hay]; pero, por otra parte, eso que hay reasume en sí ese su despliegue o esa su existencia, es decir, se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica convirtiéndose en determinidad. En aquel movimiento [en el movimiento de ida] la *negatividad* consiste en el distinguir y en el poner la *existencia*; y en este retornar, en este retornar sobre sí [es decir, en el movimiento de vuelta] la negatividad consiste en el devenir, en el formarse, en el cuajar la *simplicidad determinada* [es decir, la determinación simple]. Y es de esta manera como el contenido recibe su determinidad no de otro, y la muestra no como si esa determinidad le hubiese sido pegada, sino que el contenido se da esa determinidad a sí mismo y se ordena a sí mismo como un momento y como ocupando una determinada posición en el Todo. El entendimiento tabular mantiene la necesidad y el concepto del contenido [o la necesidad de contenido y el concepto de contenido], como siendo éstos de por sí, es decir, mantiene aquello que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que ese entendimiento ordena en la tabla, o más bien, mantiene todo eso, pero no como siendo ello de por sí y para sí, sino que eso simplemente lo desconoce; pues si tuviese tal visión o tal comprensión, ciertamente la

como la repetición de un juego de prestidigitación cuando ya se ha visto cuál es el truco en que se basa. El instrumento que representa este monótono formalismo no es más difícil de manejar de lo que lo sería la paleta de un pintor en la que sólo hubiese dos colores, por ejemplo, el rojo y el verde, y se pintara una superficie de rojo cuando se pide una pieza histórica, y de verde cuando se pide un paisaje. Sería difícil decidir qué es mayor, si la comodidad con que con tal caldo cromático se pinta o embadurna todo lo que hay en el cielo, en la Tierra y en los abismos, o la imaginación que hay que tener para creerse que tal medio universal pueda tener sentido alguno; la una apoya a la otra [es decir, la comodidad apoya a la imaginación y viceversa]. Lo que [conforme a su propia idea] produce este método de pegar a toda figura celestial y terrena, a toda figura natural y espiritual el par de determinaciones de que consta el esquema universal, y de clasificarlas por esta vía, sería nada menos que una universal relación o un universal informe, más claro que el sol [es decir, clarísimo], acerca del organismo del universo, [relación o informe que resulta ser] una tabla que se asemeja a un esqueleto con etiquetitas pegadas, o a la serie de cajitas cerradas con etiquetas pegadas del puesto de un especiero en el mercado, una tabla que es tan clara como lo uno y como lo otro, y así como en lo primero [en el esqueleto] se ha quitado de los huesos la carne y la sangre, y en lo segundo [en la tienda del especiero] una cosa de por sí ya no viva se ha ocultado en cajitas [todas iguales], así también esa tabla prescinde de la esencia viva de la cosa e incluso la oculta (después de haberla convertido en algo ya no vivo). Que este procedimiento llegue a la vez a consumarse [a darse término] en forma de una absoluta pintura monocolor, en cuanto, avergonzándose incluso de las diferencias introducidas en el esquema, las considere pertenecientes solamente a la reflexión [es decir, las atribuya sólo a la actividad del sujeto] y, por tanto, decida hundirlas o sumergirlas en la vaciedad del Absoluto [o de lo absoluto][67], a fin de generar la pura identidad absoluta, un color blanco carente de toda forma, el que esto pueda ocurrir, es algo que ya hemos notado más arriba. Esa uniformidad cromática del esquema y de sus determinaciones carentes de vida y esta identidad absoluta, y el paso de la una a la otra y de la otra a la una, es entendimiento igualmente muerto, y conocimiento igualmente externo.

Pero lo mejor, lo excelente, no sólo no puede escapar al destino de ser desvivido de esta forma y desespiritualizado de esta forma, y de ser así

mostraría. Ese entendimiento no conoce siquiera la necesidad de ellos [no conoce siguiera el necesitarlos, no conoce siquiera el necesitar la necesidad y el concepto de contenido]; pues si no, dejaría la esquematización, o por lo menos dejaría de entender esa esquematización como una mera indicación [*Anzeige*] de contenido [es decir, dejaría de entenderla como la entiende, esto es, como indicación de contenido]; ese entendimiento sólo da esa indicación de contenido, pero no proporciona el contenido mismo. – Si una determinidad, incluso una determinidad como, por ejemplo, el magnetismo, es una determinidad concreta y viva, esa determinidad queda rebajada a algo muerto, por no quedar sino predicada de una existencia distinta [por no quedar convertida sino en un predicado que se pega a esa existencia distinta, en determinidad que se predica de otra cosa, de la cosa con propiedades magnéticas] y por no ser conocida y reconocida como vida inmanente de esa existencia, o tal como [esa determinidad] tiene en esa existencia la peculiar autogeneración que le es propia. El añadir este asunto, que es el principal, es algo que el entendimiento formal deja para otros. – Pues en lugar de entrar en el contenido inmanente de la cosa, está mirando siempre el todo [tiene siempre a la vista el todo] y queda por encima de la existencia particular de la que habla, es decir, ni siquiera llega a verla en absoluto. Ahora bien, el conocimiento científico exige, más bien, entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo: no perder de vista la interna necesidad de ese objeto y expresarla. Y profundizando así en el objeto [sumiéndose así en la profundidad del objeto], el conocimiento científico olvida aquel mirar de conjunto, aquel mirar en conjunto, aquel mirar por encima, que no es sino el quedar reflectido sobre sí mismo el saber desde ese su contenido. Lo cual no quiere decir que sumiéndose en la materia y prosiguiendo en el movimiento de ésta, ese conocimiento no retorne él a sí mismo, pero no antes de que la plenitud del contenido se reasuma en sí misma o en sí mismo, se simplifique en determinidad, y se rebaje hasta no constituir sino un lado de una existencia y pase así a su verdad superior [a la verdad superior de ese contenido]. Es así como el Todo simple abarcándose a sí mismo en conjunto y quedándose a sí mismo a la vista emerge de la riqueza en la que su reflexión [en la que la reflexión de él, en la que la reflexión acerca de él] parecía perdida.

[La dialéctica de una noción determinada]

Pero precisamente porque, como lo hemos expresado más arriba, la sustancia es en sí misma sujeto, resulta que todo contenido es su propia reflexión sobre sí mismo [el propio reflectirse ese contenido en sí mismo]. La consistencia [*Bestehen*] o sustancia de una existencia [o aquello en que algo consiste en el quedar ese algo ahí] es la igualdad consigo mismo, pues su desigualdad consigo mismo sería su disolución. Pero esa igualdad [de algo] consigo mismo es la pura abstracción; y esta pura abstracción es el *pensamiento* [*Denken*]. Cuando digo *cualidad*, estoy diciendo determinidad simple o simple determinidad; pues por esa cualidad una existencia se distingue de otra existencia, o lo que es lo mismo: es una existencia; esa existencia es para sí misma o por sí misma, y se da [es decir, tiene consistencia] mediante esa simplicidad consigo. Pero, precisamente por ello, es esencialmente *pensamiento*, es decir, *Gedanke*, *cogitatum*. – Y es precisamente en este punto cuando se entiende que el ser es pensamiento [es decir, es en este punto cuando se le da a ello conceptualmente alcance]; pues es de este punto de donde brota esa idea que habitualmente suele escapar a ese tipo de discurso sobre la identidad de pensamiento y ser, discurso que en realidad no llega a darse alcance conceptualmente a sí mismo, ni a hacerse concepto de sí mismo. Precisamente porque la consistencia de la existencia [es decir, el estar ahí consistiendo en algo] es la igualdad [de ese algo] consigo mismo [o de esa existencia consigo misma], o lo que es lo mismo: es la pura abstracción, precisamente por eso esa consistencia [ese estar ahí de la existencia, es decir, ese estar ahí consistiendo en algo] es la abstracción de sí respecto de sí mismo [el hacer abstracción ello de sí mismo][68], o lo que es lo mismo: ello es la desigualdad de ello consigo mismo y su propia disolución, y, por tanto, su propia interioridad y la asunción en sí mismo [el asumirse ello dentro de sí], su devenir. – Y por esta naturaleza del ente y en cuanto ésta es la naturaleza que el ente ofrece al saber (y en la medida en que ésta sea la naturaleza que el ente tiene para el saber), resulta que el saber no será una actividad que maneje el contenido como algo extraño, y no será una reflexión sobre sí partiendo del contenido pero saliéndose de él y dejándolo de lado; la ciencia no es ese idealismo que en sustitución del dogmatismo *afirmativo* apela a un *dogmatismo asegurante* [a un dogmatismo cartesiano de la certeza], o a un dogmatismo de

la *certeza de sí mismo*, sino que en cuanto el saber ve retornar el contenido a su propia interioridad [a la propia interioridad del contenido asumiéndose éste en sí], la actividad de ese saber tanto se sume en él [en ese contenido], (ya que esa actividad es el *self* inmanente del contenido), como a la vez esa actividad retorna a sí, pues esa actividad es la pura igualdad consigo mismo en el ser-otro; y así esa actividad es la astucia que, pareciendo abstenerse de la actividad [es decir, pareciendo ser una abstención de toda actividad y consistir en pura contemplación], mira [atentamente] cómo esa determinidad y su vida concreta, precisamente cuando parece estar impulsando su autoconservación y su interés particular, está haciendo exactamente al revés, es decir: es un hacer que se está deshaciendo a sí mismo y se está convirtiendo en un momento del Todo. Y si más arriba hemos considerado el significado del *entendimiento* [*Verstand*] por su lado de autoconciencia de la sustancia, queda también claro, por lo dicho hasta aquí, su significado [el significado e importancia del entendimiento] por el lado de la determinación de la sustancia como ente, es decir, como algo que está ahí. – La existencia es cualidad [el quedar ahí algo es cualidad], determinidad igual a sí misma o simplicidad determinada, pensamiento determinado [es decir, un determinado *Gedanke*, o *cogitatum*]; y esto es el entendimiento de la existencia [es decir, esto es el quedar algo ahí en cuanto ese quedar ahí está siendo entendido]. Y es por eso por lo que la existencia es *noûs*, que fue como Anaxágoras empezó entendiendo la esencia. Quienes vinieron después de él entendieron más determinadamente la naturaleza de la existencia [es decir, entendieron la naturaleza del quedar ahí algo] como *eidos* o como idea; es decir, como *universalidad determinada*, como especie [*Art*]. La expresión *species* [*Art*] tiene el aspecto de ser demasiado vulgar, de ser poca cosa para ideas tales como la de la belleza, la de lo santo, la de lo eterno, que hoy en día son las que hacen furor. Pero de hecho el término idea [*Idee*] no expresa ni más ni menos que el de especie [*Art*] [el estar algo ahí consistiendo en un determinado *qué*]. Sólo que en la actualidad vemos a menudo despreciado un término que expresa determinadamente un concepto, vemos cómo es preferido otro, aunque ello sólo sea porque el segundo pertenece a una lengua extraña que envuelve al concepto en niebla, y con eso el concepto cobra un aspecto más edificante y bonito. – Pues bien, precisamente porque la existencia viene determinada como especie [es decir, precisamente porque el quedar ahí viene determinado

como *species*, es decir, como *Art*], precisamente por eso es la existencia pensamiento [*Gedanke*] simple, *cogitatum* simple; el *noûs*, la simplicidad, es la sustancia. A causa de su simplicidad o de su igualdad consigo misma, la sustancia aparece como fija y como teniendo el carácter de la permanencia. Pero esta igualdad consigo misma es asimismo negatividad; y, precisamente por ello, esa existencia fija [o ese quedar permanentemente ahí] pasa a la disolución. La determinidad sólo parece de entrada serlo por estar referida a *otro*, y venirle infligido su movimiento [a ella] por un poder extraño; pero precisamente el tener ella en ella misma su ser otro y ser ella automovimiento, precisamente esto es lo contenido en aquella simplicidad del pensamiento; pues esa simplicidad no es sino el *Gedanke*, el *cogitatum*, en su mismo moverse a sí mismo y en su distinguirse a sí mismo y [es] la [su] propia interioridad, el *concepto* puro. Y así, el resultar *comprensible* algo [*Verständlichkeit*] es un devenir, y este devenir es la *racionalidad* [*Vernünftigkeit*][69].

[El saber especulativo]

En esa naturaleza de aquello que es, en el no consistir ese su ser en otra cosa que en ser su concepto [por tanto en ser *Art*, *species*, *eidos* o *Gedanke*], es donde en principio radica la *necesidad lógica*; sólo ella es lo racional y el ritmo del Todo orgánico, ella es tanto saber del contenido, como el contenido es concepto y ser [*Wesen*] [o concepto y esencia], o lo que es lo mismo: sólo ella [la necesidad lógica] es *especulativa*. – La figura [*Gestalt*] concreta [es decir, la cosa concreta], moviéndose a sí misma [es decir, mostrándose en su *qué*] se convierte a sí misma en determinidad simple, y con eso se eleva a la forma lógica, y [ella] [esa figura concreta] es así en su esencialidad [es en su estar siendo eso, en su estar consistiendo en ese *qué*, en su ser, por ejemplo, un árbol]. Su existencia concreta [la existencia concreta de esa figura] es sólo este movimiento y esa existencia concreta es inmediatamente existencia lógica. Por eso es innecesario imponer desde fuera el formalismo al contenido concreto; pues ese contenido es en sí mismo el tránsito a ese formalismo, el cual cesa entonces de ser ese formalismo externo, porque la forma se convierte en el devenir propio e interno del contenido concreto mismo.

Esta naturaleza del método científico, por la que éste en parte no está separado del contenido, y en parte se marca él mismo su propio ritmo, tiene, como ya hemos recordado, su exposición propiamente dicha en la filosofía especulativa [en la ciencia de la Lógica[70]]. – Lo que acabamos de describir aquí, expresa, ciertamente, el concepto, pero sólo puede considerarse una aseveración anticipada; su verdad no puede radicar o consistir en un tipo de exposición como la presente [la del presente prefacio] que en parte no puede menos de tener un carácter no más que narrativo; y esa verdad tampoco queda refutada porque contra ella se asegure que las cosas no son así, sino que se comportan de esta o aquella manera, cuando a tal fin lo que se están recordando y lo que se están enumerando no son sino representaciones [*Vorstellungen*] habituales que se suelen dar por verdades inconcusas y conocidas de todos, o del cofre de la intuición interna de Dios se saca alguna novedad y simplemente se la asevera; tal forma de proceder y de recibir la cosa suele ser la primera reacción del saber, el cual, cuando una cosa le resulta desconocida, empieza oponiéndose a ella para salvar su libertad y su propia forma de ver las cosas, para salvar su propia autoridad frente a la extraña, pues bajo la figura de una autoridad extraña le aparece [al saber] lo que así empieza recibiendo, y también para eliminar esa apariencia y especie de vergüenza que radicaría en que a uno todavía le quedaban por aprender cosas, al igual que, en la recepción que se pone (porque sí) a aplaudir enseguida lo desconocido, la reacción del mismo tipo consiste en lo que, en una esfera distinta, fue el discurso y la acción ultrarrevolucionarios[71].

[Lo que se exige para estudiar filosofía; pensamiento concipiente, el pensamiento dándose conceptualmente cobro a sí mismo]

Por tanto, de lo que se trata en el *estudio* de la *ciencia* [es decir, en una carrera o *Studium* de filosofía, que tiene por objeto el saber en el sentido indicado] es de tomar uno a su cargo el esfuerzo del concepto. Ese esfuerzo exige la atención al concepto como tal, a las determinaciones simples, por ejemplo, a la determinación del *ser-en-sí*, del *ser-para-sí*, de la *igualdad consigo mismo*, etc.; pues estas determinaciones puras constituyen tales automovimientos puros, que muy bien se les podría llamar [aristotélicamente] almas, si no resultase que su propio concepto designa algo

más alto que almas. Al hábito de discurrir mediante representaciones y en el medio de ellas, la interrupción de esas representaciones por el concepto le resulta algo tan molesto como [molesto resulta el concepto] al pensamiento formal que anda montando razonamientos de acá para allá en el medio de pensamientos o nociones [*Gedanken*] irreales. A ese hábito [al hábito de discurrir mediante representaciones] habría que llamarlo un pensamiento material, una conciencia contingente que no hace sino permanecer sumida en su materia [o que no consiste sino en permanecer sumida en su materia] y a la que, por tanto, le resulta duro e ingrato levantar a la vez puramente su *self* de esa materia y permanecer cabe sí misma. Y lo segundo [es decir, el razonar de acá para allá mediante pensamientos irreales] representa, en cambio, la libertad respecto a todo contenido y la superficialidad y ligereza y vanidad en lo que respecta a él; a esta ligereza se le exige el esfuerzo de abandonar tal libertad, y en lugar de que esa libertad sea el principio arbitrariamente motor del contenido, lo que se le exige es sumir esa libertad en el contenido, dejar que ese contenido se mueva por su propia naturaleza, es decir, dejar que ese contenido se mueva a través del *self* como *self* de ese contenido, y entonces pasar a considerar y a analizar ese movimiento. El desembarazarse de las propias ocurrencias entrando en el ritmo inmanente de los conceptos, el injerirse e intervenir en él, pero no mediante arbitrariedad ni mediante sabiduría adquirida vaya usted a saber cómo, esta contención [este dejar ser] es él mismo un momento esencial del tipo de atención que el concepto exige que se le preste.

[El pensamiento razonante por su lado negativo]

En lo que hemos llamado comportamiento razonante [*räsonnirendes Verhalten*] [es decir, en lo que hemos descrito como un razonar mediante pensamientos irreales] conviene subrayar los dos lados conforme a los que [ese comportamiento que sobrevuela el contenido] se contrapone al pensamiento concipiente [al *begreifendes Denken* en el que el *self* se convierte en el *self* del contenido]. En parte aquel razonar se comporta en términos negativos respecto al contenido aprehendido, sabe refutarlo y convertirlo en nada. Que ese contenido no es así, que ese contenido no es tal como aparece, esa visión o idea es lo meramente *negativo*, pero a la

vez es lo último, [es una visión o idea] que ya no va más allá de sí misma para darse un contenido nuevo, sino que para darse otra vez un contenido tiene que recurrir a otra cosa tomándola de algún otro sitio. Se trata, pues, de la reflexión en el yo vacío, de la ligereza y vanidad de su saber. Pero esta ligereza y vanidad no solamente expresa que ese contenido es vano, sino también que esa manera de ver el contenido es asimismo superficial y vana; pues esa visión es lo negativo que no logra ver en sí [en eso mismo negativo] lo positivo. Y precisamente porque esa reflexión no logra convertir en contenido suyo esa su negatividad, precisamente por eso no está en la cosa, no se mueve en la cosa, sino que queda siempre más allá de ella; y esa reflexión se imagina por eso que afirmando ese su vacío, o insistiendo en ese su vacío, queda siempre más allá de cualquier visión que pueda estar llena de contenido. En cambio, como hemos mostrado antes, en el pensamiento concipiente [*begreifendes Denken*] [en el pensamiento que en el dar alcance a lo que fuere en el movimiento de ello, se da alcance a sí mismo en ese su dar alcance, o acaba haciéndolo, es decir, se da alcance a sí mismo como concepto del contenido] lo negativo pertenece al contenido mismo y tanto en su condición de movimiento *inmanente* [de ese contenido] y de determinación inmanente [de ese contenido] como en su condición de *Todo* de ese movimiento, eso negativo es lo *positivo*. Aprehendido como resultado, o entendido como resultado, eso negativo, en cuanto proveniente de ese movimiento, es lo negativo *determinado* [lo determinadamente negativo, una negación de algo, la cual se vuelve reverso de lo negado, un algo que es negación de algo], y, por tanto, es asimismo un contenido positivo.

[El pensamiento razonante por su lado positivo; su sujeto]

Pero en lo que respecta precisamente a que ese pensamiento tiene un contenido, ya sea ese contenido de representaciones [*Vorstellungen*], ya sea de pensamientos [*Gedanken*], ya consista en una mezcla de ambos, ese pensamiento tiene otro lado que le dificulta el *Begreifen* [es decir, que le dificulta el concebir, esto es, que le dificulta el hacerse concepto del contenido mediante el movimiento del contenido mismo]. La curiosa naturaleza de ese lado depende estrechamente de la esencia de la idea

[*Idee*], que hemos descrito más arriba, o más bien la expresa tal como esa idea aparece en cuanto movimiento en que el aprehender pensante de algo [en que el aprehender pensantemente algo] consiste.- Pues así como en el comportamiento negativo que acabamos de describir, ese pensamiento razonante [*räsonnirendes Denken*] [ese pensar que procede mediante pensamientos irreales] es él mismo el *self* al que retorna el contenido, así también resulta que, en cambio, en su conocimiento positivo [en el conocimiento positivo que ese pensar razonante representa] el *self* no es sino un *sujeto* representado, al que queda referido el contenido en cuanto accidente y en cuanto predicado. Y ese sujeto constituye la base a la que el contenido queda ligado y en la que se produce el movimiento de idas y venidas [es decir, el movimiento de ir y el venir respecto a él, respecto al contenido]. La cosa es distinta en lo que estamos llamando pensamiento concipiente [es decir, *begreifendes Denken*, es decir, el pensamiento que se hace concepto de su contenido a partir del movimiento de ese contenido mismo]. En cuanto el concepto es el propio *self* [o *autós* o sí-mismo o mismidad] del objeto, el cual *self* se presenta como *devenir del objeto*, resulta que ese *self* no es un sujeto quiescente, un sujeto estático, que estáticamente sea portador de los accidentes, sino que es el concepto que se mueve a sí mismo [es decir, el concepto se-moviente] y que reasume sus determinaciones en sí. En este movimiento se va a pique ese supuesto sujeto quiescente; ese sujeto entra en las diferencias y en el contenido y constituye más bien la determinidad, es decir, constituye tanto el contenido diverso [diverso por tratarse de una determinidad frente a otras y diverso por constituir ese contenido una diversidad de determinaciones cada una de las cuales no es la otra], constituye tanto el contenido diverso, digo, como el movimiento de ese contenido, en lugar de permanecer enfrente de esa determinidad. El suelo firme que el comportamiento razonante tiene en ese sujeto estático se vuelve, pues, vacilante, y sólo este movimiento mismo es lo que resulta ser el objeto[72]. El sujeto que llena ahora su contenido [que llena ahora el contenido de ese objeto], cesa de ir más allá de éste [de ese contenido], y deja de poder tener ya otros predicados y accidentes. Al revés, la dispersión del contenido queda ahora por medio de ello ligada [o atada] bajo ese *self*. Ese contenido no es lo universal carente de sujeto [o exento de sujeto, lo no sujeto] que conviniese a muchos. El contenido ya no es, por tanto, de hecho, predicado del sujeto, sino que es la sustancia, es la esencia [*Wesen*]

y el concepto de eso de lo que estamos hablando [es decir, de predicado se ha vuelto sujeto][73]. El pensamiento representativo [*vorstellendes Denken*, es decir, el pensamiento que opera con representaciones, por oposición al pensamiento concipiente o *begreifendes Denken*], como su naturaleza consiste en operar con accidentes y predicados, y en ir más allá de ellos [pasando a otros accidentes y predicados], y eso con toda razón, por cuanto esos accidentes y predicados no son más que accidentes o predicados, ese pensamiento representativo, digo, en cuanto aquello que en la oración, o en el enunciado, o en la frase [*Satz*] tiene la forma de un predicado, no es tal predicado sino que es la sustancia misma, se ve impedido en ese su proceder [y ya no se aclara]. Al tratar de representarse así las cosas sufre un contragolpe. Empezando por el sujeto como si éste se quedara en el fondo o se quedara a la base, ese pensamiento encuentra (al descubrirse que el predicado es más bien la sustancia) que el sujeto ha pasado a ser predicado y que, por tanto, el sujeto que él supuso ha quedado suprimido y superado [*aufgehoben*, cancelado][74]; y en cuanto aquello que parecía ser predicado se ha convertido en la masa entera y autónoma [en la masa del conjunto de sujeto y predicación], ese pensamiento ya no puede vagar libremente de acá para allá, sino que se ve detenido por ese peso. – Pero en todo caso, lo primero que queda a la base es el sujeto en calidad de *self* fijo de tipo *objetual* [en calidad de *self* fijo que ejerce de *objeto*], y es de ahí de donde parte el movimiento necesario hacia la diversidad de determinaciones o de predicados; y es entonces aquí [es decir, es en este punto] donde el puesto de aquel sujeto pasa a ocuparlo el yo sabiente mismo [es decir, pasa a ocuparlo el yo sujeto del saber] y es él quien constituye la conexión entre los predicados y el sujeto que los sostiene. Ahora bien, en cuanto aquel primer sujeto [el sujeto del que se había partido] entra en las determinaciones mismas y constituye el alma de ellas, resulta que el segundo sujeto, es decir, el sujeto sabiente, vuelve a encontrarse todavía en el predicado aquel primer sujeto con el que él creía haber acabado ya, y así resulta que ese segundo sujeto [el sabiente], en lugar de poder ser lo activo en el movimiento del predicado, en cuanto razonando si a aquel primer sujeto [al de la frase] le conviene este predicado o el otro, resulta, digo, que ese segundo sujeto [el sabiente] tiene que ver todavía con el *self* del contenido y, por tanto, no puede ser para sí, sino que no tiene más remedio que ser conjuntamente [que convivir] con el *self* [o *autós* o sí-mismo o mismidad] del contenido.

[La proposición especulativa]

Formalmente, lo dicho puede expresarse diciendo que la naturaleza del juicio o del enunciado [*Satz*][75], que la naturaleza del juicio o de la frase en general, que incluye en sí la diferencia entre sujeto y predicado, que esa naturaleza, digo, queda destruida por la oración especulativa, y que el enunciado de identidad o el juicio de identidad en que se convierte el primero [es decir, en el que se convierte el enunciado de partida mediante el movimiento especulativo], se convierte de rechazo en un golpe sobre aquella relación [revierte como un contragolpe sobre la relación entre sujeto y predicado tal como habitualmente se concibe]. – Este conflicto entre la forma de una oración enunciativa en general [en cuanto consistiendo esa oración enunciativa en sujeto, cópula y predicado] y la unidad del concepto, unidad que opera destructivamente sobre esa forma, es un conflicto similar a aquel que en el ritmo se produce entre el metro y el acento[76]. El ritmo resulta de ese, por así decir, flotante término medio entre ambos y flotante unión de ambos. Y así, tampoco en el enunciado filosófico la identidad de sujeto y predicado tiene que anular o aniquilar la diferencia entre ambos [entre sujeto y predicado][77] que la propia forma del enunciado expresa, sino que en la proposición filosófica [o en la oración filosófica o en el enunciado filosófico] lo que ha de suscitarse es, precisamente, la unidad de ambos como una armonía. La forma del enunciado es el fenómeno o aparición del sentido determinado, o lo que es lo mismo: es el acento, el cual sentido determinado o el cual acento introduce una distinción en su propio llenarse o en su propio cumplirse [en su propio estar mostrándose como ese sentido que se cumple en algo]; ahora bien, el que el predicado lo que exprese sea la sustancia [que el predicado exprese aquello mismo en lo que lo predicado inhiere] y que el sujeto mismo caiga en lo universal [en que el predicado consiste], ésa es precisamente la *unidad* en la que aquel acento disuena [en la que el acento introduce una diferencia] [o es la unidad en que se muestra la tensión entre estructura de sujeto y predicado (o metro) y sentido de la frase (o acento)].

Para ilustrar lo dicho con un ejemplo, considérese el enunciado: *Dios es el ser*, el predicado es *el ser*; pero ese predicado tiene un sentido o significado sustancial [un sentido o significado de sustancia] en el que, por decirlo así, el sujeto se deshace en su fluir a él [o en ese su fluir a él]. Por

tanto, *ser* no sería aquí predicado, sino que sería la esencia; con lo cual Dios deja de ser aquello que Él es conforme a la posición que ocupa en esa frase, es decir, un sujeto firme y fijo. – El pensamiento [el pensar], en lugar de proseguir efectuando el tránsito del sujeto al predicado, al escapársele el sujeto [pues lo importante, sustancial y subyacente en este ejemplo resulta ser el predicado], se siente más bien impedido, y se ve más bien lanzado de vuelta a la noción del sujeto, pues [el pensamiento] empieza a echar en falta ese sujeto que se le ha ido, que se le ha escapado; o, habida cuenta de que el predicado mismo queda expresado como un sujeto, es decir, queda expresado como *el ser* [*Seyn*], es decir, queda expresado como *la esencia* [*Wesen*] o la *ousía* que agota la naturaleza del sujeto, el pensamiento encuentra también inmediatamente ese sujeto en el predicado; y así ese pensamiento en lugar de mantener [o de cobrar] la posición del libre razonar, pues él no iba a otro sitio que a sí mismo [o no yendo él a otro sitio que a sí mismo] en el contexto del predicado, resulta, digo, que ese pensamiento se ve sumido más profundamente aún en el contenido [en vez de ir a sí mismo], o por lo menos se ve ahí ante la exigencia de sumirse aún más profundamente en el contenido[78]. – Así, también cuando se dice que lo *real* es *lo universal* [cuando se hace el enunciado de que lo real es lo universal], lo real como sujeto se pierde, pasa, o se esfuma en su predicado. Lo universal dejaría de tener el sentido de un predicado, en el sentido de que lo que ese enunciado diga sea que lo real [como un sujeto que tenemos ahí por un lado] es lo universal [es decir, conviniese a ese sujeto el predicado de lo universal], sino que más bien resulta que lo universal es lo que habría de expresar la esencia de lo real [es decir, que el predicado nos devuelve al sujeto, dejando de ser el predicado, pues no resulta ser sino el sujeto], es decir, lo que lo real es. – El pensamiento, pues, tanto pierde su suelo objetual firme que él tenía [creía tener] en el sujeto, como a la vez en el predicado se ve lanzado de vuelta a ese sujeto [que se le va], de modo que [al verse lanzado de nuevo en el predicado al primer sujeto] no retorna a sí [como sucedía en el pensamiento razonante], sino que a lo que retorna es al sujeto del contenido [al sujeto que representa ese contenido en movimiento].

Sobre esta insólita retención o detención que el pensamiento experimenta, descansan la mayor parte de las quejas acerca de la incomprensibilidad de los escritos filosóficos, incluso cuando el individuo reúna todas las demás condiciones de formación que se precisan para entenderlos.

Nosotros vemos en lo dicho la razón de esa objeción totalmente concreta que se hace muchas veces a esos escritos en el sentido de que buena parte de lo que en ellos se dice hay que leerlo muchas veces para poder entenderlo, reproche que, conforme a su propio sentido, habría de contener, o contendría, o estaría haciendo referencia a algo así como a una especie de indecencia u obscenidad última que, de estar fundada [o estando fundada, como lo está], no permitiría ya réplica alguna[79]. – Pero por lo que venimos diciendo se ve qué es lo que puede haber de todo ello. El enunciado filosófico, precisamente porque es un enunciado, despierta la opinión de tratarse de la relación habitual entre sujeto y predicado y de tratarse del comportamiento habitual del saber [del comportamiento o estructura que habitualmente caracteriza al saber]. Pero ese comportamiento y la idea que ese comportamiento se hace de sí, quedan destruidos precisamente por su contenido filosófico [por el contenido filosófico sobre el que versan, o por el contenido filosófico de aquello sobre lo que versan]; pues aquello que se quería decir hace la experiencia de estarse pensando de forma muy distinta a como se quería decir, y esta corrección de la propia opinión [es decir, de aquello que quería decirse] obliga al saber a retirar su enunciado y a darle una versión distinta. Una dificultad que debería evitarse es la que viene causada por la mezcla del modo especulativo y el modo que hemos llamado razonante, mezcla que se produce cuando lo dicho del sujeto tiene una vez el significado de su concepto [es decir, el significado de ser el concepto de ese sujeto], y otra vez el significado de ser sólo su predicado o accidente[80]. – Uno de esos modos perturba al otro, y sólo conseguiría ser plástica aquella exposición filosófica que excluyese estrictamente [o que lograse excluir estrictamente] la forma de la relación habitual [de la relación corriente] entre las partes de una oración.

[El movimiento dialéctico]

Pero en realidad también el pensamiento no especulativo tiene su derecho, derecho que ha de hacerse valer, pero que en el modo del enunciado especulativo [u oración o proposición especulativa] no se lo puede respetar [o no se lo respeta de hecho], pues el que quede o haya de quedar suprimida y superada la forma de la oración no es algo que deba su-

ceder sólo de forma *inmediata*, es decir, que haya de suceder sólo por el simple contenido de la frase; sino que hay que dar expresión a lo que hemos llamado un movimiento contrapuesto; es decir, no solamente tiene que quedar expresada aquella interna retención [en el proseguir hacia el predicado], sino que también tiene que quedar *expuesto* este retornar del concepto a sí mismo. Este movimiento que constituye él lo que, si no [es decir, en otros contextos] habría de quedar suministrado por la prueba o por una prueba, es el movimiento dialéctico del enunciado mismo. Sólo ese movimiento es lo *realmente* especulativo [es decir, es lo especulativo real], y sólo el quedar expresado, o dicho, o expuesto él mismo es la exposición especulativa. Pero, en cuanto enunciado, resulta que lo especulativo se queda sólo en aquella retención *interior*, y en un no-*existente* retorno de la esencia a sí [es decir: por eso, en cuanto enunciado, lo especulativo se queda solamente en aquella retención interior, es en cierto modo el retorno de la esencia a sí, pero un retorno que todavía no está ahí, que todavía no está ahí delante; dicho de otro modo: en cuanto enunciado, lo especulativo es el retorno de la esencia a sí, pero todavía no es un quedar ahí ese retorno o haberse producido ese retorno]. De ahí que a menudo nos veamos remitidos por las exposiciones filosóficas a esa intuición *interna* [a ese ver ese retorno como estando ahí presente], de suerte que queda sin hacerse esa exposición del pensamiento dialéctico que era la que propiamente el lector estaba exigiendo. – El *enunciado* ha de expresar *lo que* es verdadero [lo que es lo verdadero], pero lo verdadero es esencialmente sujeto; y, en cuanto sujeto, lo verdadero sólo es este movimiento dialéctico, es decir, sólo es este discurrir, que él mismo se genera a sí mismo, que él mismo se desenvuelve y que [desenvolviéndose] retorna a sí mismo. – En las demás formas de conocimiento, la prueba constituye precisamente este lado de la interioridad, constituye precisamente el volverse expresa esa interioridad [es decir, la prueba constituye el volverse expreso, el hacerse explícito, ese lado de interioridad, o ese lado que representa la interioridad]. – Pues si a la dialéctica se la separa de la prueba [es decir, si, como sucede en otras sitios, se intenta también en filosofía una separación entre lo que se dice y la prueba o demostración de aquello que se dice], entonces lo que se pierde es el concepto de la prueba filosófica.

Y a este respecto puede, ciertamente, replicarse [a título de problema con el que tropieza este concepto de prueba filosófica] que las partes y ele-

mentos de ese movimiento dialéctico [que hemos descrito, o que estamos describiendo] no son a su vez otra cosa que enunciados; y, por tanto, la dificultad señalada parece capaz de retornar siempre, y convertirse, por ende, en una dificultad de la cosa misma [es decir: la idea de prueba filosófica sería un imposible]. – Diríase que estamos entonces en una situación similar a la que se produce en las pruebas y demostraciones habituales, a saber, que las razones que en ellas se utilizan precisan a su vez de fundamentación, y así hasta el infinito. Pero esta forma de fundamentar y de condicionar pertenece a aquel tipo de pruebas, respecto a las que el movimiento dialéctico es bien distinto y, por tanto, esa forma de probar y condicionar pertenece al conocimiento externo. En lo que concierne al movimiento dialéctico, el elemento de ese movimiento es el concepto puro[81] y, por tanto, tiene un contenido que paso a paso va resultando ser enteramente sujeto en sí mismo. Por tanto, no existe ningún contenido que se comportase como sujeto subyacente y al que su significado [aquello que él es] le conviniese como un predicado [es decir, no hay posibilidad de que aquello que el sujeto es, se convirtiese en predicado de otro sujeto que quedase por debajo del primero y lo fundamentase, lo sostuviese]; lo cual quiere decir que el enunciado [la oración, la proposición, *der Satz*] es solamente una forma vacía. – Por eso, aparte del *self* de la intuición sensible y del *self* de la representación [del *self* o mismidad de lo sensiblemente intuido o del *self* o mismidad de una representación], es principalmente el nombre como nombre el que designa al sujeto puro, a ese Uno vacío carente de concepto. Por esta razón podría ser conveniente (por poner un ejemplo) evitar el nombre de *Dios* [el nombre *Dios*], porque esta palabra no es a la vez inmediatamente concepto, sino que es el nombre propiamente dicho, la fija quietud del sujeto subyacente [o del sujeto supuesto, o del sujeto supuestamente subyacente con la fija quietud que se le supone]. Y en cambio (por poner asimismo otro ejemplo), el ser, o lo Uno, o la individualidad [*Einzelnheit*, el ser algo una cosa individual, una cosa suelta], o incluso el sujeto mismo, etc., indican inmediatamente conceptos [es decir, los términos ser, uno, individualidad, sujeto indican directamente conceptos, no así el término "Dios"][82]. – Y aunque de ese sujeto [del indicado por el nombre de Dios] se enuncien verdades especulativas, el contenido de ellas carece de concepto inmanente porque ese contenido sólo está ahí presente como sujeto estático y, debido a esta circunstancia, esas verdades especulativas

cobran fácilmente la forma de no ser más que pura edificación. – Por este lado, pues, esa dificultad que tiene su origen en el hábito de entender el predicado especulativo conforme a la forma del enunciado, en vez de entenderlo como concepto y como esencia [*Wesen*], puede verse aumentada por culpa de la propia exposición filosófica, pero también la exposición filosófica puede contribuir a disminuirla. [A tal fin] la exposición, fiel a su inteligencia de la naturaleza de lo especulativo, tiene que mantener la forma dialéctica y no aceptar que entre en ella nada sino aquello de lo que [ella] se haya hecho concepto y aquello que sea concepto. Pero al igual que el comportamiento que hemos llamado razonante, también es un obstáculo para el estudio de la filosofía el imaginarse (de forma ajena también a todo comportamiento razonante) que uno puede estribar sobre verdades hechas, sobre verdades que puede dar por supuestas, sobre las que su posesor cree no tener necesidad de retornar, sino que simplemente las pone por base, y cree poder limitarse a enunciarlas, así como a juzgar por ellas y admitir o rechazar en función de ellas. Precisamente por este lado hay una urgente necesidad de convertir de nuevo a la filosofía en un asunto serio. Acerca de todas las ciencias, artes, habilidades y manualidades, reina la convicción de que para poseerlas son menester múltiples esfuerzos tanto en lo que se refiere a su aprendizaje como en lo que se refiere a su ejercicio. En cambio, en lo que se refiere a la filosofía, parece dominar el prejuicio de que, por más que cualquiera tenga ojos y dedos, y no por eso, cuando se le da cuero e instrumentos, es ya capaz de hacerse unos zapatos, cualquiera puede, sin embargo, ponerse inmediatamente a filosofar y a juzgar de filosofía, pues el criterio y el canon de ello le vendría dado ya con la propia razón natural, como si el criterio y canon de unos zapatos no le viniese asimismo dado a uno con los pies. – E incluso la posesión de la filosofía parece ponerse en [o hacerse coincidir con] la falta de conocimientos y de estudios, de modo que aquélla cesaría cuando éstos empiezan. La filosofía se tiene con frecuencia por un saber formal carente de contenido, y por esta razón se está muy lejos de entender que cualquiera que sea la cosa que por su contenido sea verdad en el tipo de conocimiento que fuere o en la ciencia que fuere, ese nombre [el nombre de verdad] sólo podrá merecerlo si en definitiva esa cosa viene engendrada por la filosofía; y las demás ciencias pueden intentar todo lo que quieran mediante el tipo de razonamiento descrito y, por tanto, prescindiendo de la filosofía, pero sin filosofía no serán capaces de tener en ellas ni vida, ni espíritu, ni verdad.

[El filosofar natural como genialidad y como sano sentido común]

En lo que respecta a la filosofía propiamente dicha, vemos cómo la revelación inmediata de lo divino y el sano sentido común que ni se ha ocupado de ningún otro tipo de saber ni tampoco de la filosofía propiamente dicha, vemos, digo, cómo casi inmediatamente se los tiene por perfectos equivalentes y por razonables sucedáneos de ese largo camino de formación y de ese movimiento tan rico como profundo a través del cual el espíritu llega al saber, se los tiene, digo, por sucedáneos de ese largo camino y de ese movimiento, como, por ejemplo, la achicoria tiene fama de ser un sucedáneo del café. No es precisamente grato darse cuenta de cómo la insipiencia y la completa falta de conocimiento, así como la zafiedad carente de forma y de gusto, que es incapaz de detener y fijar su pensamiento en una frase abstracta, y mucho menos en un contexto de ellas, se presenta como siendo ora libertad de pensamiento y tolerancia, ora incluso genialidad. Esta última [la genialidad] está causando hoy en día estragos en filosofía lo mismo que, como es sabido, no hace mucho los causaba en poesía; en lugar de poesía, los productos de aquella genialidad (si es que lo que tal genialidad paría, tenía algún sentido) no eran sino prosa trivial, de modo que, si no era eso [si no era prosa trivial], lo único que engendraba eran discursos sin pies ni cabeza. Y así, esa filosofía natural que se produce hoy, la cual se tiene por demasiado buena para ser conceptual, y que precisamente por mengua de concepto se tiene por un pensamiento visionario y poético, no pone en el mercado sino arbitrarias combinaciones de una fantasía desorganizada por ideas sueltas, engendros que no son ni carne ni pescado, ni poesía ni filosofía[83].

En cambio, fluyendo libremente por el cauce o lecho algo más tranquilo del sano sentido común, esa filosofía natural no produce en el mejor de los casos sino una retórica de verdades triviales. Y si a ese sentido común se le objeta que todo eso no son sino perogrulladas, obtenemos por respuesta que el sentido y la plenitud de todo ello, donde radican, es en el corazón y que ese sentido y que esa plenitud podrían también asistir en el corazón de los demás en cuanto ese sentido común, con inocencia de corazón y pureza de conciencia y demás cosas así, piensa haber dicho cosas últimas que ya no admiten réplica y en relación con las cuales ya no se puede pedir nada más. Ahora bien, se trataba no de que lo mejor

quedase a la zaga enterrado y encerrado en el corazón [es decir, no se trataba de tales verdades], sino que se trataba precisamente de sacarlo de ese pozo [de sacar estas verdades de ese pozo] y ponerlas a la luz del día. Venir ahora con verdades de este tipo [de las que se quedan en el pozo del corazón] representa un esfuerzo que no hubiera hecho falta, pues esas verdades hace mucho tiempo que están en el catecismo o se las puede encontrar en los refranes populares, etc. No es difícil captar tales verdades en su indeterminidad, o en su carácter sinuoso y malévolo, y a veces a la conciencia de ellas se le puede mostrar en sí misma que lo que está diciendo es precisamente la verdad contraria. Y esa conciencia, al tratar de salir de la confusión en la que mediante tales cosas se ve puesta, no hará sino caer en nuevas confusiones, y acabará finalmente perdiendo los estribos y gritando que, por supuesto, las cosas son así o asá, y punto, y que todo lo demás son *sofisterías*; una expresión [esta de "sofisterías"] que el sano sentido común se ha buscado contra la razón ilustrada, al igual que la insipiencia respecto a la filosofía ha hecho suya de una vez por todas la expresión *ensoñaciones* para referirse a ésta [a la filosofía]. – Y en cuanto ese sentido común apela al sentimiento, es decir, apela a su oráculo interior, ha liquidado ya de antemano a todo aquel que no comulgue con él; pues tiene que declarar que no puede decir ya nada a quien no encuentre en sí lo mismo y no sienta lo mismo, con otras palabras: ese sentido común está pisoteando las raíces mismas de la humanidad. Pues la naturaleza de esta humanidad consiste en empujar hacia el acuerdo, y la existencia de esta humanidad sólo se funda en la comunidad de las conciencias que efectivamente se haya producido. Y lo antihumano, es decir, lo animal, consiste precisamente en quedarse en los sentimientos y en sólo poder comunicarse por éstos[84].

Si se preguntase cuál es el camino regio para la ciencia, no podría darse otra respuesta más cómoda que la siguiente: atenerse al sano sentido común, y, por lo demás, para seguir también la marcha de los tiempos y de la filosofía, leer recensiones de escritos filosóficos, y, de éstos, leer, por ejemplo, los prefacios y los primeros parágrafos, pues éstos contienen los principios generales en los que en definitiva está todo, y las recensiones, aparte de datos históricos y de datos de contexto, nos suministran además un juicio, el cual, precisamente porque es un juicio, se supone que está ya más allá de lo enjuiciado. Este camino común se hace, por decirlo así, en batín; el otro, es decir, el del alto sentimiento de lo eterno, de lo

santo, de lo infinito, se hace revistiéndose uno de ornamentos de sumo sacerdote y tomando por centro el ser inmediato y la genialidad de profundas ideas originales y de súbitas y subidísimas iluminaciones del pensamiento. Pero como tales profundidades no son todavía la revelación de la fuente de la esencia [no llegan todavía a la fuente que es la esencia], resulta que esos cohetes no alcanzan todavía el empíreo ni son todavía el empíreo. Y es que ideas [*Gedanken*] verdaderas y una visión científica de las cosas sólo pueden obtenerse en el trabajo del concepto y con el trabajo del concepto. Pues sólo el concepto puede suscitar, promover y producir una universalidad del saber que no sea ni la comunal y ordinaria indeterminidad y penuria del sentido común, sino un conocimiento bien formado y completo, ni tampoco la descomunal universalidad de unas dotes racionales echadas a perder por la incuria y la arrogancia del genio, sino la de una verdad que haya madurado hasta cobrar la forma que le es nativa, de una verdad que, por tanto, sea capaz de convertirse en propiedad de toda razón autoconsciente[85].

[El concepto puro; a modo de conclusión: el autor y el público]

Así pues, en cuanto aquello por lo que la ciencia existe, yo lo pongo en el automovimiento del concepto, se diría que las consideraciones que vengo haciendo acerca de que las representaciones de nuestro tiempo (en los aspectos que he comentado y en otros bien visibles que también podrían comentarse) sobre la naturaleza y la forma de la verdad, no solamente se desvían de ello, sino que son totalmente contrarias a ello, esas consideraciones, digo, que vengo haciendo, no prometen una acogida favorable a esta tentativa mía de exponer el sistema de la ciencia ateniéndome precisamente a esta determinación [es decir, a que aquello por lo que la ciencia existe es el automovimiento del concepto]. Pero, mientras tanto, a mí se me ocurre pensar que si, por ejemplo, a veces se pone lo mejor de la filosofía de Platón en sus mitos, que propiamente carecen de valor científico, también hay épocas (aun cuando en ocasiones se las pueda calificar por otro lado de épocas de visiones algo delirantes) en las que la filosofía aristotélica fue tenida en alta estima a causa de su profundidad especulativa y en las que el *Parménides* de Platón, que sin duda es la obra más grande de la *dialéctica* antigua, fue tenida por la verdadera de-

velación y *expresión positiva de la vida divina*[86] e incluso, pese a todas las turbiedades de aquello que el *éxtasis* generaba, ese malentendido éxtasis no era, en efecto, otra cosa que lo que el *puro concepto* o el concepto puro debía ser o quería ser[87], y se me ocurre además pensar que lo mejor de la filosofía de nuestro tiempo pone también su valor precisamente en la cientificidad y que, aun cuando los demás entiendan esa cientificidad de otra manera, el caso es que, en efecto, sólo a través de ella puede hacerse valer hoy la filosofía[88]. Y precisamente por eso me cabe también esperar que esta tentativa mía de reclamar la ciencia al concepto [es decir, de poner aquello por lo que la ciencia existe en el automovimiento del concepto] y de disponer la ciencia en este su peculiar elemento logrará irse introduciendo e imponiendo a causa de la interna verdad de la cosa misma. Tenemos que estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el ser penetrante [es decir, se caracteriza por su capacidad de penetración] cuando ha llegado su momento, y que sólo aparece [sólo hace acto de presencia] cuando ha llegado ese momento y que, por tanto, nunca aparece demasiado pronto ni encuentra un público inmaduro; también [hemos de estar convencidos] de que el individuo necesita de este efecto para acreditarse en aquello que por de pronto empieza siendo sólo un asunto solitario [empieza siendo sólo un asunto suyo] y para poder experimentar como algo general y universal una convicción que por de pronto sólo empieza perteneciendo a su particularidad [sólo empieza siendo asunto particular suyo]. Y a este propósito, con frecuencia hay que distinguir entre el público y aquellos que se consideran sus representantes y sus portavoces[89]. El público se comporta en muchos aspectos de forma distinta que éstos, e incluso de forma opuesta. Y así, si el público, con benevolencia, suele echarse a sí mismo la culpa de que un escrito filosófico no le diga nada, éstos, en cambio, inseguros de su valía y competencia, echan toda la culpa al autor. El efecto que ese escrito tiene sobre el público suele ser mucho más lento y tranquilo que el frenesí en que entran estos muertos cuando tienen que enterrar a sus muertos. Y si ahora la visión general que el público tiene es más formada, su curiosidad es más despierta y su juicio se precisa con mucha más rapidez, de suerte que ya están a la puerta los pies de quienes han de sacarte a darte sepultura[90] [y por tanto, ésa es una posibilidad en la recepción de la *Fenomenología del espíritu*, la de que simplemente se la rechace], de esto hay que distinguir a menudo el efecto más lento de que la aten-

ción que se ha logrado atraer mediante imponentes afirmaciones [la *Fenomenología del espíritu*, por tanto, adopta un lenguaje que también trata de llamar la atención] corrija el reproche y rechazo iniciales y conceda a una parte (sólo después de algún tiempo) el vivir en el mismo mundo [es decir, es posible que al menos parte de la *Fenomenología del espíritu* se reciba y acepte], mientras que para la otra parte, después de ese tiempo, ni siquiera habrá ya un posmundo [es decir, es posible que también otra parte simplemente se olvide].

Y porque, por lo demás, en una época en que la universalidad del espíritu está tan reforzada, y lo individual [*Einzelnheit*] (así tiene que ser) se ha vuelto mucho más indiferente, pero en la que también aquella universalidad se mantiene en toda su extensión y en todos los registros que su culta riqueza le procura, y, a la vez que fomenta esa riqueza, exige que también el individuo haga su parte, resulta que la parte de la obra global del espíritu que pueda recaer sobre cada actividad individual, tiene que ser pequeña, y entonces éste [el individuo], tal como ello ya viene exigido de por sí por la naturaleza de la ciencia, habrá de olvidarse tanto más de sí mismo, aunque, ciertamente, no dejando de convertirse en lo que pueda, ni dejando de hacer lo que pueda, pero, por cuanto lo que él puede esperar de sí mismo es menos y también lo que puede exigir para sí [reclamar como cosa suya] es menos, también habrá de exigírsele menos [también habrá de exigirse menos de él].

I.

Ciencia de la FENOMENOLOGÍA del Espíritu

[Segunda página de título después del *Prefacio* en la edición de 1807].

Primera parte,

Ciencia de la EXPERIENCIA de la conciencia

[Éste es el título con que empezó a imprimirse el libro en febrero de 1806. Cuando el libro queda completo y Hegel escribe el *Prefacio*, el libro pasa a llamarse *Sistema de la ciencia. Primera parte: la Fenomenología del espíritu*, y la presente página queda donde ahora está, después del *Prefacio* y delante de la *Introducción*. Pero durante la corrección de pruebas, Hegel la sustituye inequívocamente por la página precedente. Ahora bien, por error de encuadernación, en algunos ejemplares de la primera edición de 1807 aparece esta segunda página de título en lugar de la precedente, y, por el mismo error de encuadernación, en algunos ejemplares aparecen ambas. Aunque en la edición crítica de la *Fenomenología del espíritu*, en que se basa la presente traducción española, los editores ponen esta famosa página en el *Apéndice*, me ha parecido oportuno reflejar el error de algunos ejemplares de la primera edición y traerla a este lugar.]

[INTRODUCCIÓN]

[El conocimiento y lo absoluto; lo que corrientemente se piensa que es el conocimiento][1]

Es una idea muy natural la de que, antes de llegar en filosofía a la cosa misma, es decir, al conocimiento real de aquello que es en verdad [de aquello que es la verdad], es necesario entenderse acerca del conocimiento, el cual se considera el instrumento con el que uno se apoderaría de lo absoluto [o del Absoluto] o el medio a través del cual se lo mira[2]. La preocupación parece justificada, en parte en lo que respecta a que hay diversas formas de conocimiento, y entre ellas una sería más idónea que otra para la consecución del objetivo final, y, por tanto, la preocupación parece justificada por cuanto entre ellas podría producirse una falsa elección al optar por una de ellas, y [la preocupación parece justificada] en parte también en lo que respecta a que, siendo el conocimiento una facultad de determinado tipo y alcance, si no hay una precisa determinación previa de su naturaleza y límites, podríamos encontrarnos con que lo que aprehendemos son nubes de error en lugar del cielo de la verdad. Esta preocupación y estos recelos tienen incluso que transformarse en la convicción[3] de que todo el principio, es decir, el comienzo entero, es decir, el intento de cobrar o conseguir para la conciencia mediante el conocimiento aquello que es en sí [o lo que es en sí, o lo en-sí], tiene que ser un contrasentido en [o por] su propio concepto, de manera que entre el conocimiento y lo absoluto [el Absoluto] no tiene más remedio que producirse un límite que simplemente los separa [no tiene más remedio que intercalarse entre ambos un límite que absolutamente los separa]. Pues si el conocimiento es el instrumento *[Werkzeug]* que nos permite adueñarnos de lo absoluto, salta enseguida a la vista que, cuando ese instrumento se emplea sobre una cosa, más bien no la deja ser como la cosa es

de por sí, sino que emprende y efectúa en ella un darle figura y forma y, por tanto, emprende en ella un cambio [mutación activa]. O quizá el conocimiento no sea un instrumento de nuestra actividad, sino en cierto modo un medio *[Medium]* pasivo a través del cual la luz de la verdad nos alcanza, pero entonces tampoco la obtenemos como esa luz es en sí, sino como ella es a través de ese medio y en él [distorsión pasiva]. Por tanto, en ambos casos empleamos un medio *[Mittel]* que inmediatamente produce lo contrario de lo que era su fin; o el contrasentido es más bien que en general nos servimos de algo así como un medio. Parece, ciertamente, que este desfavorable estado de cosas podría remediarse mediante el conocimiento del modo como ese *instrumento* opera, pues ese conocimiento haría posible descontar en el resultado la cuota o parte que, en la representación que mediante ese instrumento obtenemos del Absoluto [o de lo absoluto], se debe al instrumento, para así quedarnos solamente con lo verdadero en puridad. Sólo que esta corrección o mejora no haría en realidad sino devolvernos allí donde estábamos antes. Pues si de una cosa a la que por una u otra vía le hemos dado forma tratamos de quitar aquello que el instrumento ha hecho en ella, entonces resulta que la cosa (aquí lo absoluto) no vuelve a sernos sino otro tanto de lo mismo que ella era antes de tal operación y esfuerzo, que, por tanto, resultarían superfluos [pues otra vez se trataría del Absoluto intervenido por el instrumento, o del no intervenido y, por tanto, no conocido]. Pues si lo absoluto hubiéramos de acercárnoslo mediante el instrumento, pero sin cambiar nada en él, como cuando se prende el pájaro mediante el lazo, entonces lo absoluto, si no estuviera ya en y por sí en nosotros, *ni quisiera estarlo,* se burlaría de esa argucia; pues una traza o ardid o argucia sería en este caso el conocimiento, ya que con tan múltiples esfuerzos se da a sí mismo el ademán o la pinta de estar impulsando algo completamente distinto que el establecer solamente una relación inmediata y, por tanto, exenta de tales esfuerzos. O si el examen del conocimiento que nosotros nos representamos como un *medio* [en el sentido del medio en que se produce algo], nos permite conocer la ley de su refracción [de la refracción que ese medio produce], tampoco nos serviría de nada el deducir del resultado tal refracción; pues no la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que nos toca la verdad, eso es el conocimiento [es decir, el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo mediante el que la verdad nos alcanza], y si sustrajésemos o

descontásemos éste [si descontásemos conocimiento y, por tanto, si descontásemos el conocimiento], no se nos estaría designando sino la pura dirección ya sin nada, o el lugar vacío.

Mientras tanto si la preocupación por no caer en el error induce a una desconfianza en la ciencia, la cual [ciencia] también sin tales reservas puede asimismo ponerse en obra y conocer realmente, entonces no se ve por qué no proceder al revés y poner una desconfianza en esta desconfianza y preocuparse de que no vaya a ser que el miedo al error sea ya el propio error. Pues en realidad ese miedo da ya por supuestas como verdad muchas cosas, y basa en ellas sus reservas y consecuencias, que habrían de examinarse antes para ver si son verdad o no. Y, efectivamente, da por supuesto que cabe *representarse* el conocimiento como un *instrumento* o como un *medio*, y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero sobre todo da por supuesto que lo absoluto *queda de un lado* y el conocimiento *queda del otro lado* y que de por sí y separado del Absoluto el conocimiento fuese algo real, o, por consiguiente, que el conocimiento, el cual al quedar fuera de lo absoluto puede decirse que también queda fuera de la verdad, fuese, sin embargo, verdaderamente o verdadero [fuese, sin embargo, verdadero conocimiento, o fuese verdaderamente conocimiento]; una suposición mediante la que aquello que a sí mismo se llama miedo al error se delata más bien como miedo a la verdad.

Esta consecuencia se sigue de que sólo lo absoluto es verdadero, o que sólo lo verdadero es absoluto. Y, por tanto, tal consecuencia puede rechazarse introduciendo la diferencia [la distinción, o el distingo] de que un conocimiento que, ciertamente, no conozca lo absoluto como la ciencia quiere, puede, sin embargo, ser verdadero; y que el conocimiento en general, aunque no sea capaz de aprehender lo absoluto, sí puede ser capaz de otras verdades. Pero vemos, precisamente, que tal ir y venir no descansa sino en [y no conduce sino a] una turbia diferencia entre un Verdadero absoluto y un Verdadero que no fuese absoluto sino otra cosa [es decir, entre una verdad absoluta y una verdad no absoluta], y que el Absoluto, el conocimiento, etc., no son sino palabras que presuponen un significado [que dan por descontado sin haberlo aclarado], conseguir el cual significado es lo primero que hay que hacer.

En lugar de seguir derrengándose con tales representaciones y formas de hablar acerca del conocimiento como un instrumento que habría de poder hacerse con [que habría de poder apoderarse de] lo absoluto, o

como un medio a través del cual hubiésemos de mirar la verdad, etc. (formas de concebir y de representarse las cosas, en que vienen a parar todas esas representaciones de un conocimiento que estaría separado de lo absoluto y un Absoluto que estaría separado del conocimiento), en lugar de andar buscándose escapatorias, las cuales no deducen la incapacidad de la ciencia sino de la presuposición de tales relaciones y situaciones y estados de cosas, y ello a fin de poder librarse a la vez del esfuerzo de hacer ciencia y a fin de darse a la vez el aspecto y prestigio de un esfuerzo serio y celoso, en lugar, digo, de seguir derrengándose y atormentándose y autoflagelándose buscando respuestas a todas estas cosas, lo mejor que podría hacerse sería tirar todo eso por la borda como ideas y representaciones contingentes y arbitrarias y considerar incluso una pura trampa todo ese empleo de palabras ligado a representaciones tales como el Absoluto, el conocimiento, y también lo objetivo y lo subjetivo, y otros vocablos innumerables, cuyo significado se da por supuesto que todos conocen. Pues, precisamente, el empezar dando por sentado en parte que su significado es conocido por todos, o que es conocido con carácter general, y en parte también que uno mismo tiene el concepto correspondiente a esos vocablos, no parece sino tener la finalidad de ahorrarnos la cosa principal, a saber: empezar dando ese concepto. Con más derecho, sin embargo, cabría ahorrarse el esfuerzo de tomar siquiera nota de tales representaciones y formas de hablar, mediante las que no se está haciendo sino poner trabas a la ciencia, pues no ofrecen otra cosa que una vacua apariencia de saber, apariencia que se desvanece de inmediato en cuanto la ciencia hace de verdad aparición. [Variemos, pues, el tema. Pasemos al fenómeno de la ciencia]. Pero, precisamente en este punto, precisamente en este su presentarse, precisamente en ese su hacer aparición, la ciencia es ella misma fenómeno; ese su presentarse, ese su aparecer, no es todavía la ciencia misma desarrollada en su verdad y extendida en toda su verdad. Y aquí es indiferente el representarse que la ciencia es el fenómeno [que la ciencia no empiece de entrada sino ofreciendo el aspecto de ciencia] porque la ciencia aparece o aparezca *junto a otro saber*, o llamar a aquel otro saber no verdadero su fenómeno [es decir, el fenómeno de la ciencia, o aparecer de la ciencia, o la apariencia de la ciencia, o el parecer ese otro saber la ciencia]. Pero la ciencia tiene que liberarse de ese sólo parecer, es decir, de esa apariencia; y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella. Pues un saber que no es verdadero saber, la ciencia

ni puede limitarse a rechazarlo como una visión vulgar de las cosas asegurando que ella representa un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es absolutamente nada para ella [que ella lo considera nulo], ni tampoco puede apelar al barrunto de un saber o al desquite que representaría un saber que en sí mismo fuera mejor. Pues si se limitase a *asegurar* tal cosa [es decir, si no quisiese ofrecer sino esa clase de garantías], no estaría diciendo sino que su fuerza, es decir, la fuerza de la ciencia, es ese su *ser* [su ser saber, su estar ahí como saber]; pero resulta que el saber no verdadero apela exactamente a lo mismo, apela a que *él es* [que él está ahí como tal saber], y *asegura* que la ciencia [o la supuesta ciencia] no es nada para él; y ese puro y duro limitarse a asegurar o aseverar vale por igual tanto en un caso como en otro. Y mucho menos puede apelar a ese mejor barrunto o a ese desquite que ya está o estaría presente en el conocimiento que no es verdadero conocimiento, diciendo que en ello mismo [o en ese conocimiento mismo] está contenida una referencia a ella, es decir, a la ciencia; pues por un lado, no haría asimismo sino estarse ella refiriendo otra vez a un ser; pero, por otro lado, se estaría refiriendo a sí misma, pero ello en la forma en que ella ya está en el conocimiento que no es verdadero conocimiento, es decir, estaría apelando a una forma mala, no adecuada de su ser y con ello estaría apelando más bien a su propio aparecer, es decir, a su propio parecer [en el doble significado que "parecer" tiene en castellano de fenómeno y apariencia], más que a lo que ella es en y por sí. Sobre esta base hemos de emprender, pues, aquí la exposición del fenómeno del saber, es decir, del saber en ese parecer y aparecer.

[Saber apareciente, saber que aparece, saber que parece]

Y precisamente porque esta exposición [este libro] no tiene por objeto sino el saber apareciente [es decir, el *erscheinendes Wissen*, el saber en ese su aparecer, el saber en ese su mostrarse y quedar a la vista], precisamente por eso no tiene la apariencia o aspecto de ser la ciencia en su estado libre, es decir, no tiene el aspecto de ser la ciencia en ese su moverse en su medio y forma peculiar, sino que esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista [desde el punto de vista de la ciencia] se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y pe-

netrar hacia el verdadero saber; o también [se la puede tomar] por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es[4].

La conciencia natural resultará ser sólo el concepto del saber [o el concepto de saber], pero no saber real. Pero en cuanto inmediatamente ella se tiene más bien por el saber real, este camino no puede tener para ella sino un significado negativo, y tendrá que considerar más bien como pérdida de sí misma aquello que no es sino cobrar realidad el concepto; pues la conciencia pierde por este camino su verdad. Por tanto, ese camino puede considerarse como el camino de la *duda*, o más propiamente como el camino del verse uno atrapado y sumido en la duda[5], es decir, como el camino de la desesperación[6]; pues por él no va a producirse aquello que suele entenderse por dudar, es decir, un verse sacudida esta o aquella supuesta verdad, a lo cual sigue un correspondiente desaparecer la duda y un retorno a aquella verdad, de suerte que al final la cosa se acaba tomando como al principio; sino que ese camino va a ser el del consciente inteligir la no verdad del saber apareciente [es decir, el sabiente percatarse de la no verdad del saber en ese su sólo aparecer o parecer], pues resulta que para ese saber lo más real es aquello que en verdad no es más bien sino el concepto no realizado. Este escepticismo, que es él quien se cumple a sí mismo [es decir, que es él quien a sí mismo se lleva a cabo y se da remate] no es, por tanto, tampoco aquello con lo que el serio celo por la verdad y por la ciencia se imagina haberse puesto a punto para ellas [para la verdad y para la ciencia] y haberse pertrechado para ellas [para la verdad y para la ciencia], a saber: con el *designio* de no entregarse en la ciencia (por vía de autoridad) a lo que los otros piensan, sino de examinar todo uno mismo y no atenerse uno más que a sus propias convicciones, o mejor aún, de producir todo uno mismo y no tener uno por verdadero sino el resultado de ese su propio hacer. La serie de sus configuraciones que la conciencia recorre por este camino es más bien la detallada historia de *formación* [*Bildung*] de la conciencia misma en su elevarse a la ciencia. Aquel designio representa [o se representa] la formación [el proceso de formación] en esa simple forma de designio y, por tanto, como inmediatamente hecha y sucedida; pero frente a esa no-

verdad este camino no es sino el de la ejecución y realización real. Seguir uno sus propias convicciones es, ciertamente, más que entregarse a la autoridad; pero mediante la inversión que representa el pasar de tener alguien una cosa por algo [de considerar alguien que una cosa es esto o aquello] sólo por autoridad a tenerla por propia convicción, mediante tal inversión, digo, no se ha cambiado necesariamente el contenido de ello y ni el error ha sido sustituido por la verdad. Mantenerse y empeciñarse en el sistema del no más que opinar y del prejuicio, sea ello en virtud de autoridad, sea ello en virtud de la propia convicción de uno, ambas cosas sólo se distinguen por la superficialidad y vanidad propias del segundo de esos modos. En cambio, cuando el escepticismo se extiende a todo el radio de acción de la conciencia apareciente, es decir, de la conciencia en ese su aparecer [de la conciencia en su irse apareciendo en esas sus formas], es entonces y no antes cuando el espíritu queda en condiciones de examinar qué sea la verdad induciendo una dubitación y desesperación en las llamadas ideas, pensamientos y opiniones naturales, a las que es entonces indiferente llamar propias o extrañas y de las que todavía está llena y de las que todavía adolece la conciencia que se dispone a hacer el examen, de modo que a causa de ello es aún incapaz de emprender lo que dice querer emprender.

La *completud* de las formas de la conciencia no real es algo que acabará resultando de la propia necesidad de la marcha en que se ve implicada [la conciencia en esa su no realidad] y del contexto de esa marcha. Para que esto se entienda, lo único que de antemano cabe hacer notar en términos generales es que la exposición de la conciencia que no es conciencia verdadera [es decir, la exposición de la conciencia no verdadera, o que no es de verdad conciencia de lo que fuere, o que no lo es verdaderamente] en esa su no verdad, no es un movimiento puramente *negativo*. Tal visión unilateral [la de que se la está pintando de forma puramente negativa] es la que la conciencia natural puede tener de esa exposición; y un saber que convierte en esencia suya tal unilateralidad no es sino una de las formas de la conciencia no consumada y no completa, la cual forma o figura pertenece al decurso del camino mismo, y se ofrecerá en dicho camino. Esa forma será el escepticismo, el cual en el resultado no ve siempre sino la *pura nada*, y abstrae de que esa nada es determinadamente la nada *de aquello de lo que esa nada resulta*[7]. Pues la nada [cuando se la toma por la nada de aquello de lo que esa nada resulta] no es sino

efectivamente el verdadero resultado; y es, por consiguiente, una nada *determinada* [un resultado *determinado*] y tiene un *contenido*. El escepticismo que acaba en la abstracción de la nada y la vacuidad, no puede a partir de esa abstracción seguir adelante, sino que no le cabe hacer otra cosa que esperar a ver si se le ofrece algo nuevo para tener ocasión de arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, en cuanto se concibe el resultado (tal como ese resultado él en verdad es) como una negación *determinada*, con ello ha nacido ya inmediatamente una nueva forma y en la negación queda ya hecho el tránsito mediante el cual se va dando por sí misma la marcha hacia delante mediante la serie completa de las figuras.

[Avance hacia el verdadero saber]

Pero la *meta* es tan necesaria al saber, como fijada le viene a éste la serie de hitos o figuras de su desenvolvimiento; la meta estará ahí cuando el saber ya no necesite ir más allá de sí mismo, cuando se encuentre a sí mismo [cuando se dé alcance a sí mismo], y el concepto se corresponda con el objeto y éste se corresponda con el concepto. El avance hacia esta meta es, por tanto, incontenible, y en ninguna abstracción anterior es posible encontrar satisfacción. Lo que se ve limitado o restringido a una vida natural no es capaz de ir por sí mismo más allá de su existencia inmediata; pero es empujado fuera de ella por otro, y este verse desgarrado y deshecho hacia fuera es muerte [es decir, la muerte de eso que se ve restringido a una existencia inmediata]. Pero la conciencia es para sí misma su *concepto*[8] y, por tanto, la conciencia es inmediatamente un ir más allá de lo restringido o limitado, y como eso restringido o limitado le pertenece [pertenece a la conciencia], la conciencia es inmediatamente un ir más allá de sí misma; pues con lo particular [o con el particular, *mit dem Einzelnen*, es decir, al versar la conciencia sobre algo particular, o sobre la cosa suelta que fuere] [o también: pues con lo particular, al ser la conciencia conciencia de un particular], le viene puesto a la vez a la conciencia su más allá, aunque sólo sea (como ocurre en la intuición espacial) un más-allá que queda *junto a* lo restringido y limitado [es decir, aunque se trate de un más allá que no hace sino quedar al lado de lo restringido y limitado]. La conciencia sufre, por tanto, de esta violencia, a saber: la de tener que estropearse ella sistemáticamente a sí misma su satisfacción limitada, y estropeársela por ella misma [es decir, por la pro-

pia estructura de la conciencia]. Ante el sentimiento de esta violencia puede que el temor y la angustia se retraigan ante la verdad, buscando, mediante esa retracción, mantener y conservar aquello cuya pérdida amenaza ahí como inminente. Pero ese miedo y angustia no podrán encontrar reposo alguno, ya sea que quieran mantenerse en una pereza, desidia, o laxitud carentes de pensamiento, pues el pensamiento arruina el tomarse las cosas a la ligera [es decir, arruina la falta de pensamiento] y la inquiescencia del pensamiento perturba aquella negligencia o desidia; ya sea que ese miedo y angustia traten de consolidarse como una peculiar sensitividad que asegura encontrar que todo está *bien en su especie* [o que todo es bueno en su especie, es decir, que todo es bueno en su clase o especie]; y esta aseveración no tiene asimismo más remedio que experimentar violencia por parte de la razón, la cual, en cuanto precisamente una cosa es una especie, empieza a encontrar en ella algo que no está bien[9] [precisamente por restringida]. O también el miedo a la verdad puede ocultarse, así ante sí mismo como ante los demás, tras la apariencia de que fuese precisamente el ardiente celo por la verdad misma lo que a ese miedo o a esa angustia les hace difícil e incluso imposible encontrar otra verdad que aquella que consiste tan sólo en la vanidad de creerse uno aún más listo que todo pensamiento que uno pueda tener por uno mismo o mediante otros; esta vanidad que se las arregla para frustrar toda verdad, y para retornar a sí misma [prevaleciendo como tal vanidad], y que se apacienta en esa su propia autocomprensión, una autocomprensión que sabe hacer trizas toda idea y que en lugar de cualquier contenido no acaba encontrando sino el seco yo, es una satisfacción que hay que dejarla a su propia suerte, pues rehuye lo universal y tan sólo busca el ser-para-sí.

[El método de la exposición, la cuestión del criterio]

Una vez que provisionalmente y en términos muy generales queda dicho esto acerca de la manera y la necesidad del desenvolvimiento del saber, puede que también sea conveniente añadir todavía algo o recordar todavía algo acerca del *método de la exposición*. Esta exposición, si nos la representamos como un *haberse* la *ciencia* acerca del saber en lo que respecta a la *aparición* de éste [es decir, un abordar la ciencia el saber en lo que respecta a la aparición de éste], o en el ir manifestándose éste, y [nos la representamos] como una *investigación* y un examen de la *realidad* del

conocimiento, esta exposición, digo, parece que no podrá producirse sin introducir algún tipo de presupuesto que como criterio pongamos por base. Pues un examen consiste en aplicar el *criterio* que se haya aceptado [para tal examen], y en la igualdad o desigualdad que resulte entre aquello que se examina y el criterio que se aplica, habrá de basarse la decisión de si lo que se está examinando es correcto o no lo es [está bien o está mal]; y el criterio en general y, por tanto, la ciencia, si ella tuviera que ser aquí el criterio, está siendo tomado [o está siendo tomada] como la *esencia* [*Wesen*] o como el *en-sí*. Pero como aquí, de lo que se trata es de ver aparecer la ciencia misma, resulta que todavía ni la ciencia misma, ni ninguna otra cosa, se ha justificado o se han justificado como la esencia o el en-sí; ahora bien, sin tal cosa [sin tal en-sí, sin tal criterio acerca de qué sea en sí la ciencia] no parece que pueda haber examen ninguno.

[Más sobre el criterio; concepto y objeto; ser-para-otro y ser-para-sí-mismo]

Tanto esta contradicción como el quitárnosla de encima, ambas cosas, digo, las obtendremos más determinadamente [con más precisión] si empezamos recordando las determinaciones abstractas del saber y la verdad, tal como esas determinaciones [o definiciones] se presentan a la conciencia misma. Pues esa conciencia distingue de ella algo a lo que ella a la vez está *referida* [distingue de ella su objeto]; o tal como ello suele expresarse también: hay algo *para la conciencia;* y el lado determinado de esta *relación*, o el lado determinado del ser de algo *para una conciencia*, eso es precisamente el *saber*. Ahora bien, de este ser-para-otro distinguimos el *ser-en-sí;* es decir, lo referido al saber queda asimismo distinguido de él, y queda puesto como siendo también fuera de esa relación o de esa referencia [como siendo también, aunque no hubiese saber]; y el lado de este en-sí es lo que se llama verdad [la cosa como ella en sí es]. Qué es lo que propiamente se encierra en estas determinaciones [en las determinaciones que acabamos de enumerar], es algo que por el momento no nos importa, pues en cuanto nuestro objeto es el saber apareciente [en cuanto nuestro objeto es el saber en su aparecer o en su mostrarse, o en cuanto nuestro objeto es el saber en su estar apareciendo o en su es-

tar mostrándose, o en ese su estar pareciendo], sus determinaciones se están tomando también por de pronto tal como inmediatamente se ofrecen; y parece que se ofrecen tal como acabamos de señalarlas.

Pues bien, si por lo que nos preguntamos es por la verdad del saber parece que lo que nos preguntamos es qué sea en sí el saber. Sólo que al investigar tal cosa [al tratarse de qué sea el saber], el saber se convierte en *nuestro* objeto, él es *para nosotros;* y entonces el en-sí del saber, que resultase [o que obtuviésemos], sería más bien su *ser-para-nosotros;* lo que nosotros afirmásemos como esencia suya no sería tanto su verdad cuanto nuestro saber de él [es decir, nuestro saber acerca del saber, o nuestro saber acerca de la esencia del saber]. La esencia o el criterio caería en nosotros [caería de nuestro lado] y aquello que se comparase con esa esencia o ese criterio y acerca de lo cual mediante esta comparación hubiera de decidirse, no tendría necesariamente que reconocer ese criterio [que nosotros empleamos].

Ahora bien, la naturaleza del objeto que investigamos queda por encima [o se levanta por encima] de esta separación o de esta apariencia de separación y suposición [de esta apariencia de suposición, es decir, de esta apariencia de simplemente poder suponerlo como estando ya el saber ahí con independencia de nuestro saber de él]. Pues [en este caso] la conciencia se da su propio criterio en ella misma [ella misma se pone ese criterio por la propia estructura de ella], y la investigación puede consistir, por tanto, en una comparación de ella consigo misma; ya que la distinción que más arriba acabamos de hacer, cae en la conciencia misma. Pues la conciencia es en ella misma uno *para un otro* [ella es en sí misma una conciencia para otra conciencia, ella es en sí misma algo consciente para esa conciencia, ella es en sí misma un algo para esa conciencia, ella es en sí misma conciencia de algo], o lo que es lo mismo: ella tiene en ella misma la determinidad del momento del saber [ella misma es saber]; y a la vez *para ella* ese otro no es solamente para ella, sino que ese otro también es fuera de esa relación [de la relación de saber], o lo que es lo mismo: ese otro también es *en sí,* es decir, la conciencia tiene también en ella misma el momento no sólo del saber, sino también el momento de la verdad [es decir, el momento de no saber, o de lo negativo del saber, o de aquello sobre lo que versa el saber]. En aquello, pues, que la conciencia dentro de sí misma declara lo *en-sí* o lo *verdadero,* tenemos el criterio que la conciencia misma establece para medir con él su

saber. Si al saber le llamamos *concepto [Begriff]*, y al ente o al objeto lo llamamos el ser o la *esencia [Wesen]* o lo verdadero, entonces el examen habrá de consistir en ver si el concepto se corresponde con el objeto [o si el concepto concuerda con el objeto]. Y si a la *esencia* o al en-sí del *objeto* lo llamamos *concepto*, y en cambio por objeto entendemos el *objeto* en cuanto *objeto*, es decir, el objeto tal como *es para otro*, entonces el examen habrá de consistir en ver si el objeto responde *[entspricht]* a su concepto [o si el objeto se corresponde con su concepto, o si el objeto concuerda con su concepto]. Y está claro que ambas cosas son lo mismo; pero lo esencial es retener para toda la investigación que ambos momentos, es decir, *concepto y objeto, ser-para-otro y ser-en-sí-mismo*, caen ellos mismos [caen los dos] en el saber que estamos investigando o que vamos a investigar y que, por tanto, no nos es menester aportar criterios, ni aplicar en nuestra investigación *nuestras* propias ocurrencias y nociones; y precisamente, dejando de lado nuestras propias ocurrencias, criterios e ideas, es como lograremos llegar a considerar la cosa tal como ésta es en y para sí misma.

[Aún más sobre el criterio; criterio y examen; el examen mismo]

Pero no sólo por este lado de que concepto y objeto, de que criterio y aquello que hay que examinar conforme a ese criterio, están ambos presentes en la conciencia misma [se dan ambos en la conciencia], no sólo por ese lado, digo, se vuelve superfluo cualquier añadido por nuestra parte, sino que también nos veremos eximidos del esfuerzo de comparar y de realizar el examen propiamente dicho, de manera que como es la conciencia la que se examina ella sola, por este lado a nosotros no nos quedará sino puramente mirar[10]. Pues la conciencia es, por un lado, conciencia del objeto, y, por otro lado, conciencia de ella misma; conciencia de aquello que para ella es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello [acerca de lo verdadero]. En cuanto ambas cosas son *para una misma conciencia*, esa conciencia es ella misma la comparación de ambas; y así es *para ella misma* [vuélvese asunto para ella] si su saber del objeto responde a ese objeto [o se corresponde con ese objeto] o no. Pues para ella, ciertamente, el objeto sólo parece ser como ella lo sabe [como ella sabe al objeto]; por decirlo así, ella no parece poder pasar por detrás de él a

in de saber cómo él es, *no para ella,* sino cómo él es *en-sí,* y, por tanto, tampoco parece que ella pueda comprobar su saber recurriendo a él [recurriendo al objeto como el objeto es en sí]. Pero precisamente en ello, es decir, en que la conciencia sabe de un objeto, está ya presente la diferencia de que *para la conciencia* una cosa es el *en-sí,* y un momento distinto [y otra cosa distinta] es el saber, o lo que es lo mismo: un momento distinto es el ser del objeto *para la conciencia*[11]. Y es en esta distinción, que está ahí presente, donde descansa el examen. Y si en esta comparación no se corresponden ambos, parece que la conciencia no tiene [o no tendrá] más remedio que cambiar su saber para hacerlo conforme con el objeto, pero en este cambio del saber cambia también de hecho para la conciencia el objeto mismo. Pues el saber existente [el saber que estaba ahí] es [o era] esencialmente un saber del objeto, y, por tanto, al cambiar ese saber cambia también el objeto, pues el objeto pertenecía esencialmente a ese saber. Y con esto le resulta a la conciencia que aquello que para ella antes era el *en-sí* no es en-sí, o que sólo era *en-sí para ella.* Así pues, en cuanto en su objeto ella encuentra que su saber no se corresponde [no es conforme] con ese objeto, resulta que el objeto mismo tampoco aguanta; o lo que es lo mismo: el criterio de examen [el criterio de comprobación] cambia cuando aquello de lo que ese criterio viene a ser criterio no se sostiene en el examen [no supera el examen]; y el examen no es entonces solamente un examen del saber, sino también un examen de su criterio [es decir, un examen del criterio que se emplea en el examen].

[*Experiencia; la* Fenomenología del espíritu *como ciencia de la experiencia de la conciencia*]

Este movimiento *dialéctico,* que la conciencia ejercita en ella misma, es decir, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto en ese movimiento *le salta o le brota a ella* el nuevo objeto verdadero, es lo que propiamente se llama *experiencia*[12]. Y dentro de esta relación, en el decurso a que acabo de referirme, conviene subrayar todavía más detalladamente un momento mediante el cual se difundirá una nueva luz sobre el lado científico de la siguiente exposición [de la exposición que vamos a emprender]. La conciencia sabe *algo,* este objeto es la esencia [*Wesen*] o el

en-sí; pero también para la conciencia ese objeto es el en-sí [o ese objeto, que es el en-sí, también para la conciencia es el en-sí]; y con eso aparece la duplicidad o la equivocidad de eso verdadero. Pues vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, uno el primer *en-sí,* y otro [objeto] *el ser-para-ella de ese ser-en-sí.* Este último sólo parece ser por de pronto la reflexión de la conciencia en sí misma [el reflectirse la conciencia en sí misma], es decir, un representar o una representación, pero una representación no de un objeto sino solamente una representación de su saber [del saber de la conciencia acerca de aquel primer objeto]. Sólo que, como hemos mostrado más arriba, en medio de eso también se le cambia [a la conciencia] el primer objeto; pues ese primer objeto cesa de ser el en-sí, y se le convierte en un objeto que sólo *para ella es el en-sí* [o que sólo es en-sí para ella]; pero entonces resulta que esto [es decir, el *ser-para-ella* de este *en-sí*] es lo verdadero [es decir, esto es lo que resulta ser de verdad el en-sí], lo cual significa a su vez: eso es la *esencia [Wesen],* o lo que es lo mismo: esto es su *objeto* [es decir, el objeto de la conciencia]. Este nuevo objeto contiene la nulidad [o nihilidad] del primero [contiene el ser nada el primero], este segundo objeto es la experiencia hecha sobre el primero.

En esta presentación del decurso de la experiencia [o del decurso de una experiencia] hay un momento por el que esta experiencia no parece concordar con aquello que suele entenderse por experiencia. Pues el tránsito desde el primer objeto y desde el saber de ese objeto al segundo objeto, *en que* [en el cual tránsito, o en el cual objeto, según se interprete ese "en que"], se dice que se habría hecho la experiencia, queda expuesto de suerte que el saber del primer objeto [o lo que es lo mismo: el ser-*para*-la-conciencia del primer en-sí] habría de ser él mismo el segundo objeto. En cambio, diríase que la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto [es decir, de la no verdad del concepto que nos empezamos haciendo de algo], la hacemos en un objeto otro que contingente y externamente solemos encontrar ahí, de modo que lo que caería propiamente dentro de nosotros sería la pura noción y *concepción o aprehensión [Auffassung]* de aquello [el puro concebir la idea de algo] que es en-y-para-sí [pero no objeto alguno, o no todavía objeto]. Y, sin embargo, en la visión que hemos expuesto no es así, sino que el nuevo objeto se muestra como devenido, producido mediante una inversión [o un quedar del revés] la conciencia misma. Y [podría objetarse que] esta consideración

de la cosa no es sino nuestro añadido [o un añadido nuestro] mediante el que la serie de las experiencias de la conciencia queda elevada a decurso científico, pero que [ese añadido] no es para la conciencia que estamos considerando. Pero en realidad, aquí se produce la misma circunstancia de la que ya hemos hablado más arriba a propósito de la relación entre esta exposición y el escepticismo: decíamos allí que el resultado de cada caso, que se obtiene mediante la experiencia de un saber no verdadero [es decir, que el resultado que se va obteniendo cada vez mediante la experiencia de la no verdad de un saber], no se lo podía hacer desembocar conjuntamente [acumulando los resultados que se van obteniendo] en una nada vacía, sino que necesariamente esa nada debía de entenderse como la nada *de aquello cuyo resultado* esa nada era; un resultado, por tanto, que contiene aquello que el saber precedente tenía de verdadero en él. Y esto, traído al caso que ahora nos ocupa, significa lo siguiente: en cuanto lo que empezó apareciendo como objeto se le va a pique a la conciencia como un saber sólo de ella, y el *en-sí* se convierte en un *ser-para-la-conciencia del en-sí* [en un ser ese en-sí para la conciencia], éste es ahora el nuevo objeto, con lo cual surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia *[Wesen]* [es decir, el ser, lo que es, lo que hay] es algo distinto que para la precedente [es decir, que para la figura precedente]. Esta circunstancia es la que dirige la entera secuencia de las figuras de la conciencia, en la necesidad de esa secuencia. Y sólo esta necesidad misma, o lo que es lo mismo: sólo el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin saber ésta cómo le ocurre ello, sólo eso es lo que para nosotros pasa o sucede, por decirlo así, a espaldas de la conciencia. Se introduce, por tanto, en su movimiento un momento de *ser-en-sí o de ser-para-nosotros,* que no queda ahí [es decir, que no se expone, que no queda a la vista ahí] para la propia conciencia que está implicada en esa experiencia misma; en cambio, el *contenido* de eso que a nosotros nos surge, sí es para la conciencia, y nosotros no hacemos sino formarnos concepto *[begreifen]* de lo formal de ese contenido, o lo que es lo mismo: hacernos concepto de su puro surgir [del puro surgir de ese contenido]; para la conciencia, eso surgido está sólo como objeto, y para nosotros está a la vez como movimiento y devenir.

A causa de esta necesidad, este camino a la ciencia es ya él mismo *ciencia*[13], y por su contenido [por el contenido de esa ciencia], esa *ciencia es, por tanto, ciencia de la experiencia de la conciencia*[14].

[El saber absoluto]

La experiencia que la conciencia hace acerca de sí misma, por su propio concepto, habrá de contener nada menos que todo el sistema de la conciencia, o lo que es lo mismo: habrá de contener nada menos que todo el reino de la verdad del espíritu, de manera que los momentos de esa verdad se presenten en la peculiar determinidad de no ser momentos abstractos, momentos puros [o puros momentos], sino de ser tales como son para la conciencia, o lo que es lo mismo: de ser tales como la conciencia se presenta o aparece en relación con ellos, por medio de lo cual esos momentos del Todo [esos momentos de la verdad del espíritu, esos momentos del reino todo de la verdad del espíritu] son *figuras de la conciencia [Gestalten des Bewusstseyns]*. En cuanto esa conciencia se va empujando ella a sí misma hacia delante hacia su verdadera existencia, [esa conciencia] alcanzará un punto en el que [esa conciencia] depondrá su apariencia de estar gravada con algo extraño que sólo es para-ella pero que es otro que ella [es decir, se sacudirá la apariencia de una diferencia entre el serle manifiesto algo y ese algo que se manifiesta], o lo que es lo mismo: alcanzará un punto en el que el fenómeno se volverá igual a la esencia [en el que lo que aparece se volverá igual a lo que hay], en el que por tanto, su exposición [es decir, la exposición de la conciencia, de aquello a lo que ella llega] coincide con precisamente este punto de la ciencia del espíritu propiamente dicha [es decir, en el que el para-ella y el para-nosotros coinciden, en el que el punto a que la exposición habrá llegado agotando ya toda trastienda, coincide con lo que la conciencia es ella para sí misma] y, finalmente, en cuanto ella aprehende esta su propia esencia [ese propio ser, *Wesen*], tal aprehender ella su esencia no designa ya sino la naturaleza del saber absoluto mismo.

[A. Conciencia]

[Capítulo] I
La certeza sensible;
o el esto y el *Meynen*
[el querer decir que se queda en querer decir]

[El puro estar ahí, como esencia de la certeza sensible][1]

[2]El saber que primero e inmediatamente ha de ser nuestro objeto no puede ser otro que aquel que es él mismo un saber inmediato [la *aisthesis*], *saber* de *lo inmediato*, de *lo que está ahí*[3]. Nosotros tenemos, por tanto, que comportarnos de forma igualmente *inmediata* o *receptiva*, es decir, no cambiar nada en él, tal como él se nos ofrece, y mantener lejos de la aprehensión todo intento de penetrar conceptualmente lo aprehendido. El contenido concreto de la *certeza sensible* hace aparecer ésta en esa su inmediatez como el conocimiento *más rico* e incluso como un conocimiento de infinita riqueza, para la cual riqueza, tanto cuando *salimos* al espacio y al tiempo en los que esa riqueza se despliega, como cuando tomamos un fragmento de esa su plétora y por [sucesiva] división penetramos y nos *metemos* y sumimos en él, no podríamos encontrar límite alguno. Ese conocimiento aparece además como *el más verdadero*; pues todavía no ha dejado de lado nada de su objeto, sino que a ese objeto lo tiene ante sí entero, en su totalidad. Pero en realidad esta *certeza* acaba resultando ser la verdad más abstracta y la *verdad* más pobre. Pues de aquello que sabe, lo único que dice es que eso que ella sabe "es" [y nada más]. Y su verdad contiene solamente el *ser* [*Seyn*] de la cosa [es decir la inmediatez de ella, la cosa en su darse ella ahí]. La conciencia es por su parte en esta certeza sólo como puro *yo*; o *yo* soy en ella solamente como puro *éste*, y el objeto asimismo como puro *esto*. Yo, *éste* [este yo], no estoy *seguro* de *esta* cosa porque yo como conciencia me desenvuelva acerca de ella y mueva mi pensamiento acerca de ella en direcciones di-

versas [o en referentes diversos]. Tampoco porque *la cosa* de la que estoy seguro constituya (conforme a todo un conjunto de propiedades diversas) una rica trama de relaciones en sí misma o dentro de sí misma, o esté en un contexto de múltiples y diversas relaciones respecto de otras. Ninguna de ambas cosas interesa a la certeza sensible; ni el yo ni la cosa tienen en ella el significado de una mediación que tenga diversos o múltiples aspectos; *yo* no tiene el significado de un representar o pensar con aspectos múltiples y con referencias diversas; y tampoco la cosa tiene el significado de propiedades diversas y múltiples, sino que la cosa *es* [y ya está, y no hay más]; y la cosa *es* sólo porque *es*; la cosa es, y esto es lo esencial para el saber sensible; y este puro ser y esta simple inmediatez es lo que constituye la *verdad* de la cosa. Y así, esa certeza, en cuanto relación, es pura *relación inmediata*; la conciencia es *yo* y nada más, un puro *este* [el yo este]; y lo único que el *individuo* [*der Einzelne*] sabe es un puro esto, o lo *individual* o *singular* [*das Einzelne*].

Pero en el *puro ser* que constituye la esencia de esta certeza y que ella enuncia como su verdad, si miramos bien las cosas, juegan más bien otros muchos elementos más. Pues una efectiva certeza sensible no es solamente esa pura inmediatez sino a su vez un *Beyspiel* de esa imediatez [es decir, cosas que esa inmediatez pone en danza, cosas que esa inmediatez pone en juego, cosas que median en esa inmediatez[4]. Entre las innumerables diferencias que en ella aparecen nos encontramos en todo caso la diferencia o diversidad principal, que consiste en que en la certeza sensible caen enseguida fuera del puro ser los dos "este" [o los dos "esto"] que hemos mencionado, es decir, el *este* como yo [el yo este] y el *esto como objeto*. Pues si reflexionamos sobre esta diferencia resulta que ni el uno ni el otro son sólo *inmediatos*, es decir, ni el uno ni el otro están sólo en la certeza sensible, sino que están a la vez *mediados*; yo tengo la certeza *por medio de* otro, a saber, por medio de la cosa; y ésta está asimismo en la certeza *por medio de* otro, a saber, por el yo.

[La esencia de la certeza sensible y su mediación por lo que ella pone en juego]

Esta diferencia entre esencia y *Beyspiel* [entre esencia y lo que ella pone en juego, entre esencia y aditamento], es decir, entre inmediatez y me-

diación, no la estamos haciendo sólo nosotros, sino que la encontramos en la certeza sensible misma; y como hay que tomarla es en la forma como se encuentra en ella, no en la forma como acabamos de determinarla o definirla. Pues en ella una cosa es lo que queda puesto como simple e inmediatamente siendo, o lo que queda puesto como la esencia y lo esencial, y ello es *el objeto*; y otra cosa distinta es lo que queda puesto como lo inesencial y mediado, que en esa certeza no es algo *en sí*, sino que es puro otro, y éste es el yo, es decir, *un saber* que sólo sabe de ese objeto porque *ese objeto* es, y que por su parte es un saber que puede ser, pero que podría también no ser. Pero el objeto sí *es* y, por tanto, es lo verdadero y la esencia; el objeto *es*, con indiferencia de que sea sabido o no; y sigue ahí aunque no sea sabido; el saber, empero, no, cuando no hay objeto.

Tenemos, pues, que considerar el objeto para ver si, efectivamente, en la certeza sensible misma el objeto como tal es por su parte esencia, que es por lo que esa certeza lo tiene; es decir, para ver si ese su concepto, es decir, el ser [el objeto] esencia [es decir, el ser el objeto lo esencial], corresponde de verdad a como él está presente en la certeza sensible. Y a tal fin no tenemos que reflexionar y pensar sobre él viendo qué pueda ser él en verdad, sino que sólo tenemos que considerarlo tal como la certeza sensible lo tiene en ella.

[El esto, el aquí y el ahora; aquello en que se está pensando, o se está suponiendo o se está queriendo decir, el Meynen*]*[5]

A *ella misma* es a quien hay que preguntar: *¿qué es el esto*? Tomémoslo [es decir, tomemos el esto] en la doble forma de su ser, es decir, como el *aquí* y como el *ahora*, y así la dialéctica que el *esto* encierra en sí cobrará una forma tan comprensible, como comprensible es el *esto* mismo. A la pregunta: *¿qué es el ahora*?, respondemos, pues, por ejemplo, *el ahora es noche* [ahora es de noche]. Y para examinar la verdad de esta certeza sensible, basta con un sencillo experimento. Escribamos esta verdad: la verdad diríase que no es algo que se pueda perder por escribirla; ni mucho menos por tratar de guardarla y conservarla. Pero si volvemos a ver *ahora*, *es decir, este mediodía*, la verdad que escribimos anoche, resulta que tendremos que decir que se nos ha echado a perder.

El ahora que es [de] noche, lo *guardamos* [escribiéndolo], es decir, lo tratamos como aquello por lo que él se tiene y se da, es decir, como algo que es [como algo *que está ahí*, como un ente]; pero se revela más bien como algo que no es, como un no ente. El *ahora*, por supuesto, se conserva, pero como un ahora que no es [de] noche; pero asimismo ese ahora se mantiene contra el [de] día que el ahora es ahora, pero como un ahora que tampoco es [de] día [pues el *ahora* escrito es el que es de noche]; o como algo *negativo* en general. Este ahora que se conserva no es, por tanto, algo inmediato, sino algo mediado; pues en cuanto queda y se conserva es algo que viene determinado *porque* no es otro, es decir, no es de día y no es de noche. Y, sin embargo, en todo ello sigue siendo algo tan simple como antes, *ahora* [es decir, sigue siendo un ahora], y en tal simplicidad acaba resultando indiferente frente a todo aquello que él pueda poner en danza en él [o que pueda convertir en ejemplo o caso de él, pero sin ser propiamente él]; y así como el día y la noche no son su ser, asimismo [resulta que] él es también día y noche; no se ve en absoluto afectado por ese su ser-otro. Tal cosa simple, que es por negación, que no es ni esto ni aquello, un *no-esto*, y asimismo indiferente para ser tanto esto como aquello [es decir, valiendo por igual para ser esto o aquello], es lo que llamamos un *universal*; y lo universal es, pues, en realidad, lo verdadero de la certeza sensible.

Y también como universal *expresamos* lo sensible [y también lo sensible lo *declaramos* universal]; lo que decimos es: *esto*, es decir, el *esto universal*[6]; o: *es*, es decir, el *ser en general*. Ciertamente, al decir eso, no nos *representamos* el esto universal, o el ser en general, pero expresamos lo universal, es decir, lo estamos diciendo; o es que simplemente no decimos aquello que en esta certeza sensible *querríamos decir* [en otra traducción: o es que simplemente no hablamos en absoluto como en esta certeza sensible *estamos pensando o queriendo decir*]. Pero el lenguaje, como vemos, es aquí mucho más veraz; en él refutamos nosotros mismos de forma inmediata aquello que *estamos pensando*, aquello que *querríamos decir*, que *estamos suponiendo* [es decir, nuestro *Meynen*, nuestro estar suponiendo y queriendo decir lo que supuestamente ahí está], y, como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa esto verdadero de la certeza sensible [es decir, sólo expresa lo universal], resulta que no es de ninguna manera posible poder decir alguna vez algún ser sensible en que estemos pensando, que estemos su-

poniendo, que estemos *queriendo decir* [*Meynen*] [pues lo que estamos queriendo decir no es lo universal que decimos, sino el *esto*, que, de nuevo, es un "universal"].

Y lo mismo ocurrirá con la otra forma del esto [o del "este"], es decir, con el *aquí*. El *aquí* es, por ejemplo, un *árbol*. [*Der Baum hier*, el árbol-aquí, es una forma corriente de decir en alemán "este árbol, éste, éste de aquí"]. Pero me vuelvo y resulta que esta verdad ha desaparecido, que se ha invertido y se ha trocado en la opuesta: *el aquí no es un árbol*, sino que ahora es *una casa*. Pero el aquí, él mismo, no desaparece; sino que es *algo que queda* en el desaparecer de la casa, del árbol y de todo lo que fuere, y que además es indiferente [y vale por igual][7] en lo que respecta a ser casa, árbol, etc. El *esto* muéstrase, pues, aquí otra vez como *simplicidad mediada*, o como *universalidad*[8].

[La inversión de la esencia de la certeza sensible; el yo y lo universal]

A esta certeza sensible, al revelarse en ella misma [es decir, dentro de ella misma] lo universal como la verdad de su objeto, le queda, pues, el *puro ser* [el puro estar ahí] como esencia suya [es decir, como esencia de esa certeza sensible, como aquello en lo que ella consiste], pero no como algo inmediato, sino como algo a lo que es esencial la negación y la mediación; y, por tanto, no como aquello a que nos referimos o que estamos suponiendo o que estamos *queriendo decir* [*Meynen*] cuando decimos *ser*, sino el ser con la determinación de que ese ser es la abstracción o lo universal puro, y esa nuestra idea o suposición [*Meynung*] [aquello que estábamos pensando o queriendo decir, pero sin poder decirlo], y esa nuestra idea o suposición [ese nuestro estar suponiendo o queriendo decir], digo, para la que lo verdadero de la certeza sensible no es lo universal, es en realidad lo único que queda en pie o que parece quedar en pie frente a este vacuo o indiferente aquí y ahora [el cual, frente a esa idea o suposición o querer decir, insiste en resultar ser universal] [no teniendo, por tanto, la *aisthesis* sino un objeto supuesto, pero nunca dado, o sólo un objeto supuestamente dado].

Si comparamos la relación en la que el *saber* y el *objeto* se presentaban inicialmente con la relación entre ellos tal como esa relación parece quedar en este resultado, diríase que esa relación se ha vuelto del revés. El

objeto que habría de ser lo esencial es ahora lo inesencial de la certeza sensible, pues lo universal en que el objeto se ha convertido ha dejado de ser aquello que él esencialmente había de ser para ella [o en que lo esencial era él], y resulta que ahora ella reside más bien en lo opuesto, es decir, reside en el saber, que antes, para ella, es decir, para la certeza sensible, era lo inesencial. Su verdad [la verdad de la certeza sensible] está en el objeto en cuanto objeto *mío*, o en el ser él aquello en lo que yo estoy pensando, o que yo estoy suponiendo o queriendo decir {*Meynen*},[9] el objeto es porque yo sé de él. La certeza sensible queda, pues, ciertamente expulsada del objeto, pero no por ello queda suprimida y superada [es decir, *aufgehoben*], sino sólo devuelta al *yo* y contenida y represada sobre él; y ahora hay que ver qué nos muestra la experiencia acerca de esta su realidad, es decir, acerca de esta realidad de la certeza sensible [en este su quedar referida al yo].

La fuerza de su verdad radica, pues, ahora en el *yo*, en la inmediatez de mi *ver*, de mi *oír*, etc.[10]; el desaparecer del aquí y el ahora individuales [o del aquí y el ahora sueltos] en que estábamos pensando o que estábamos suponiendo o que estábamos queriendo decir, queda detenido porque *yo* los fijo. *El ahora es de día* porque yo lo veo; *el aquí es árbol* [el aquí es este árbol de aquí], por lo mismo. Pero la certeza sensible experimenta en ella y en esta relación la misma dialéctica que en la relación anterior. *Yo, éste*, veo el árbol, y *afirmo el árbol como el aquí*; pero *otro yo* ve la casa y afirma que el aquí no es [que aquí no está, no hay] un árbol, sino [que lo que está es] la casa. Ambas verdades tienen la misma acreditación, a saber: la inmediatez del ver, y la seguridad que cada uno tiene y el aseguramiento que cada uno da acerca de ese su saber; pero esa seguridad y aseguramiento de cada uno desaparecen en los del otro.

Lo que en ello no desaparece es *yo*, como *universal*, cuyo ver no es ni un ver del árbol ni un ver de la casa, sino un simple ver que viene mediado por la negación de esta casa, del árbol y de lo que fuere, y que en ello permanece asimismo simple e indiferente frente a todo lo que pueda además añadírsele o entrar en juego en él [es decir, pueda convertirse en caso o en instancia (*Beyspiel*) de ese ser], sea la casa o el árbol. *Yo* es sólo universal, como *el ahora, el aquí, o el esto* en general; naturalmente, al decir yo, me estoy refiriendo a un *yo individual* [es decir, en lo que estoy pensando, o lo que yo quiero decir, es un yo individual], pero así como no puedo decir lo que quiero decir y lo que estoy suponiendo o aquello en

lo que estoy pensando cuando digo *ahora* o cuando digo *aquí*, lo mismo pasa cuando digo *yo*. Pues cuando digo: *este Aquí, este Ahora*, este *individuo*; lo que estoy diciendo es todos los "estos", *todos los aquíes [todos los aquí], todos los ahoras [todos los ahora], todos los individuos*; y lo mismo cuando digo: *yo, este yo singular*, lo que estoy diciendo es yo en general, es decir, *todos los yo* [Hegel no dice *Iche*, yoes, sino todos los *Ich*]; cualquiera es lo que yo digo: cualquiera es *yo, éste, este yo individual*. Cuando a la ciencia, como si ésta fuera su piedra de toque contra la que ya no lograría sostenerse, se la confronta o se la pretende confrontar con la exigencia de deducir, de construir, de encontrar a priori (o como se lo quiera decir) lo que suele llamarse *esta cosa* o *un hombre este* [es decir, un hombre, pero precisamente éste, un hombre pero que sea éste], sería justo que esa exigencia lograrа́ *decir* en qué cosa *esta* está pensando o en qué yo-*este*[11] está pensando; pero decir eso es imposible.

[La esencia de la certeza sensible, ni en el objeto ni en el yo]

La certeza sensible hace, pues, la experiencia de que su esencia no está [o no radica] ni en el objeto, ni tampoco en el yo, y que la inmediatez no es una inmediatez ni del uno ni del otro, pues en ambos aquello en lo que yo estoy pensando o aquello que yo estoy suponiendo es más bien algo inesencial, y el objeto y el yo son universales en los que aquel *ahora* y aquel *aquí* y aquel *yo* en los que yo estoy pensando, o que yo estoy suponiendo o queriendo decir, no subsisten o no *son* [en los que cada aquí, cada ahora, cada yo son casos o ejemplos evanescentes respecto de lo "universal"]. Y mediante esto [y de esta forma] pasamos [ahora] a poner el todo de la certeza sensible misma como la *esencia* de ella, y ya no sólo un momento de esa certeza, como ha sucedido en ambos casos, en los que primero la realidad de la certeza sensible habría de serla [éste fue el primer paso] el objeto contrapuesto al yo, y después la realidad de esa certeza sensible habría de serla el yo [éste fue el segundo paso]. Es, pues, sólo la certeza sensible *entera* misma, la que en ella [en esa certeza] queda firme o fija como *inmediatez*, y aquello por medio de lo que ella excluye de sí todas las contraposiciones que nos aparecieron o nos aparecían en lo anterior.

A esta pura inmediatez, en nada le concierne ya, pues, el ser-otro de ese aquí como árbol que se transforma [ese aquí] en un aquí que no es

árbol, el ser-otro del ahora como día que se trueca [o pasa a] un ahora que es [de] noche, ni tampoco le afecta ya en nada otro yo [un yo otro] al que algo se le convierta en un objeto distinto [del objeto que ese algo es para un primer yo]. Su verdad [la verdad de esa inmediatez] se mantiene y conserva como relación que permanece igual a sí misma, la cual entre el yo y el objeto no hace ya ninguna diferencia de esencialidad o inesencialidad, y en la que, por tanto, tampoco puede penetrar ya (importunando) diferencia alguna. Yo, éste, afirmo, pues, el aquí como árbol, y no me vuelvo de manera que a mí el aquí se me convirtiese en un no-árbol; y tampoco tomo nota alguna de que otro yo vea el aquí como no-árbol, o que yo mismo, en otra ocasión, tome el aquí por no-árbol, o el ahora por no-día, sino que yo soy puro intuir [un puro tener ahí delante]; yo quedo para mí [o estoy para mí] en que ahora es de día [y no hay más, y eso es todo], o también quedo [estoy] en que aquí es árbol [en que aquí, esto, es árbol]; tampoco comparo el aquí y el ahora mismos entre ellos, sino que me atengo a una simple relación inmediata: el ahora es día [ahora es de día, y no hay más].

[El esto aquí y ahora, visto desde la certeza sensible misma]

Como, por tanto, esta certeza no quiere ya entrar al trapo si le llamamos la atención sobre un *ahora* que es noche [un ahora que es de noche], o le llamamos la atención sobre un *yo* para el que ese ahora es noche, añadámosnos [o sumémosnos] más bien nosotros a ella, y dejemos enseñarnos el *ahora* que se afirma [que ella afirma, que ella afirma ahora]. Tenemos que hacérnoslo *mostrar*, pues la verdad de esa relación inmediata será la verdad de *ese yo* [del yo este] que se restringe a un *aquí* y a un *ahora* [es decir, que se pretende un yo-éste]. Si esa verdad la emprendiésemos [o la abordásemos] sólo *post festum* [es decir, si sólo *post festum* entrásemos en ella] o permaneciésemos *alejados* de ella [o nos mantuviésemos a distancia respecto a ella], entonces no tendría ya ningún significado en absoluto, pues estaríamos suprimiendo y superando la inmediatez que le es esencial. Tenemos que entrar, por tanto, en el mismo punto del tiempo o del espacio, y tenemos que hacérnoslos mostrar [ese punto del tiempo y ese punto del espacio], es decir, dejarnos convertir nosotros en el mismo yo-éste [en este yo] que está sabiendo con

certeza. Veamos, pues, cómo está hecha la inmediatez que se nos muestra [la inmediatez que así nos queda a la vista].

Lo que se muestra es el *ahora*; *este ahora*; *ahora*; ese ahora ha dejado ya de ser mientras estaba siendo mostrado; el *ahora* que *es*, es un ahora distinto del mostrado, y vemos que el ahora es precisamente éste en cuanto consiste [o consistiendo] en no ser ya. El ahora, tal como se nos muestra es un *sido*; y ésta es su verdad[12]; el ahora no tiene la verdad del ser [no tiene la verdad de ser, no tiene la verdad de estar siendo]. Pero lo que sí es verdad es que fue, que es sido [que ha sido]. Ahora bien, lo que es *sido* no es (efectivamente) esente[13], no es, efectivamente, *ser* [*Wesen*] alguno; es algo que no es, y de lo que se trataba era del ser [*Seyn*].

En este mostrársenos [el ahora], sólo vemos, pues, un movimiento y el siguiente decurso de ese movimiento: 1) Yo muestro el ahora, el ahora queda afirmado como lo verdadero [o queda afirmado como el verdadero ahora]; pero [en mi mostrarlo] lo muestro como sido, o como algo suprimido y superado, suprimo y supero la primera verdad; 2) Y ahora afirmo como segunda verdad que el ahora es *sido* [que el ahora ha *sido*], que el ahora está suprimido y superado; y 3) Pero lo sido no es [no es lo que afirmo ahora]; suprimo, por tanto, el ser sido o el ser suprimido y superado, es decir, la segunda verdad, y niego, por tanto, la negación del ahora, y retorno así a la primera afirmación: la de que el *ahora* es [no que haya sido]. El ahora y el mostrar el ahora están hechos, pues, de manera que ni el ahora ni tampoco el mostrar el ahora son un algo simple inmediato, sino un movimiento que tiene en él [o que tiene en sí] distintos momentos; se pone *éste*, pero entonces lo que se pone es más bien *otro*, o el *éste* queda *suprimido y superado*: y este *ser-otro* [del primero que se puso], o este quedar suprimido y superado el primero, queda a su vez suprimido y superado, y de este modo se ha retornado al primero[14]. Pero este primero reflectido en sí mismo no es exactamente lo mismo que lo que era al principio, a saber: algo *inmediato*; sino que es precisamente *algo reflectido en sí*, o lo que es lo mismo: algo *simple* que en el ser-otro sigue siendo lo que él es [o que sólo en el ser-otro sigue siendo lo que él es][15]; un ahora que es absolutamente muchos ahoras; y esto es lo que el verdadero ahora es; el ahora [por ejemplo] como simple día [ahora que es de día, o ahora que son las fechas apropiadas] que tiene en sí muchos ahoras, o muchas horas; y tal ahora [el ahora que es una hora] es asimismo muchos minutos, y este ahora es asimismo muchos ahoras

[muchos segundos], etc. – El *mostrar* es, pues, él mismo el movimiento que expresa lo que el ahora en verdad es, a saber: un resultado, o lo que es lo mismo: una pluralidad de ahoras, pero recogida, re-sumida [en conjunto, *καθόλου*]; y el mostrar es la experiencia de que el ahora es un *universal*[16].

El *aquí mostrado* que retengo es asimismo un aquí *este* [un este Aquí, o un aquí esto] que en realidad *no* es *este* aquí, sino un delante o un detrás, un arriba o un abajo, un a la derecha o a la izquierda. El arriba es a su vez este múltiple ser-otro en [lo que se refiere a] arriba, abajo, etc. El aquí que debía mostrarse desaparece en otros aquíes [o: en otros *aquí*], pero éstos desaparecen a su vez. El aquí mostrado, retenido y que aquí queda, es solamente un *esto negativo* [o es solamente un esto aquí negativo] que sólo lo es en cuanto los *aquíes* [en cuanto los demás aquíes] se toman tal como se los debe tomar, pero en ese tomarlos quedan a la vez suprimidos y superados; el aquí es una complexión simple de muchos aquíes [de muchos *aquí*]. El aquí, en el que se está pensando, sería el punto [el aquí en el que se está pensando no sería en verdad sino el punto]; pero el punto no es, sino que, en cuanto el punto es mostrado como siendo, el mostrarlo se muestra como siendo no un saber inmediato, sino un movimiento desde el aquí en que se está pensando o que se está suponiendo, a través de los muchos aquíes hasta el aquí universal, el cual no es sino una pluralidad simple de aquíes al igual que el día no era sino una pluralidad [o multitud] simple de ahoras.

[Que la certeza sensible no es sino la propia historia de su movimiento; sobre la apelación a la experiencia sensible (los "enunciados protocolarios"); los cultos mistéricos y lo inefable revelado, o la aparente desestimación[17] *de lo inefable en la* Fenomenología del espíritu*; certeza sensible y percepción: saber algo inmediato, y saber algo como de verdad es]*

Está claro que la dialéctica de la certeza sensible no es otra cosa que la simple historia [que la sencilla historia] de su movimiento y de su experiencia, y la certeza sensible misma no es otra cosa que sólo esta historia. Por eso, la conciencia natural procede [se dirige] siempre también ella misma hacia ese resultado que es lo que en esa certeza [o en ese movimiento] es lo verdadero; sólo que vuelve a olvidarse de ello siempre otra

vez, se inicia el movimiento desde el principio. De ahí que resulte admirable y pasmoso que, en contra de esta experiencia, se establezca [o se busque establecer] como experiencia universal o general, o también como afirmación filosófica, e incluso como resultado del escepticismo, que la realidad o el ser de las cosas externas, en cuanto *éstas*, o en cuanto sensibles, tiene absoluta verdad para la conciencia; tal afirmación no sabe a su vez de qué habla, no sabe que está diciendo lo contrario de aquello que querría decir. La verdad del *éste* sensible [o del *esto* sensible] representaría [según esta suposición] para la conciencia una experiencia general o universal; pero más bien la experiencia universal es lo contrario; cada conciencia [o toda conciencia] suprime y supera ella misma otra vez verdades del tipo: *el aquí es un árbol*, o *el ahora es mediodía*, y expresa lo contrario: el aquí *no* es un árbol, *sino* una casa; y lo que en esta segunda afirmación, que suprime y supera a la primera, es a su vez una igual afirmación de un *éste* sensible [o de un *esto* sensible], también la conciencia la supera enseguida a su vez; y en toda certeza sensible, de lo único de lo que en verdad se hace experiencia es de eso que hemos visto, a saber: del *esto* como un *universal*, lo contrario de aquello que esa afirmación asegura ser experiencia general o universal. – Y hablando de apelar a la experiencia universal, permítasenos anticipar la atención [que en este libro prestaremos] a lo práctico [o que anticipadamente tomemos en consideración lo práctico, o el lado práctico de lo que venimos diciendo]. Fijándonos en lo práctico, a aquellos que afirman la verdad y certeza de la realidad de los objetos sensibles, se les puede replicar que no tenemos más remedio que remitirlos y mandarlos al nivel ínfimo de la escuela de la sabiduría, a saber: a los viejos misterios eleusinos de Ceres y Baco para que empiecen a enterarse de en qué consistía el misterio del comer el pan y del beber el vino [y aprendan a ejercitarse en ello]; pues el iniciado en esos misterios no solamente llegaba a dudar acerca del ser de las cosas sensibles, sino que incluso llegaba a la desesperación acerca de ese ser [es decir, resolvía que no había tal ser sensible]; y en las cosas sensibles en parte ejercitaba él mismo la propia nihilidad y nulidad de éstas, y en parte veía cómo ellas mismas la ejercitaban sobre sí. Tampoco los animales están excluidos de esta sabiduría, sino que demuestran que están profundísimamente iniciados en ella, pues no se paran ante las cosas sensibles como si éstas fuesen cosas en sí, sino que desesperando acerca de su realidad [cuestionándola radicalmente] y en la plena certe-

za de la nihilidad de ellas, las agarran sin más y las devoran; y la naturaleza entera celebra como ellos estos revelados misterios [estos misterios así revelados] que nos enseñan en qué consiste la verdad de las cosas sensibles.

Sin embargo, conforme a las observaciones precedentes, quienes hacen tal afirmación, quienes establecen tal tesis [de que la verdadera realidad es la que la certeza sensible propone], dicen también ellos mismos lo contrario de aquello en que están pensando, de aquello que querrían decir; y éste es un fenómeno [el decir inmediatamente lo contrario de aquello en que se está pensando o de aquello que se quiere decir] que quizá sea el más apropiado para hacernos reflexionar acerca de la naturaleza de la certeza sensible. Pues quienes hacen esa afirmación, hablan de la existencia de objetos *externos*, que, entrando en más detalles, podrían determinarse o definirse o describirse como cosas *reales*, absolutamente *singulares* [absolutamente *sueltas, einzeln*], *totalmente personales*, e *individuales*, cada una de las cuales no tiene ya par, es decir, no tiene ya ninguna otra absolutamente igual a ella; y su existencia tendría una certeza y verdad absolutas. Ellos están pensando (por ejemplo) en *este* trozo de papel en el que estoy escribiendo *esto*, o en el que más bien he escrito esto; pero lo que dicen no es eso que están pensando o que están queriendo decir. Si ellos *quisieran* realmente decir este trozo de papel en el que estaban pensando o que *querían* decir, y se pusieran a decirlo, ello sería imposible, porque el *éste* sensible [el esto sensible] en el que se está pensando, o que se quiere decir, es *inaccesible* al lenguaje, el cual pertenece a la conciencia, es decir, a lo en sí Universal[18]. Antes de que se llevara a término de forma efectiva el intento de decirlo, el papel acabaría apolillándose y pudriéndose; pues quienes han iniciado su descripción, no podrían acabarla, *sino que la tendrían que dejar a otros*, los cuales, finalmente, habrían de acabar confesando que están hablando de una cosa que no existe [pues mientras tanto el papel se habría podrido]. Así pues, ellos piensan sin duda en *este* trozo de papel, que aquí es completamente distinto al de arriba [pues el de aquí de mi estar escribiendo aquí es el aquí en que más arriba estaba yo pensando cuando decía que estaba escribiendo aquí, y no el aquí en que ahora estoy escribiendo], [ni mucho menos el *aquí* en el que el autor estaba pensando más arriba era el *aquí* del traductor, que más arriba estaba además bien lejos de ser el *aquí* de ahora]; pero de lo que hablan son de *cosas* reales, de *objetos externos* y *sensibles*, de *seres ab-*

solutamente individuales, etc., es decir, [si nos fijamos bien] lo que están enunciando de esos objetos son sólo cosas universales, es decir, lo que están diciendo de ellos es sólo lo *universal*; por tanto, lo que se llama lo inefable [lo indecible] no es otra cosa que lo no verdadero, que lo irracional, que aquello meramente *Gemeyntes* [que aquello en que se está pensando, que simplemente se está suponiendo, que simplemente se quiere decir, pero que ni se dice ni puede decirse]. – Pues si de algo no se dice otra cosa sino que es *una cosa real*, un *objeto externo*, entonces no se está haciendo otra cosa que declararlo lo más universal de todo, lo archi-universal, y con ello se está enunciando mucho más su *igualdad* con todo [con toda cosa] que su diferencia. Si digo "cosa individual" [*einzelnes Ding*], no puedo estar diciéndolo sino como más bien algo *completamente universal*, pues todas las cosas son una cosa individual; y asimismo *esta* cosa o la cosa *esta* es todo lo que se quiera [es decir, es cualquier cosa]. Al querer designarla con más precisión diciendo este trozo de papel, resulta que *todo* papel y *cualquier* papel es un "este trozo de papel" y, por tanto, no he hecho otra cosa que seguir diciendo lo universal. Y si a este hablar, que parece tener el divino poder de poner inmediatamente del revés aquello que se quiere decir o aquello en que se está pensando o que se está suponiendo, si a este hablar trato de convertirlo en otra cosa, y ni siquiera le dejo *tomar la palabra*, sino que salgo inmediatamente en su auxilio *mostrando* yo con el dedo este trozo de papel [precisamente éste que estoy señalando con el dedo], entonces hago experiencia de en qué consiste efectivamente la verdad de la certeza sensible; lo señalo como un aquí que es un *aquí* de otros aquíes [es decir, que no es un aquí sino otros muchos aquíes, o que no es sino un aquí donde hay muchos aquíes], o que en sí mismo no es sino un simple *quedar juntos* [un simple quedar compendiados y articulados] muchos *aquíes*, es decir, lo estoy tomando como él en verdad es, y entonces en lugar de saber algo inmediato [en lugar de un *capere* inmediato][19] lo que hay es un un *percipere* [un *percapere*, por decirlo así, una haber suprimido y superado ya ello, es decir, un haber pasado ya a través de ello], o sea, una *percepción* [*Wahrnehmung*] [en lugar de saber algo inmediato, percibo].

[CAPÍTULO] II
LA PERCEPCIÓN[1]; O LA *COSA* Y LA *EQUIVOCACIÓN*

[Lo universal como principio; la esencia de la percepción y sus momentos; el percibir y lo percibido][2]

La certeza inmediata no toma para sí [o no opta por, no se decide por] lo verdadero, pues su verdad es lo universal, pero lo que ella querría tomar es el *esto* [pues aunque su verdad es lo universal, lo que ella querría agarrar es el *esto*]. En cambio, la percepción toma aquello que para ella está ahí, lo toma, digo, por universal o por algo universal[4]. Y así como, por tanto, la universalidad es el principio de la percepción, así también los momentos que inmediatamente se distinguen en ella son *yo* (un yo universal) y el *objeto* (un objeto universal)[5]. Ese principio, es decir, la universalidad, ya nos ha *surgido* [cap. I] y, por tanto, nuestro tomar aquí la percepción ya no es un tomarla apareciente[6], no es un tomarla, apareciente él, digo, [o en el estar ella apareciendo] como sucedía con la certeza sensible, sino que se convierte en algo necesario [en algo en lo que no hay más remedio que entrar, en lo que nos vemos ya introducidos por la lógica de la estación o figura anterior]. En el surgir de ese principio, en el surgir de la universalidad, han devenido a la vez los dos momentos que en el aparecer de ellos no hacen sino *caer el uno fuera del otro* [el yo y el objeto]; pues el primero es el movimiento del mostrar ahí, del poner ahí de manifiesto, el segundo es ese mismo movimiento pero como simple; el primero es el *percibir* [la percepción], el segundo el *objeto*. El objeto es por su esencia lo mismo que es el movimiento [en que el percibir consiste]: el movimiento es el despliegue y distinción de los momentos, y el objeto el quedar tomados conjuntamente esos momentos. Para nosotros o en sí, lo universal en cuanto principio es la *esencia* de la percepción; y frente a esta abstracción, los dos momentos distintos que representan

el percipiente y lo percibido no son sino lo *inesencial*. Y sucede que, como ambos son lo universal o la esencia, ambos son esenciales [tanto el yo como el objeto resultaban ser universales]; pero al estar referido el uno al otro y el otro al uno como contrapuestos, resulta que en esa referencia o relación sólo uno puede ser el esencial; y la diferencia entre lo esencial y lo inesencial habrá de repartirse al cabo entre ellos. Y así, el primero, definido como lo simple, es decir, el objeto, será la esencia, indiferente frente a su ser percibido o no serlo; y el percibir, en cuanto movimiento, será lo inconstante y no fijo, es decir, lo que puede ser pero también no ser, y, por tanto, lo inesencial.

[El objeto percibido]

Pasemos a determinar algo más el objeto, y a desarrollar brevemente esta determinación a partir del resultado que hemos obtenido [cap. I] [del resultado por el que de antemano el principio de la percepción ha resultado ser lo universal]; el desarrollo más preciso y detallado no pertenece a este lugar[7]. Como su principio [como el principio de ese objeto] es lo universal, es decir, como su principio es algo *mediado* en la simpleza que exhibe, resulta que el objeto tiene que expresar en sí mismo esto como naturaleza suya; y, por tanto, se muestra como *la cosa de muchas propiedades*[8]. La riqueza del saber sensible pertenece, pues, a la percepción y no tanto a aquella certeza inmediata en la que esa riqueza no hacía más que venir puesta en juego, que ser traída a colación[9], pues sólo la percepción tiene en su propia esencia [es decir, dentro de ella, y no sólo a título de elemento que entra a jugar desde fuera] la *negación*, [es decir] la diferencia y la diversidad.

[La cosa y el También]

El *esto* [cap. I] queda puesto, pues, como *no esto*[10], es decir, queda puesto como *suprimido y superado* [como *aufgehoben*]; y con ello no como nada, sino como una nada determinada o *una nada de un contenido*, a saber, como una nada *del esto*. Mediante ello lo sensible mismo está todavía presente o sigue todavía ahí, pero no como habría de estarlo en la

certeza inmediata, es decir, como eso singular que se está suponiendo o en que se está pensando o que se está queriendo decir [aunque sin poder decirlo] [*Gemeyntes*], sino como universal, es decir, como aquello que ello mismo se determinará o acabará determinándose como *propiedad* [del objeto]. El *Aufheben* [el *tollere et secum ferre*, es decir, el borrar llevándoselo, el suprimir superando, o el cancelar superando] se presenta con ese su verdadero doble significado que hemos visto en lo negativo; el *Aufheben* es un *negar* y un *conservar* a la vez; la nada, en cuanto *nada del esto*, conserva la inmediatez y, por tanto, es ella misma sensible, pero una inmediatez universal[11]. – Pero el ser [es decir, la inmediatez sensible] es un universal porque tiene en él [porque contiene en él] la mediación o lo negativo; y en cuanto *expresa* eso en su inmediatez [o expresando precisamente eso en su inmediatez] es una propiedad *distinta*, *determinada* [es decir, es una propiedad distinta de las demás, o una propiedad determinada]. Con lo cual quedan puestas ahí a la vez *muchas* de tales propiedades de las cuales una [cada una] es la negativa de la otra o de las otras [cada una lo es de la distinta, cada una *no es* la otra]. Pero en cuanto están expresadas en la *simplicidad* de lo universal [o en cuanto vienen expresadas con la simplicidad de lo universal, o en cuanto quedan así expresadas con la simplicidad de lo universal], estas determinidades, las cuales propiamente sólo empiezan siendo propiedades mediante una determinación que se les añade [el ser ellas propiedad es una determinación que se les añade][12], estas *determinidades*, digo, no están referidas sino a *sí mismas*, se son *indiferentes* las unas a las otras, cada una para sí, libre de la otra o libre de las demás. Y la universalidad simple igual a sí misma es a su vez distinta de estas sus determinidades, y libre; esa universalidad es el puro referirse ella a sí misma, o el *medio* y elemento en el que esas determinidades están todas, *penetrándose* (pues) unas a otras, en ella como una unidad simple, pero sin *tocarse* unas a otras; pues precisamente mediante la participación en esta universalidad son indiferentemente (cada una) para sí; este medio universal abstracto, que podemos llamar la *coseidad* [el ser-cosa] [*Dingheit*] en general o la *pura esencia* [el puro *Wesen*, el puro estar ahí siendo la *cosa* lo que ella es], no es más que el *aquí* y el *ahora*, tal como se mostraron, es decir, como un *simple estar juntos* muchos, como un estar juntos muchos que, sin embargo, se caracteriza por su simplicidad [por su simple tratarse de una cosa], y esos muchos [lo blanco, lo salado, etc., como propiedades de la cosa] son a su vez *en*

esa su determinidad simplemente universales o *universales simples*. Esta sal es un Aquí simple, y a la vez múltiple; es blanca, y *también* tiene un sabor fuerte, y *también* tiene forma cúbica, y *también* tiene un determinado *peso*, etc. Todas estas propiedades, que son muchas, están en un simple *aquí* [en un simple aquí uno, en un Aquí uno simple], en el que, por tanto, se compenetran; ninguna tiene un aquí distinto de las otras, sino que cada una está *en todas partes*, en el mismo sitio en que está la otra; y a la vez, aun sin estar separadas por distintos aquíes, no se afectan las unas a las otras en tal compenetrarse; el blanco no afecta a lo cúbico ni cambia lo cúbico, y ambos no afectan a lo fuerte del sabor, etc., sino que como cada una de esas propiedades no es ella misma sino un simple y sencillo *referirse a sí misma* [estar referida cada una a sí misma], deja en paz a las otras y sólo se refiere a ellas mediante ese indiferente "también" que más arriba hemos subrayado. Por tanto, este "también" [de ahora en adelante: *También*] es el puro universal mismo, o el medio, o elemento es decir, la *coseidad* que las resume y comprende.

[El También y el uno; o las propiedades universales y la cosa individual]

En esta relación que ha resultado, lo que por de pronto se ha observado y desarrollado [en esta relación que hemos obtenido, lo que por de pronto hemos observado y desarrollado] es sólo el carácter de la universalidad positiva [o de universalidad positiva] [es decir, el carácter que representa la universalidad positiva, la de las propiedades, indiferentes una a otras en el medio del *También*]; pero ofrécese aún otro lado que hay que tomar en cuenta y que asimismo hay que incluir. Es el siguiente: si las múltiples y determinadas propiedades fuesen simplemente indiferentes y no se refiriesen sino por entero a sí mismas, entonces no serían propiedades *determinadas*; pues sólo lo son en cuanto *se distinguen* y *quedan así referidas a las otras* como opuestas o contrapuestas a ellas. Pero tras esta contraposición y conforme a ella no pueden estar juntas en la unidad simple del medio de ellas [en el medio universal que es la *coseidad*, que es la *cosa*], la cual unidad simple les es, empero, tan esencial como la negación; por tanto, la distinción de ellas entre sí [el distinguirse ellas entre sí], en cuanto [este distinguirse ellas entre sí] no es una distinción indiferente, sino excluyente, una distinción que niega lo otro, tiene que caer fuera

de ese simple medio, o de ese medio simple [o de este medio considerado en su simpleza]; y este medio es, por tanto, no sólo un *También*, unidad indiferente, sino también [un] Uno, es decir, ***unidad excluyente***.- El uno es el ***momento de la negación*** en cuanto él mismo de forma simple se refiere a sí mismo, y excluye lo otro; y es a través de ello como la *coseidad* viene efectivamente determinada como *cosa*[13]. En la propiedad la negación es [o está] en cuanto *determinidad* [la propiedad en cuanto determinidad contiene negación] que es inmediatamente una con [es decir, que es inmediatamente lo mismo que] la inmediatez del ser, la cual inmediatez, precisamente por esta unidad con la negación, es universalidad[14]; pero es en cuanto Uno como esa negación es tal como queda liberada de la unidad con lo contrario y es ella en y para sí [es decir, es como Uno como esa negación queda siendo en cuanto liberada de la unidad con su contrario, y es siendo en cuanto uno, como esa negación es en y para sí].

[La cosa percibida; resumen]

Con estos momentos tomados conjuntamente queda completa la cosa en cuanto lo verdadero de la percepción[15], y ello en la medida en que aquí nos es menester desarrollarlo. La cosa es: a) la universalidad pasiva indiferente, el *También* de las muchas propiedades, o más bien el *También* de las muchas *materias*, [y la cosa es] b) la negación, igualmente en cuanto simple; o el *uno*, es decir, la exclusión de las propiedades opuestas o contrapuestas [el distinguirse excluyentemente las propiedades], y c) las muchas *propiedades* mismas; se trata [en c] de la relación de los dos primeros momentos; es decir, se trata de la negación, tal como la negación se refiere [o queda referida] al elemento indiferente [el señalado en a) y se difunde en él como un conjunto de diferencias; es decir, se trata del punto de la individualidad [del punto que representa la individualidad] [el Uno excluyente], que en el medio de la consistencia [es decir, que en el medio en que todo ello tiene consistencia, en el medio del darse todo ello] irradia pluralidad o diversidad[16]. Por el lado en que estas diferencias pertenecen al medio indiferente, es decir, al medio [al *También*] al que esas diferencias parecen darle igual, esas diferencias son ellas mismas universales, se refieren sólo a sí mismas y no se afectan; pero por el lado en que

pertenecen a la unidad negativa [al Uno], son a la vez excluyentes; y, por tanto, esta relación de contraposición la tienen necesariamente respecto a propiedades que queden o estén lejos de *su También* [es decir, del También de esas diferencias]. La universalidad sensible, o la unidad *inmediata* del ser y lo negativo [es decir, la *determinidad*], sólo así empieza siendo *propiedad*, es decir: sólo empieza siendo propiedad en cuanto el uno y la universalidad pura se desarrollan a partir de esa universalidad sensible, y ese Uno y esa universalidad pura se distinguen el uno del otro, y ella [la universalidad sensible] concierta a éstos [al uno y a la universalidad pura] entre sí; esta relación de ella [de la universalidad sensible] con los puros momentos esenciales [es decir, con la unidad y con la universalidad pura] es lo que empieza completando a algo así como *cosa*[17].

[La cosa y la equivocación; la conciencia percipiente]

Y así es como tenemos hecha la cosa *[Ding]* de la percepción; y la conciencia viene determinada como percipiente en cuanto esa cosa es su objeto; sólo tiene que tomarlo, comportarse respecto a él como un puro aprehenderlo; y lo que de este modo le resulta es lo verdadero. Y si en este tomarlo la conciencia introdujese ella por sí misma algo, mediante tal añadir o quitar cosas la conciencia no haría sino cambiar la verdad. En cuanto el objeto es lo verdadero y lo universal, es decir, en cuanto el objeto es lo igual a sí mismo, y la conciencia lo cambiante e inesencial, a la conciencia puede sucederle aprehender el objeto incorrectamente y equivocarse. Y así, el percipiente tiene conciencia de la posibilidad de equivocación[18]; pues en la universalidad, que es aquí el principio, el *ser-otro* [el ser ella otro, el ser ella otra que el objeto] es él mismo inmediatamente para ella [para la conciencia], pero como lo *nulo*, como lo suprimido y superado. Su criterio [la verdad, es decir, el criterio de verdad que la conciencia tiene] es, por tanto, la *igualdad consigo misma*, y su comportamiento el aprehenderse ella como igual a sí misma [es decir, la supresión del ser-otro]. Pero en cuanto para ella es a la vez lo diverso [pero en cuanto para ella a la vez lo diverso es], resulta que ella [la conciencia] es un referir los unos a los otros los diversos momentos de su aprehender, de su aprehensión; y, por tanto, si en esta igualación se hace patente [o se

produce, o surge] una desigualdad, resultará que ello no habrá de achacarse a una no-verdad del objeto, pues el objeto es lo igual a sí mismo, sino del percibir.

[Lo Uno fugiente y la devolución de la conciencia a sí]

Pero miremos ahora qué experiencia hace la conciencia en su percibir real [en el aprehender efectivamente algo como lo que ese algo en verdad es]. *Para nosotros* esa experiencia viene ya contenida [esa experiencia nos viene ya contenida] en el desarrollo que acabamos de indicar del objeto[19] y del comportamiento de la conciencia acerca de él; y no será a su vez sino el desarrollo o desenvolvimiento de las contradicciones contenidas en ello. El objeto que yo percibo, o noto, o tomo, se ofrece como *puramente uno*; pero también echo de ver en él la propiedad que es *universal* y que por eso va más allá de la individualidad. Por tanto, el primer ser del objeto [el primer ser de ese ser objetual, el primer *Seyn* de ese *Wesen* objetual, es decir, el ser como el que se empieza ofreciendo lo que el objeto es, esto es, el primer quedar ahí inmediato de aquello que consiste en ser objeto, o sea, su ser-uno][20], el primer ser del objeto, digo, en cuanto uno [es decir, el consistir el objeto en ser-uno], no era su verdadero ser; pero como el objeto es lo verdadero, esa no verdad tiene que recaer sobre mí, y entonces es que no era correcta mi aprehensión de él. Por tanto, a causa de la *universalidad* de la propiedad, yo tengo que tomarme ese ser [*Wesen*] objetual [esa entidad que es mi objeto, eso que consiste en ser ahí mi objeto] más bien como una *comunidad*. Y, por consiguiente, es la propiedad lo que ahora paso a tomar como determinada, como opuesta a lo otro y excluyéndolo [es decir, lo que paso a tomar como *unum*, esto es, como *indivisum in se et divisum a quolibet alio*, es la propiedad, y lo que primero tomé por objeto lo tomo ahora por una comunidad de tales propiedades]. Pero entonces resulta que yo no estaba aprehendiendo ese ser objetivo [esa entidad que es mi objeto, eso que es objeto mío] de forma efectivamente correcta cuando [hace un instante] me dispuse a determinarlo como una *comunidad* con otros o como continuidad [pues si hace un instante me determiné a ello, acto seguido tengo que pasar a revisar y negar algo así como comunidad y continuidad],

y, a causa de la *determinidad* de la propiedad [a causa de la determinidad de propiedad, es decir, de ser la propiedad propiedad de algo][21], lo que tengo que hacer es más bien introducir un corte en la continuidad y considerar ese ser objetual [esa entidad que es objeto mío] como un uno excluyente[22]. Y [de nuevo] en ese uno separado encuentro muchas propiedades de ese tipo que no se afectan las unas a las otras, sino que permanecen indiferentes las unas a las otras; por tanto, resulta que tampoco estaba yo percibiendo el objeto correctamente cuando [como acabo de hacer] lo concebía como algo *excluyente*, sino que ese objeto, al igual que antes era sólo continuidad en general, lo que ahora es, es un *medio* universal *común* en que muchas propiedades, en cuanto universalidades sensibles, son cada una para sí y, en cuanto *determinada*, excluye a las demás. Pero con ello, lo simple y verdadero que yo percibo, tampoco resulta ser un medio universal, sino la *propiedad individual* para sí, que ahora resulta que por ello ni es propiedad [pues al ser ella para sí no es de otra cosa, no es propiedad-de, no es propiedad] ni es un determinado ser [determinado frente a otros]; pues ahora ni está en un Uno ni tampoco hace referencia a otras. Y propiedad sólo puede serlo en un Uno [en algo uno, en alguna cosa una], y determinada sólo puede serlo en relación con otras y por referencia a ellas. Y en tal no estar referida sino puramente a sí misma, la propiedad se queda en [no pasa de ser] puro *ser sensible* en general, pues ya deja de tener en ella el carácter de la negatividad; y la conciencia para la que ahora [la propiedad] no es sino un ser sensible, no es ahora sino un querer decir y un suponer, es decir, un *Meynen*, esto es, ha caído por entero fuera de la percepción [fuera del tomar las cosas en su verdad, en lo que ellas son] y se ve retornar [se ve de vuelta, o se ve devuelta] a sí misma. Sólo que, como ya vimos, el ser y el *Meynen* sensibles [es decir, el ser y el estarse refiriendo a algo, o el estar pensando en algo, o el estar suponiendo algo, o el querer decir algo, implicados en la certeza sensible] pasan de por sí [transitan de por sí] a la percepción, es decir, son un tránsito a ella; y, por tanto, me veo lanzado hacia atrás, otra vez al comienzo y de nuevo dentro de ese círculo [en el que estoy] que en cada uno de sus momentos y como un todo se suprime y supera a sí mismo

[La experiencia de la conciencia perceptiva; su quedar ésta reflectida en sí; cancelación de la no verdad por asunción de esa no verdad]

La conciencia, por tanto, tiene que recorrerlo necesariamente de nuevo, pero a la vez no del mismo modo que la vez primera. Pues acerca del percibir [del tomar algo en su verdad, del tomar algo en lo que ese algo es], la conciencia ha hecho la experiencia de que el resultado y lo verdadero de él constituyen su disolución [es decir, la disolución de ese percibir, de ese tomar algo en su verdad] o la reflexión en sí misma desde lo verdadero [que a ella se le deshace]. Y, por tanto, ha quedado así determinado para la conciencia cómo está esencialmente hecho su percibir [la disolución del objeto percibido], a saber: no como un simple aprehender puro, sino *en ese su aprehender* está a la vez ella *reflectida* [*reflectida en sí*] *desde lo verdadero, a partir de él y arrancada de él.* El retorno de la conciencia a sí misma, que se *inmiscuye* inmediatamente en el puro aprehender [que supuestamente sería un aprehender el objeto], pues ese retorno se muestra [se ha mostrado] esencial para el percibir, induce un cambio en lo verdadero. La conciencia reconoce a la vez este lado como el suyo [o como suyo], y lo toma sobre sí, es decir, lo hace recaer en ella, por medio de lo cual ella mantendrá, pues, puro [e intacto] el objeto verdadero.- Con lo cual, lo mismo que sucedió en la certeza sensible, tenemos ahora en la percepción el lado que consiste en que la conciencia es hecha retroceder sobre sí misma, pero por de pronto no en el sentido en que ello sucedía en la certeza sensible, como si en la conciencia recayese la *verdad* del percibir, sino que más bien la conciencia reconoce que la *no verdad* que se presenta en ese percibir, recae en ella. Y por medio de este reconocimiento la conciencia se vuelve capaz de suprimir superándola esa no verdad; la conciencia distingue en su aprehensión de lo verdadero la no verdad de su percibir, corrige esa no verdad, y en cuanto es ella misma quien emprende esa corrección, resulta que, ciertamente, la verdad en cuanto verdad del *percibir*, recae *sobre ese percibir* [o tal como la frase suena tautológicamente en alemán: resulta que, la verdad, en cuanto verdad del tomar algo en su verdad, recae sobre ese tomar algo en su verdad]. El comportamiento de la conciencia, que es el que ahora hay que considerar, está articulado de suerte que la conciencia ya no simplemente percibe, sino que también es consciente de su reflexión en sí, y establece una separación entre ésta y la simple aprehensión misma.

[La separación entre la reflexión-en-sí y el percibir; la conciencia percipiente como el medio del ser la cosa una; y de cómo ese medio resulta no ser la conciencia, sino la cosa]

Primero, pues, me percato de la cosa como *algo uno*, y tengo que retenerla en esta determinación verdadera; y si en el movimiento del percibir se presenta algo que contradice a esto, no tengo más remedio que reconocerlo como mi reflexión; ahora bien, en la percepción se presentan también diversas propiedades, las cuales parecen ser propiedades de la cosa; sólo que la cosa es algo uno y, por tanto, somos conscientes de que esta diversidad, a causa de la cual la cosa cesaría de ser algo uno, recae en nosotros. Esta cosa es, pues, efectivamente sólo blanca cuando nos la ponemos ante *nuestros ojos*, pero *también* de sabor fuerte [salada] cuando nos la aplicamos a *nuestra* lengua, y *también* cúbica cuando se la refiere a *nuestro* sentido espacial. La entera diversidad de tales respectos no es algo que tomemos de la cosa, sino de nosotros, y así resulta que caen unos fuera de otros recayéndonos en nuestros ojos en cuanto completamente distintos de nuestra lengua, etc. Somos, pues, nosotros el *medio universal* en que tales momentos se separan e individualizan y son para sí. Y por esa vía, pues, es decir, por la vía de haber de considerar nosotros como reflexión nuestra la determinidad de ser nosotros medio universal, y sólo por esa vía, mantenemos la igualdad consigo misma de la cosa y la verdad de la cosa, es decir, el ser la cosa algo uno.
Ahora bien, estos *diversos lados* que la conciencia hace recaer en ella son lados *determinados*, y ello tanto cada uno de por sí como también en cuanto considerados cada uno de ellos como encontrándose en el medio [*Medium*] universal; lo blanco sólo lo es en contraposición con lo negro, etc., y la cosa es una precisamente porque se contrapone a otras. Pero no excluye de sí a otras en cuanto es una; pues ser una es el universal referirse-a-sí-misma o el universal no estar referida la cosa sino a sí misma [el universal referirse la cosa a sí misma, un referirse la cosa a sí misma, que es universal o que es de tipo universal o que tiene carácter universal, es decir, que es propiedad que compete a toda cosa como cosa], y, por tanto, por ser una, es precisamente igual a todas las demás; [por consiguiente, no excluye de sí a las demás cosas por ese una] sino que excluye de sí a las demás cosas por su determinidad [por las propiedades que tienen que la convierten en tal cosa una][23]. Son, pues, las cosas mismas

las que están [o son] *determinadas en y para sí* [o en y de por sí]; las cosas tienen propiedades, por las que se distinguen de otras cosas [o también: las cosas tienen propiedades por las que se distinguen de las otras cosas; o las cosas tienen propiedades y por las propiedades que tienen se distinguen de las demás cosas]. Y en cuanto la *propiedad* es la propia *propiedad* de la cosa, o lo que es lo mismo: en cuanto la propiedad es una determinidad en la cosa misma, resulta que la cosa tiene *muchas* propiedades. Pues (y esto es lo *primero*) la cosa es lo verdadero, la cosa es *en sí misma*. Y lo que es ella en sí lo es ella en sí como siendo ello su esencia, no con vistas a otras [es decir, no a causa de otras o por mor de otras]; por tanto, en *segundo* lugar, las determinadas propiedades [las propiedades determinadas] no son por otras cosas ni son para otras cosas, sino que lo son [es decir, son propiedades determinadas] en la cosa misma; pero propiedades determinadas *en la cosa misma* sólo lo son porque son muchas propiedades que se distinguen en la cosa unas de otras; y *tercero*, en cuanto [esas propiedades] están así en la coseidad [en la cosa], son en y de por sí indiferentes las unas respecto a las otras. Es, pues, en verdad la cosa misma la que es blanca, y *también* cúbica, y *también* de sabor fuerte [salada], etc., o lo que es igual: es la cosa misma la que es ese *También*, o el *medio universal*, en el que las múltiples propiedades están ahí [o se dan ahí, o subsisten ahí] unas fuera de otras, sin tocarse, y sin suprimirse y superarse [sin cancelarse] mutuamente; es así como la cosa es tomada por la cosa que ella es [es decir, es así como la cosa es tomada en su verdad, *als das wahre genommen*, esto es, es tomada como lo verdadero, *wahr genommen*] [es decir, es así como se produce tal *percipere* o tal *percapere* de la cosa][24].

[El en-cuanto, o la conciencia y el ser la cosa una]

Pues bien, en tal *percipere*, en tal tomar la cosa en su verdad [en lo que ella es y como lo que ella es], la conciencia es a la vez consciente de que ella se reflicte *también* en sí misma y de que en tal percibir aparecía asimismo el momento contrapuesto a ese *También*. Y ese momento [el contrapuesto al *También*] era *unidad* de la cosa consigo misma que excluía de sí la diferencia. Y es, por consiguiente, esa unidad la que la conciencia tiene que hacer recaer sobre sí [o tiene que tomar sobre sí]. Pues

la cosa misma [no es tal unidad, sino que la cosa misma] es el *darse ahí* [el quedar ahí, el subsistir ahí] *las muchas propiedades diversas* e *independientes* [el estar ahí esas múltiples propiedades consistiendo en serlas, en ser tales propiedades, el *Bestehen* de tales propiedades]. De la cosa se dice, pues, que *es* blanca, *también* cúbica y *también* salada, etc. Pero *en cuanto* [repare el lector en la expresión *en-cuanto*, en la que va insistir el autor en lo que sigue] es blanca no es cúbica, pero *en cuanto* es cúbica y también blanca, no es salada, etc. El *poner estas propiedades en uno* [es decir, el ponerlas como propiedades de la misma cosa una, el reducirlas a ser una sola cosa, o a no componer sino una sola cosa] es algo que sólo compete a la conciencia, la cual, por tanto, en la cosa misma no ha de dejar caer o recaer tales propiedades en dicho ser-uno, es decir, en dicha unidad [es decir, en dicho tratarse de una cosa una, el ser-una no está en la cosa sino en la conciencia que pone la cosa como una]. Y en último término es ella [es decir, es la conciencia] la que aporta ese "en cuanto" por medio del cual la conciencia mantiene las propiedades separadas unas de otras, y mantiene la cosa como el *También*. Por tanto, es precisamente cuando aquello que hemos llamado propiedad pasa a ser presentado como *materia libre* [*freye Materie*], es entonces [y en realidad no antes] cuando propiamente la conciencia hace recaer sobre ella [sobre la conciencia] ese ser-Uno [ese ser una la cosa], [es decir, es entonces cuando la conciencia está haciendo recaer de verdad sobre ella ese ser-uno]. Pues es de esta forma como la cosa es elevada a verdadero *También* por la vía de convertirse en una colección de materias y en lugar de ser Una [o en lugar de ser unidad] convertirse en una superficie meramente envolvente.

[El ir y venir entre conciencia y cosa respecto al Uno y al También; la cosa y la equivocación; la cosa una y las otras cosas, o una cosa y las otras cosas]

Si, mirando hacia atrás, nos fijamos en aquello que la conciencia hacía recaer antes sobre sí y hace recaer ahora sobre sí, en lo que atribuía antes a la cosa, y le atribuye ahora, resulta que, alternativamente, la conciencia se convierte tanto a sí misma, como convierte también a la cosa, tanto en un *Uno* carente de pluralidad como en un *También* disuelto en

materias autónomas [es decir, todo él pluralidad]. La conciencia encuentra, pues, mediante esta comparación, que no es sólo su *percipere* [es decir, que no es sólo su percibir, que no es sólo su tomar la cosa en lo que ésta en verdad es, que no es sólo su tomar una cosa en su verdad, en su ser ella así] lo que comporta en sí tal *diversidad de aspectos*, y lo que comporta tal *retornar de ella* [de la conciencia] *a sí* o *sobre sí*, sino que [la conciencia encuentra] que es más bien lo verdadero mismo, es decir, la cosa, la que se muestra de este doble modo. Con lo cual se tiene la experiencia de que la cosa se presenta de una determinada manera *para la conciencia* que la aprehende, pero que *a la vez* está *fuera* [queda fuera] de esa forma en la que se ofrece o presenta, y está [ella, la cosa] *reflectida en sí* [es decir, a la vez queda fuera del modo como se presenta, quedar fuera que consiste en reflectirse en sí], o lo que es lo mismo: es la cosa en sí misma la que tiene una verdad contrapuesta [la que tiene una verdad que consta de dos caras contradictorias o contrapuestas][25].

[El Uno y el También; la cosa y las otras cosas; doble en-cuanto, y diferencia absoluta; lo esencial y lo inesencial]

La conciencia se ve, pues, también fuera [se ve, pues, también echada] de esta segunda manera de ver la cosa, de esta segunda manera de comportarse en la percepción, a saber, la de tomar la cosa por lo verdadero igual a sí mismo, y la de tomarse ella a sí [es decir, a la conciencia] por lo desigual, es decir, por aquello que, desde esa igualdad y saliéndose de esa igualdad, retorna a sí, la conciencia, digo, se ve también ella misma fuera [echada] de esa segunda manera de comportarse, y el objeto le es ahora a ella [el objeto se convierte ahora para ella] en ese movimiento entero que antes estaba dividido entre el objeto y la conciencia [o que antes se distribuía entre el objeto y la conciencia]. La cosa es *una*, reflectida en sí; la cosa es *para sí*; pero también es *para otro*; y, por tanto, la cosa, en cuanto siendo para otro, es otro Para-sí [o es Otra para sí]. La cosa es, por tanto, para sí, y *también* para otro, la cosa es un *doble* ser-distinto[26] [o un doblado ser-distinto o un doble o doblado ser ella distinta]; pero *también es Una*; y el ser una la cosa contradice esa su diversidad; la conciencia tendría, por tanto, que hacer recaer otra vez sobre ella ese poner-en Uno [*in Eins setzen*] [ese aunar, ese convertir en una esa diversidad], y

apartarlo [retirarlo de nuevo] de la cosa. La conciencia tendría, pues, que decir que la cosa, *en cuanto* es para sí, no es para otro. Sólo que a la cosa misma le conviene también el ser-Una [por tanto, la conciencia no tiene necesidad de hacer tales operaciones], como la conciencia ha experimentado; la cosa está esencialmente reflectida en sí [de eso es de lo que la conciencia ha hecho experiencia]. Pero el *También*, o lo que es lo mismo: la indiferente diferencia habrá de recaer, por tanto, también en la cosa, al igual que es en la cosa donde recae *el ser la cosa Una* [es decir, tanto el ser Uno como el También tienen que caer del mismo lado]; pero como ambos son diferentes [como el ser-Uno y el También son diferentes] no podrán recaer en la misma cosa, sino en cosas *distintas*; la contradicción que nos aparece así en lo que el objeto es se divide en dos objetos [o se distribuye en dos objetos]. La cosa es, sin duda, en y para sí, igual a sí misma; pero esta unidad consigo misma queda perturbada por otras cosas; y así, se conserva la unidad de la cosa, pero a la vez el ser-otro fuera de ella [lo otro fuera de ella, fuera de la cosa], así como fuera de la conciencia.

Ahora bien, aun cuando la contradicción de lo que el objeto es [la contradicción en que el objeto consiste] esté distribuida [quede así distribuida] entre varias cosas, precisamente por eso la diferencia alcanzará también a la cosa individual separada [a lo dividido, pues, de cualquier otro]. Las *diversas cosas* están puestas, pues, *para sí*; y el antagonismo recae mutuamente en ellas en los términos de que cada una no es distinta de sí, sino sólo distinta de las demás [diferencia relativa]. Pero con ello cada una de ellas está *determinada* [o viene determinada] *ella misma como algo distinto* [o viene definida ella misma como algo distinto] [diferencia, pues, absoluta][27], y ella consta *en ella misma* de una esencial diferencia [o consiste ella misma en una esencial diferencia] respecto de las demás; pero, a la vez, no en términos tales que ello fuese una contraposición en esa cosa misma, sino que esa cosa es para sí *determinidad simple*, la cual determinidad constituye el carácter esencial de esa cosa, que la distingue de las demás. Y estando en ella la diversidad [es decir, siendo ella diversa de otras, y, por tanto, siendo ella diversa en sí, es decir, por cuanto que la cosa implica diversidad], esa misma diversidad está también efectivamente en ella necesariamente como diferencia *real* de sus múltiples características [de las múltiples características de la cosa]. Sólo que, como aquella determinidad [simple] constituye la *esencia* [*We-*

sen] de la cosa, por la que la cosa se distingue de las demás y es para sí, resulta que esas otras múltiples características son lo *inesencial*. De este modo, la cosa, en su unidad, tiene, ciertamente, aquel *doble* "en cuanto" en ella [tiene aquel doblado en-cuanto también en ella], pero con *signos distintos*; a causa de lo cual este ser contrapuesta no se convierte, pues, en una contraposición real de la cosa misma [en una contraposición real en la cosa misma], sino que en cuanto la cosa misma [o ese ser ella contrapuesta] llega a contraponerse mediante su *diferencia ABSOLUTA*[28] [mediante el venir la cosa determinada ella misma como distinta], esa contraposición es algo que la cosa tiene respecto a una cosa distinta fuera de ella. El resto de la diversidad radica [es decir, las restantes características radican], sin duda, también necesariamente en la cosa, que no podría subsistir si se lo retirase de ella, pero le es *inesencial* [ese resto de la diversidad es inesencial a la cosa].

[El irse a pique de la cosa mediante su carácter absoluto, mediante su absoluto ser-distinta; lo esencial y lo inesencial; el objeto como lo contrario de sí mismo; lo Universal condicionado y lo Universal incondicionado]

Esta determinidad que constituye el carácter esencial de la cosa y la distingue de las demás está determinada [o viene determinada o viene definida] de suerte que, mediante ella, la cosa está en contraposición con otras, pero [en tal contraposicición] tiene que mantenerse o conservarse para sí. Pero la cosa sólo es cosa, o lo que es lo mismo: la cosa sólo es un Uno que es para sí, en cuanto no esté [o en el respecto de que no esté] en esta relación con otras; pues en esta relación lo que está puesto es la conexión con las demás; y conexión con las demás [o el formar trama con las demás] significa el cesar de ser-para-sí. Ahora bien, precisamente mediante el *carácter absoluto* de la cosa [mediante tal carácter absoluto de la cosa] y su consiguiente contraposición [a las demás cosas], la cosa *se comporta* [se ha] respecto a las *otras* [consiste en haberse o comportarse respecto a las otras], y la cosa no es esencialmente sino dicho comportamiento; con lo que tenemos que esa relación [ese haberse respecto a las otras] es precisamente la negación de la autonomía, resultando entonces que la cosa no hace sino irse a pique [hundirse, irse al fondo] a causa precisamente de esa su propiedad esencial.

La necesidad que para la conciencia tiene la experiencia de que la cosa, precisamente por la determinidad que constituye su esencia y su ser-para-sí, se va a pique [se hunde], podemos resumirla brevemente, conforme a su concepto simple, de la siguiente forma. La cosa está puesta como *ser-para-sí*, o lo que es lo mismo: como la negación absoluta de todo ser otro[29]; y, por tanto, esa negación es una negación absoluta, una negación que sólo se refiere a sí misma; pero la negación que se refiere a sí misma no es sino la supresión o superación de *sí misma* [por tanto, de la cosa misma], o lo que es igual: el tener [la cosa misma] su esencia en otra cosa, en un otro.

Y, efectivamente, la determinación del objeto, tal como ese objeto nos ha resultado, no contiene otra cosa; el objeto habría de tener [tendría] una propiedad esencial que constituiría su ser-para-sí simple, pero en esta su simplicidad el objeto habría de tener también en sí la diversidad [habría de contener también en sí diversidad], la cual diversidad habría de ser, ciertamente, *necesaria*, pero no constituiría [o no habría de constituir] la determinidad *esencial* [del objeto]. Pero esto es una distinción que sólo radica ya en las palabras [o sólo está ya en las palabras]; lo *inesencial*, eso inesencial, que, sin embargo, habría de ser a la vez *necesario*, se suprime y se supera a sí mismo [se cancela a sí mismo], o no es sino precisamente aquello que hace un momento acabamos de llamar la negación de sí mismo [la negación que el objeto hace de sí mismo] [su ser él otro].

Cae, por tanto, con ello el último "en cuanto" que mantenía separados el ser-para-sí y el ser-para-otro [es decir, cae la distinción entre lo esencial y lo inesencial]; el objeto es más bien *en uno y el mismo aspecto lo contrario de sí mismo, es para sí en cuanto es para otro y es para otro en cuanto es para sí*. El objeto es *para sí*, está reflectido en sí, es uno; pero este para-sí, este estar reflectido en sí, este ser uno, está en unidad con su contrario, está en unidad con el *ser-para-otro*, y, por tanto, sólo está puesto como suprimido y superado; o lo que es lo mismo: este *ser-para-sí* es tan *inesencial* como aquello que se suponía ser lo sólo inesencial, a saber: la relación con el otro.

Mediante ello, el objeto queda tan suprimido y superado en esas sus determinidades puras [o lo que es lo mismo: en esas determinidades que habrían de constituir su carácter de cosa], como se convirtió en un suprimido y superado en el caso de su ser sensible. A partir de su ser sensible [es lo que vimos en el cap. I] es como el objeto se convierte en un

universal; pero este universal, precisamente *porque proviene de lo sensible*, queda esencialmente *condicionado* por lo sensible[30], y, por tanto, no es verdaderamente igual a sí mismo, sino que es una universalidad *afectada por una oposición o contraposición*, la cual universalidad se separa o divide, por tanto, en los extremos que representan la individualidad [*Einzelnheit*] y la universalidad [*Allgemeinheit*], el Uno de las propiedades [es decir, el Uno en el cual las propiedades radican o reposan o inhieren] y el También de las materias libres [el tener la cosa tal propiedad y también tal otra y también tal otra, etc.]. Esas puras determinidades tienen la apariencia de expresar la esencia misma o la *esencialidad* misma, pero sólo son un *ser-para-sí* que está gravado con el *ser-para-otro*; y en cuanto ambos están aquí *en unidad* [en cuanto el ser-para-sí y el ser-para-otro son uno], resulta que es ahora [que es con tal producirse tal unidad del ser-para-sí y el ser-para-otro] cuando se ha producido la universalidad absoluta incondicionada, y es en este punto cuando la conciencia verdaderamente entra en el reino del entendimiento [*Verstand*][31].

[Resumen; la sofistería de la percepción; las vacías abstracciones de la equivocación, y el sano sentido común; sano sentido común y filosofía; el Uno y el También, la Universalidad y la Individualidad, y lo Esencial y lo Inesencial, como los poderes de los que la conciencia perceptiva es juguete]

La individualidad [*Einzelnheit*] sensible desaparece, ciertamente, pues, en el movimiento dialéctico de la certeza inmediata y se convierte en universalidad, pero sólo en *universalidad sensible*. El *Meynen* [es decir, el sólo querer-decir, el sólo estar pensando-que, el no más que estar-suponiendo-que, la *aisthesis*] ha desaparecido, y la percepción [es decir, el tomar algo en lo que es, en su verdad, el δοξάζειν] toma el objeto tal como él es *en sí*, o lo que es lo mismo: lo toma por universal; y la individualidad [la *Einzelnheit*, el quedar suelto el objeto] emerge y sobresale, por tanto, en él [en el objeto] como verdadera individualidad, es decir, como *ser-en-sí [an sich seyn] del Uno*[32], o lo que es lo mismo: como un *estar-reflectido* [el objeto uno] *en sí mismo*. Pero se trata sólo de un para-sí condicionado, *junto al cual* se presenta otro ser-para-sí, es decir, se presentan otros ser-para-síes [u otros seres-para-sí], es decir, hace acto

de presencia la universalidad contrapuesta a la individualidad [*Einzelnheit*] y condicionada por esa individualidad[33]; pero estos dos extremos que entre sí se contradicen, no solamente están el *uno junto al otro*, o el uno al lado del otro, sino que están también en una unidad [forman también una unidad], o lo que es lo mismo: lo que es común a ambos, a saber, el *ser-para-sí*, viene gravado por la contraposición, lo cual quiere decir: ese ser-para-sí no es a la vez un *ser-para-sí* [o ese ser-para-sí es a la vez un no ser-para-sí][34]. Estos momentos son los que la sofistería de la percepción trata de librar de sus contradicciones [de las contradicciones de esos momentos] y fijarlos [es decir, convertirlos en momentos fijos] mediante la distinción de *aspectos*, es decir, convertirlos en momentos fijos a través del *También* y del "en cuanto", así como, finalmente, trata de hacerse con lo verdadero mediante la distinción entre lo *inesencial* y una *esencia* que se contrapondría a eso inesencial. Sólo que estos expedientes, en lugar de mantener la aprehensión libre de tales equivocaciones, se revelan más bien como nulos [se revelan más bien como siendo en definitiva nada o como no valiendo en definitiva para nada] y lo verdadero, tal como eso verdadero habría de obtenerse mediante la lógica de la percepción [mediante la lógica del aprehender, del buscar tomar algo por lo que de verdad es], se revela en uno y el mismo aspecto como siendo precisamente lo contrario de ello, como teniendo, por tanto, por esencia suya la universalidad [o una universalidad] carente de distinción y carente de determinación.

Estas vacías abstracciones que representan la *individualidad* [*Einzelnheit*, el quedar algo suelta y autónomamente ahí] y la *universalidad* que se contrapone a esa individualidad, así como la *esencia* que estaría asociada con algo *inesencial* que, sin embargo, sería a la vez *necesario*, todo ello, digo, son los poderes, el juego de los cuales es ese entendimiento humano percipiente, que a menudo se llama "sano sentido común"; ese entendimiento, que se tiene a sí mismo por la conciencia sólida y real, no es en la percepción sino un juego [un juguete] de *esas* abstracciones; ese entendimiento es siempre paupérrimo, allí donde se *imagina* ser más rico. Precisamente cuando se ve llevado [o viéndose llevado] por estos seres inesenciales [por esas *physeis* inesenciales, dice Platón, por esos *Wesen* inesenciales, esencias inesenciales, que se resuelven en nada, dice Hegel], precisamente cuando se ve llevado, digo, por esos seres inesenciales o nulos de acá para allá, y arrojado por cada uno de ellos en brazos del otro,

y precisamente cuando anda tratando, mediante pura sofística, de fijar y afirmar ahora lo uno, e inmediatamente después lo exactamente contrapuesto, precisamente cuando en tales términos, digo, no hace sino resistirse a la verdad, ese sano entendimiento común sigue pensando de la filosofía que en ella no se trata sino de puros entes de razón, de puras *Gedankendingen* [cosas de pensamiento, entes de razón, entes de "razón raciocinante" y entes de "razón raciocinada"]. Y, ciertamente, [la filosofía] tiene que ver también con ellas, y las reconoce por seres puros, por elementos y seres absolutos; pero con ello las está conociendo y reconociendo a la vez *en su determinidad*, y, por tanto, se convierte en dueña de ellas, mientras que aquel entendimiento percipiente las toma por lo verdadero, quedando así empujado por ellas de un equivocarse a otro, o de un errar a otro [o también: de una errancia, *Irre*, a otra errancia]. Él mismo ni siquiera llega a percatarse de que son tales entidades [*physeis*, *Wesen*] simples las que se han apoderado de él y ejercen su poder sobre él y reinan en él, sino que se imagina estar teniendo que ver siempre con materias y contenidos totalmente sólidos o fijos, al igual que la certeza sensible tampoco sabía que su esencia [la esencia de esa certeza sensible] no era sino la abstracción que representa el puro ser [*Seyn*] [el puro estar ahí]; pero en realidad es en esas esencialidades simples y por medio de ellas como el entendimiento común pasa a través de toda materia y contenido, y va de acá para allá y de allá para acá; esas esencialidades simples son las que le dan cohesión y las que lo dominan [o las que constituyen la dominación de él, lo que él domina, según se interprete el genitivo como objetivo o como subjetivo], y son ellas solas las que constituyen aquello que lo sensible (*en tanto ser o esencia*, en tanto *Wesen*) es para la conciencia, y las que determinan su relación con ella, y aquello en lo que discurre el movimiento del percibir y el movimiento de lo que en el percibir constituye lo verdadero de éste [o la verdad de éste]. Este discurrir, que no es sino un constante cambio y alternancia en la determinación de lo verdadero [en el determinar lo verdadero, lo verdadero de la percepción] y la supresión y superación de tal determinación [en orden a acabar volviendo a ella], es lo que propiamente constituye la vida continua y diaria, la vida de todos los días de la conciencia percipiente, y de la conciencia que supone estar moviéndose en la verdad, y aquello que a diario constantemente la empuja y la mueve. Y así la conciencia se ve lle-

vada inconteniblemente al resultado de tener que suprimir y superar igualmente todas estas esencialidades [supuestamente] esenciales o todas estas determinaciones [supuestamente] esenciales [es decir, no tiene más remedio que marchar inconteniblemente hacia ese resultado], pero en cada momento particular la conciencia sólo se es ella consciente de *una de esas determinidades* como [siendo esa determinidad] lo verdadero [sólo se es consciente de esta determinidad una como lo verdadero] y después otra vez de la contraria. La conciencia barrunta, ciertamente, la inesencialidad de ambas; y para salvarlas del peligro que parece amenazarlas, la conciencia pasa a una sofistería que consiste en afirmar ahora como verdadero aquello que hace un momento la misma conciencia estaba afirmando como lo no verdadero [o estaba negando que fuese verdadero]. Y a lo que la naturaleza de esos seres o esencias [*Wesen*] no verdaderos [o de esas esencialidades no verdaderas] quiere llevar a ese entendimiento corriente y común es a ponerlos juntos [a ponerlos en conexión] y, por medio de ello, a suprimir y superar esos seres no verdaderos, esas ideas [a las que nos hemos referido] de *universalidad* e *individualidad*, de *También* y *Uno*, de esa *esencialidad* que va *necesariamente* asociada con una *inesencialidad*, y una *inesencialidad* [o algo inesencial] que es, sin embargo, necesaria, a lo que la naturaleza de estos seres no verdaderos empuja al entendimiento común y corriente, digo, es a poner juntas [a juntar] y, de este modo, a suprimir y superar las *nociones* [*Gedanken*] de esos no-seres [a suprimir y superar ese su no tener más remedio que concebir esos no seres], pero contra ello se empecina ese sano entendimiento, ese sentido común, apoyándose en el "en-cuanto" [la expresión "en-cuanto" está utilizada aquí como sustantivo] y en la diversidad de *aspectos* o respectos, o también tratando de hacer recaer sobre sí una de esas ideas o nociones, para mantenerla separada de la otra y mantener así a esa otra como la verdadera. Pero [pese a esos intentos] la naturaleza de esas abstracciones vuelve a juntarlas en y de por sí [vuelve a ponerlas en conexión y relación en y de por sí], y el sano sentido común se convierte en presa y despojo de ellas, que lo arrastran de acá para allá y de allá para acá en el vórtice de ese movimiento circular que las caracteriza. Y al tratar él de darles la verdad unas veces haciendo recaer sobre sí la no verdad de ellas, y otras también haciendo recaer la equivocación en la apariencia que ofrecen cosas que resultan no ser fiables, y estable

ciendo una separación entre lo esencial de las cosas y algo que, pese a ser en ellas necesario, sería [o habría de ser], no obstante, inesencial, y fijando aquello [lo esencial] como su verdad [como la verdad de las cosas] frente a esto [es decir, frente a lo inesencial], por medio de todo esto, digo, el sentido común no les conserva a las cosas su verdad [la verdad de éstas], pero sí que se da él a sí mismo la no verdad.

[Capítulo] III
La fuerza y el entendimiento, el fenómeno y el mundo suprasensible

[Introducción; lo universal incondicionado como nuevo objeto; de cómo ese objeto es en sí concepto; el concepto en significado de objeto; el logos del objeto][1]

En la dialéctica de la certeza sensible, a la conciencia se le acababa yendo el oír y el ver, etc., y, en cuanto percepción, la conciencia ha acabado llegando a nociones [*Gedanken*] [ha acabado llegando a extremos o cabos] que ella no acaba atando sino en lo Universal incondicionado. Ahora bien [lo hace de modo] que ese incondicionado [que ese universal incondicionado] no sería a su vez él mismo sino el *extremo que es el para-sí* [el ser Uno], pero considerado por uno de los lados, es decir, tomado en su ser [*Wesen*] simple y en reposo, pues sería en esos términos como entonces le quedaría contrapuesto lo inesencial [quedando así confirmado como incondicionado]; pero, precisamente, estando referida a eso inesencial [pues a lo esencial le es inesencial ser percibido por la conciencia o no serlo], la conciencia sería ella misma inesencial, con lo cual la conciencia no habría salido de la equivocación y engaño de la percepción; pero resulta que en la percepción la conciencia se ha revelado [se había revelado ya en el curso de cap. II] como una conciencia que desde tal ser-para-sí condicionado ha retornado a sí misma. – Y ese universal incondicionado [que la conciencia ha resultado ser tras retornar del para-sí condicionado], que de ahora en adelante se convierte en el verdadero objeto para la conciencia, lo es efectivamente todavía en cuanto *objeto de ella*; la conciencia no ha aprehendido todavía su *concepto en cuanto concepto*[2]. Hay que distinguir esencialmente ambas cosas; para la conciencia, el objeto, a partir de la relación con otro [a partir de su ha-

berse respecto a otro, tanto respecto a la conciencia como respecto a otros objetos], ha retornado, por así decir, a sí mismo [y ello ha sucedido en la conciencia aunque ésta lo ponga en el Uno, en el para-sí], y con ello se ha convertido *en sí* en concepto[3]; pero la conciencia no es todavía para ella misma el concepto [es decir, ese concepto] y, por tanto, no se reconoce a sí misma en aquel objeto reflectido. *Para nosotros*, empero, este objeto está hasta tal punto hecho por el movimiento de la propia conciencia, que esa conciencia está entretejida con el devenir de ese objeto, y la reflexión es por ambos lados la misma [es la misma por el lado de la conciencia y por el lado del objeto], o sólo es una reflexión. Pero porque en dicho movimiento la conciencia sólo tiene por contenido suyo al ser [*Wesen*] objetivo [es decir, no tiene por contenido sino lo que a ella le es como objeto], pero la conciencia no tiene por contenido a la conciencia como tal, tenemos entonces que para la conciencia ese resultado hay que ponerlo del lado del "significado de objeto" que ese resultado tiene [es decir, ese resultado no significa para la conciencia sino "objeto"], y hemos de considerar a la conciencia todavía como retirándose [es decir, como echándose para atrás] de eso que así ha resultado, de modo que para la conciencia ello, en tanto objetivo [en el significado de objeto que ello tiene], es decir, en tanto objeto, es la esencia o lo esencial [y ella lo inesencial].

Ciertamente, el entendimiento [*Verstand*] ha suprimido y superado así su propia no verdad y la no verdad del objeto[4]; y lo que por medio de ello le ha resultado ha sido el concepto de lo verdadero; como un Verdadero que es *en sí*, que todavía no es concepto, o que carece todavía del *ser-para-sí* de la conciencia, y que el entendimiento ha de buscar, procurar y garantizar, pero sin saberse él todavía en eso que el entendimiento busca y procura [el *logos* del objeto]. Pues se trata de algo que [por así decirlo] desenvuelve su ser [*Wesen*] por sí mismo [es decir, que en su ser se desenvuelve él solo]; de modo que [se diría que] la conciencia todavía no tiene participación alguna en la libre realización de ese ser [*Wesen*], sino que se limita a mirar esa realización, se limita a aprehenderla. Con lo cual, lo que aún tenemos que hacer es ante todo ponernos en su sitio, en el sitio de esa conciencia, y tenemos que ser el concepto que no hace sino conformar [que dar forma a] aquello que está contenido en el resultado. Y en este objeto así formado [en este objeto cuando así vaya desarrollándose][5], que a la conciencia se le ofrece como algo que es en sí, será

donde ésta empiece convirtiéndose en *begreifendes Bewusstseyn*, es decir, en conciencia concipiente o comprendiente [o sea, en conciencia que se ha traído aquel resultado a concepto y que se ha vuelto concepto, pues aquel resultado no era sino ella].

[El resultado del que partimos; momentos de contenido, momentos de la forma; la nueva diferencia de contenido y forma; esos momentos y la universalidad incondicionada en su carácter de objeto en el que la conciencia no se ve a sí misma]

El resultado [el final del cap. II] era lo universal incondicionado, primero en el sentido negativo y abstracto de que la conciencia negaba [con ese resultado] sus conceptos unilaterales, y los abstraía, o abstraía de ellos, es decir, los abandonaba, los dejaba. Pero ese resultado tiene en sí el significado positivo de que en él, en ese resultado, la unidad (entiéndase la unidad del *ser para sí* y del *ser para otro*), o lo que es lo mismo: la contraposición absoluta quedaba o queda puesta inmediatamente como un mismo ser [*Wesen*], es decir, como tratándose del mismo ser [*Wesen*] [es decir, el ser para sí y el ser para otro quedaban puestos como siendo la misma cosa]. De entrada diríase que ese resultado sólo puede concernir a la forma de los momentos en la relación que guardan entre sí; pero el ser-para-sí y el ser-para-otro no son sólo eso [no son sólo forma], sino que también son el *contenido* mismo, pues la contraposición no puede tener en su verdad ninguna otra naturaleza que la que se ha obtenido en el resultado, a saber: que el contenido tomado por verdadero en la percepción sólo pertenece en realidad a la forma y se disuelve en la unidad de esa forma[6]. Ese contenido es a la vez universal; no puede haber otro contenido que por sus peculiares características se sustrajese a retornar a esta universalidad incondicionada [y a irse a pique en ella]. Pues tal contenido no podría ser sino alguna determinada manera de ser-para-sí y de haberse-respecto-al-otro [o a lo otro]. Pero resulta que *ser-para-sí* y *haberse-respecto-a-otro* [*o haberse respecto a lo otro en general*] es lo que constituye su *naturaleza y esencia* [la de ese contenido], cuya verdad es ser [ese contenido] incondicionadamente universal; y así el resultado es universal en absoluto, universal *simpliciter*.

Pero porque este universal incondicionado [porque esto que resulta ser incondicionadamente universal] es objeto para la conciencia, tenemos que en él se produce la diferencia entre forma [*Form*] y contenido, y, en la figura [*Gestalt*] de contenido, los momentos [es decir, el ser-para-otro y el ser-para-sí] tienen el aspecto con que primero empezaron ofreciéndose, a saber: por un lado, el de ser [el ser para otro] medio universal de las múltiples materias que en el contenido intervienen y, por otro, el de ser [el ser para sí] un Uno reflectido en sí en el que la autonomía de esas materias queda anulada. El primero es la disolución de la autonomía de la cosa [la disolución del ser la cosa una, la disolución del quedar suelta la cosa], o la pasividad, pasividad que es un ser-para-otro [un ser la cosa para otro], y el segundo es el ser-para-sí. Y hay que ver, pues, cómo estos momentos se presentan [ahora] en la universalidad incondicionada que es la esencia de ellos. Por de pronto empieza estando claro que esos momentos, precisamente porque sólo son en esa universalidad incondicionada, ya no quedan en principio el uno fuera del otro, sino que en ellos mismos son esencialmente aspectos o lados que se suprimen o borran o cancelan a sí mismos, de modo que lo único que queda puesto es el tránsito de ellos en su pasar de uno a otro.

[La fuerza; fuerza y percepción; momentos de la percepción y momentos de la fuerza; lo Universal incondicionado como el interior de las cosas; fuerza y manifestación de la fuerza]

El primer momento [el del ser para otro] aparece, pues, como el ser [*Wesen*], pero como haciéndose a un lado, haciendo sitio, es decir, como medio universal de las distintas materias autónomas, o como el darse estas distintas materias autónomas. Ahora bien, la *autonomía* de estas materias no es otra cosa que ese mismo medio; o lo que es igual: este *universal* no es en absoluto otra cosa que la *pluralidad* de tales diversos universales [primer momento]. Pero que lo universal sea en sí mismo indivisamente uno con esta pluralidad [es decir, que el universal forme indivisamente unidad con esta pluralidad] significa que estas materias está cada una donde está la otra, se compenetran mutuamente, pero sin tocarse, porque, a la inversa, los muchos diversos, no por compenetrarse, dejan de ser autónomos. Con ello queda puesta a la vez también su pura porosi-

dad o [queda puesto también] su quedar [los muchos diversos] suprimidos o superados. Y, a su vez, este quedar suprimidos y superados, o la reducción de esta diversidad a *puro ser-para-sí* [segundo momento], no es otra cosa que el medio mismo y ese medio no es a su vez otra cosa que la *autonomía* de las diferencias. O lo que es igual: los puestos [los que han sido puestos] autónomamente pasan inmediatamente a su unidad [se entiende a la unidad de ellos, a ser ellos no más que Uno] y esa unidad de ellos transita de nuevo inmediatamente al despliegue [es decir, al despliegue de esa diversidad de puestos autónomamente], y ese despliegue retorna otra vez a aquella primera reducción [a unidad]. Pero este movimiento es lo que se denomina *fuerza*[7]: un momento de ese movimiento, a saber, el movimiento en cuanto difusión y despliegue de las materias autónomas en ese su ser, es la *manifestación o exteriorización* de ella, de la fuerza; pero ese movimiento, en cuanto desaparecer de ellas, es decir, en cuanto desaparecer de esas materias, es la fuerza contenida, hecha retroceder, acumulada, *represada en sí* [*zurückgedrängte*][8], es decir, es la *fuerza propiamente dicha*. Pero, primero, esa fuerza represada en sí *tiene que* manifestarse o exteriorizarse; y segundo, en esa exteriorización o manifestación es ella fuerza que es *en* [*o dentro de*] *sí misma* [*in sich*], al igual que en ese ser ella en-sí-misma [o en ese su ser ella fuerza dentro de sí misma, *in sich*], ella, la fuerza, es manifestación [o es ella, la fuerza, la que es manifestación]. – Y si mantenemos esos dos momentos en su unidad inmediata, resulta que es propiamente al entendimiento [*Verstand, dianoia*] a quien pertenece el concepto de fuerza, [resulta, digo, que es el entendimiento] el concepto que porta en sí esos momentos distintos en cuanto distintos; pues *en la fuerza misma* no habrían de ser distintos. La diferencia sólo está, pues, en el pensamiento. O lo que es lo mismo: más arriba [final del cap. II e introducción al cap. III hasta el punto en que estamos] no empezó quedando puesto sino el concepto de fuerza, pero no la realidad de la fuerza. Pues efectivamente, la fuerza es lo incondicionadamente universal [el universal incondicionado], [es decir, el universal] que aquello que [él] es *para otro*, también lo es en sí [del que estamos hablando desde el final del cap. II] ; o que la diferencia – puesto que esa diferencia no es otra cosa que el ser *para un otro* – la tiene [él] en él mismo. Así pues, para que la fuerza sea en su verdad [y no se quede en la noción de lo universal incondicionado], tiene que quedar enteramente libre de pensamiento y ser puesta como la sustancia de es-

tas diferencias [la sustancia que esas diferencias representan], lo cual significa, *por un lado*, que la fuerza [tiene que ser puesta como] permaneciendo en y para sí en cuanto esta entera fuerza, y significa, *por otro*, que sus *diferencias* [tienen que ser puestas] como *sustanciales*, o como momentos que se dan de por sí [o que están para sí, autónomos]. La fuerza como tal, o la fuerza en cuanto contenida, represada en sí, es, por tanto, para sí como un *uno excluyente*, para el cual el despliegue de las materias es *otro ser* [*Wesen*], *que se daría ahí o estaría de por sí o para sí ahí*, con lo cual tenemos, por tanto, puestos dos distintos lados autónomos. Pero la fuerza es también el todo, es decir, ella sigue siendo lo que es por su propio concepto, a saber: estas *diferencias* se quedan en puras formas, en superficiales momentos *desaparecientes* [evanescentes, *verschwindende*]. Las *diferencias* que representan [*por un lado*] la fuerza *contenida y represada en sí* [*zurückgedrängte*], que es la propiamente dicha, y [*por otro*] el *despliegue* de las materias autónomas, esas diferencias, digo, no podrían ser en absoluto [no podrían darse en absoluto] si no tuviesen *consistencia* [es decir, si esas diferencias no estuviesen ahí reposando sobre ellas mismas, es decir, dándose de por sí ahí], o lo que es igual: la fuerza no sería si no *existiese* en tales términos contrapuestos; pero el existir en tales términos contrapuestos, o el que la fuerza exista de ese modo contrapuesto, no significa sino que ambos momentos son en sí mismos a la vez *autónomos*.- Y es este movimiento del autonomizarse constantemente ambos momentos y del suprimirse y superarse ambos otra vez, es este movimiento, digo, el que hay que considerar.- En términos generales es claro que este movimiento no es otra cosa que el movimiento del percibir [que el movimiento de la percepción], en el que ambos lados, el percipiente y lo percibido a la vez, por un lado, en cuanto *aprehender* lo verdadero [en cuanto el percibir consiste en aprehender la cosa en lo que ella es] son uno e indistinto, pero, por otro, en ello cada lado queda igualmente *reflectido* en sí o es para sí.- Y ambos lados son aquí momentos de la fuerza; resultando que tanto están en una unidad como que esa unidad, la cual aparece como medio frente a los dos extremos que son para sí, se desmorona y desintegra siempre precisamente en esos extremos, los cuales sólo empiezan siendo por medio de ello, es decir, por medio de tal desintegración.– El movimiento que más arriba [cap. II] se nos manifestó como el anularse [mutuamente] a sí mismos conceptos contradictorios, cobra, pues, aquí forma objetiva, es decir, forma *de objeto*, y ese

movimiento no es sino el movimiento de la fuerza, como resultado del cual brota precisamente lo incondicionadamente universal [lo universal incondicionado] como *inobjetual* o como inobjetivo [como lo que ya rehúsa ofrecerse como objeto], o como el *interior* o como lo interior de las cosas.

La fuerza es, tal como se la ha definido [tal como acabamos de determinarla], ya se la represente *como tal*, ya se la represente como *reflectida en sí*, la fuerza, así considerada, digo, es sólo una parte o una cara o lado de su concepto [del concepto de la fuerza, o del concepto en que la fuerza consiste]; pero la fuerza es tal lado o cara en cuanto un extremo por así decir sustanciado, es decir, convertido en sustancia, y, por cierto, como el extremo puesto bajo la determinidad del Uno [como el extremo al que conviene la determinidad del para-sí, del Uno, como el extremo que es el Uno]. Con lo cual, [el otro momento, es decir,] *el darse* de las materias desplegadas queda excluido de ella, resultando ser así *otro* que ella. Pero *siendo necesario que ella misma sea ese darse, o lo que es igual: siendo* necesario que la fuerza *se exteriorice* o manifieste, resulta que esa su exteriorización o manifestación se presenta de suerte que [o se presenta como si, o se presenta ofreciendo el aspecto de que] *eso otro se añadiese* a ella [o se añade a ella], y la solicitase [y la solicita]. Pero en realidad, por ser *necesario* que la fuerza se manifieste [se exteriorice], ella tiene en sí misma eso [ella es lo otro] que diríase viene puesto como un ser [*Wesen*] distinto de ella. Hay, pues, que retirar que ella haya quedado puesta [hemos, pues, de desdecirnos de que ella haya quedado puesta] como *un uno*, y su ser o esencia, el cual ser o esencia suya consiste en manifestarse o exteriorizarse, haya quedado puesto como otro que le viniese añadido a ella desde fuera [se le añadiese a ella desde fuera]; antes la fuerza es ella misma este medio universal del darse los momentos o sus momentos como materias [es decir, el momento del ser para otro]; o lo que es igual: *ella se ha manifestado*, y lo que habría de ser ese otro que la solicita, no es sino ella misma. Ella existe, pues, ahora como el medio de las materias desplegadas; pero ella tiene de manera igualmente esencial la forma del quedar suprimidas o superadas esas supuestas materias que [supuestamente] se darían de por sí [que se suponen autónomas], o lo que es igual, ella es esencialmente *uno*; *ese ser uno, ahora* que *ella* queda puesta como el medio de las materias, es, por tanto, *algo distinto de ella*, y, por ende, ella [que no es sino ese Uno] tiene su propia esencia [su pro-

pio ser, *Wesen*] fuera de ella. Pero al tener que ser ella necesariamente eso como lo que *todavía no* ha sido puesta, resulta que *eso otro se le añade* y la solicita a la reflexión de ella en sí misma [la induce a esa reflexión], o lo que es igual: suprime y supera esa su manifestación o exteriorización de ella. En realidad *ella misma* es este quedar reflectida en sí misma o sobre sí misma, o este quedar suprimida y superada su manifestación o exteriorización; el ser uno desaparece igual que apareció, es decir: desaparece *como otro*; ella es *ese otro mismo* [o *ella lo es ella misma*], ella es la fuerza hecha represarse y replegarse sobre sí.

[El concepto se vuelve real; lo solicitante y lo solicitado; el juego de las fuerzas]

Aquello que hacía acto de presencia como otro y que la solicitaba tanto a exteriorizarse como a retornar sobre sí, aquello, digo, tal como lo vemos inmediatamente darse, es *ello mismo fuerza*; pues eso otro se muestra como medio universal, y como Uno, como ambas cosas por igual; y ello de modo que cada una de estas dos formas [*Gestalten*] sólo se presenta a la vez como momento desapareciente. La fuerza, por tanto, a causa de haber un otro para ella, y ser ella para un otro, todavía no puede decirse [no por eso puede ya decirse] que haya salido de su concepto [o que haya salido fuera de su concepto, o que haya abandonado su concepto]. Pero a la vez hay ahí presentes dos fuerzas. El concepto de ambas es, ciertamente, el mismo, pero diríase que ese concepto ha salido y transitado de la unidad a la dualidad. En lugar de que la contraposición fuese en absoluto y esencialmente sólo momento, parece que esa contraposición, precisamente por esa su escisión o división en dos *fuerzas* totalmente *autónomas*, se hubiese sustraído al dominio de la unidad. Y vamos a ver con más detalle qué es lo que pasa con esta autonomía [qué es lo que hay de esta autonomía de cada una de ambas fuerzas]. Primero se presenta la segunda fuerza en cuanto solicitante, y, por cierto, como medio universal por su propio contenido frente a aquella que queda determinada como la solicitada; pero como ella [la segunda] es esencialmente también alternancia de estos dos momentos y ella misma es fuerza, tenemos que igualmente ella *sólo empieza* en realidad *siendo* igualmente medio universal [y, por tanto, para otro] *en cuanto queda solicitada para*

ello [o siendo solicitada para ello], y, asimismo, resulta también que sólo así es ella [la segunda] unidad negativa, o lo que es lo mismo: [la segunda] sólo se presenta o hace acto de presencia como lo solicitante o como solicitación para el retorno de la fuerza *porque ella misma es solicitada para ello* [por la primera]. Con lo cual se transforma también esta diferencia que tenía lugar entre ambas, la diferencia que consistía en que una había de ser lo *solicitante* y la otra lo *solicitado*, se transforma, digo, y se convierte en este intercambio de determinidades, la una por la otra y la otra por la una.

[La recíproca o cambiante sustitución de las determinidades de lo solicitante y lo solicitado]

El juego de ambas fuerzas consiste, por tanto, en este contrapuesto venir determinadas ambas [o contrapuesto ser-determinadas ambas o contrapuesto quedar determinadas ambas], [consiste, por tanto] en su ser la una para la otra y la otra para la una en esta determinación, y [consiste] en la absoluta confusión inmediata de determinaciones, en un tránsito de una determinación a la otra, sólo por medio del cual son estas determinaciones unas determinaciones en las que las fuerzas ofrecen la apariencia de salir a escena como *autónomas*. Lo solicitante, por ejemplo, queda puesto como medio universal, y lo solicitado, en cambio, como fuerza hecha retroceder sobre sí misma, como la fuerza represada y contenida en sí; pero aquello, es decir, lo solicitante, sólo es medio universal porque otro, es decir, lo solicitado, es fuerza hecha retroceder sobre sí; o también: ésta es más bien lo solicitante para lo primero y es la que empiezá convirtiendo eso primero en medio; con lo cual eso primero sólo cobra su determinidad por otro, y es solicitante sólo en cuanto es solicitado por otro para ello, es decir, es solicitado por otro para ser solicitante; y con ello lo primero pierde de modo igualmente inmediato esa determinidad que le viene dada; pues esa determinidad pasa ahora al otro o más bien, ha pasado ya siempre al otro; lo extraño que solicita a la fuerza aparece como el medio universal, pero sólo aparece así porque es solicitado por ella para ello; pero esto significa que es *ella quien lo pone así* [es decir, que es la fuerza solicitada quien impone a lo solicitante su carácter de tal] y que, por tanto, ella más bien *es esencialmente* medio uni-

versal; es ella quien pone a lo solicitante en tales términos, y ello precisamente porque esa determinación otra [o porque esa otra determinación, o esa determinación del otro] le es a ella esencial, es decir, porque es *ella* más bien *la que es esa determinación misma.*

[Desaparecientes diferencias de contenido y forma]

Para una más completa inteligencia del concepto de este movimiento conviene aún reparar en que las diferencias mismas se muestran en una doble diferencia: *por un lado* como diferencias de *contenido* en cuanto un extremo es fuerza reflectida en sí misma, y el otro extremo es el medio de las materias; y, por otro lado, como diferencias de *forma* en cuanto lo uno es lo solicitante y lo otro lo solicitado, aquello activo y esto pasivo. Conforme a la diferencia de contenido, esas diferencias *son* diferentes en general, o son diferentes para nosotros; conforme a la diferencia de forma [esas diferencias no sólo son diferentes], sino que son autónomas, escindiéndose la una de la otra en la relación que guardan entre sí y quedando en contraposición. Que de este modo los extremos conforme a estos dos lados no son nada *en sí*, sino que estos lados en los que habría de consistir su ser [*Wesen*] distinto, sólo son momentos desaparecientes o evanescentes, es decir, un inmediato transitar o pasar de cada uno de esos lados al opuesto, eso, digo, es también para la conciencia [o queda a la vista para la conciencia] en la percepción del movimiento de la fuerza. Pero para nosotros, o a nosotros, como más arriba hemos recordado [tanto hace un momento como incluso ya en el cap. II], quedó también patente lo siguiente, a saber: que en sí las diferencias, en cuanto *diferencias de contenido y forma* desaparecían y, del lado de la forma, lo que por su esencia era lo *activo*, lo *solicitante*, o *lo que era para sí*, era lo mismo que lo que, por el lado del contenido, mostrábase como la fuerza hecha replegarse o hecha retroceder sobre sí misma [contenida y represada en sí, *zurückgedrängte*]; y lo que por el lado de la forma era lo pasivo, lo *solicitado*, o lo que era para otro, resultaba ser lo mismo que aquello que, por el lado del contenido, se presentaba o se mostraba como el medio universal de las muchas materias.

[El concepto y la realidad del concepto o concepto abandonado; realidad de la fuerza; realización y pérdida de realidad; la pérdida de realidad y el concepto como concepto]

Resulta de ello que el concepto de fuerza se vuelve *real* mediante una duplicación en dos fuerzas y cómo se vuelve real mediante esa duplicación. Estas dos fuerzas existen como seres [*Wesen*] que son para sí [existen como Unos]; pero la existencia de esas dos fuerzas no es sino tal movimiento de la una respecto a la otra y de la otra contra la una, de suerte que el ser [*Seyn*] de ellas es más bien un puro *ser-puesta* [*cada una de ellas*] *mediante otra*, es decir, que su ser tiene más bien el puro significado de *desaparecer*. No son como extremos que retengan algo fijo para sí, de suerte que sólo enviasen al centro una propiedad externa, la propiedad del uno respecto a la del otro y la del otro respecto a la del uno, y para mutuo contacto de ellas; sino que lo que son, sólo lo son en ese centro y en ese contacto. Pues en ese centro es donde inmediatamente radica tanto el estar represada o contenida en sí la fuerza o el *ser-para-sí* de la fuerza, es donde inmediatamente radica tanto eso, digo, como su manifestación, tanto el solicitar como el ser solicitada; estos momentos, por tanto, no están repartidos en dos extremos autónomos, que sólo se ofreciesen sus contrapuestas puntas, sino que su esencia [es decir, la esencia de esos momentos] consiste absolutamente en esto, a saber: en ser cada uno sólo mediante el otro, y aquello que uno no es sino por medio del otro dejarlo inmediatamente de ser, precisamente por serlo [por serlo mediante el otro, o siéndolo precisamente mediante el otro][9]. Esos momentos, o extremos, o fuerzas, no tienen, por tanto, en realidad ninguna sustancia propia que los portase, mantuviese o sostuviese. Es más bien el propio *concepto* de fuerza o el propio concepto de la fuerza el que como ser [*Wesen*] se mantiene él mismo en su realidad misma, es decir, en su *Wirklichkeit* misma [*wirken* significa en alemán obrar u operar] [es decir, en su propio estar operando]; la fuerza, en cuanto real, la fuerza en su estar operando, sólo la tenemos *simpliciter* en su *manifestación o exteriorización*, la cual, a su vez, no es otra cosa que un suprimirse o superarse esa manifestación a sí misma. Pues esa fuerza *real*, cuando se la representa como libre o exenta de su manifestación o exteriorización, y como siendo para sí, esta fuerza real, digo, es la fuerza acumulada, represada en sí, pero esta determinidad es en realidad ella misma un mo-

mento de la *exteriorización o manifestación*, tal como hemos obtenido. La verdad de la fuerza se queda, pues, en ser esa verdad sólo el *pensamiento* o *Gedanke* de ella [en el consistir esa verdad sólo en el pensamiento o noción de ella] [el primer universal del que se hablará a continuación]; y al carecer de sostén, los momentos de la realidad [*Wirklichkeit*] de la fuerza, es decir, las sustancias de la fuerza y los movimientos de la fuerza [o las sustancias de esos momentos y los movimientos de esos momentos] se vienen abajo, y se precipitan y hunden en una indistinta unidad, la cual no es la fuerza acumulada y represada en sí, pues ésta es ella misma sólo uno de esos momentos, sino que esta unidad es el concepto de la fuerza o el *concepto de fuerza, en cuanto concepto*. La realización de la fuerza es, pues, al mismo tiempo pérdida de su realidad [de su *Realität*] [es decir, no se deja representar como cosa]; y en ello la fuerza se ha convertido más bien en algo completamente distinto, a saber: en esta *universalidad* [segundo universal, del que el autor hablará más abajo], que el entendimiento empieza reconociendo o reconoce inmediatamente como esencia de la fuerza y que se revela también como la esencia de ella en la realidad [*Realität*] que se supone que ella habría de tener en las sustancias reales [*wirklich*].

[Los dos universales; la fuerza y el interior de las cosas; interior, fenómeno y apariencia; el interior como objeto]

En cuanto nosotros considerábamos [o hemos considerado] el *primer* universal como el *concepto* del entendimiento, en el cual concepto la fuerza todavía no es para sí, resulta que el segundo universal es ahora el ser [*Wesen*] de la fuerza tal como ese ser [*Wesen*] se presenta y ofrece en sí y para sí. O a la inversa: si el primer universal lo considerábamos como *lo inmediato* que había de ser un objeto *real* para la conciencia, resulta que este segundo universal[10] viene determinado o definido [o consiste en] lo *negativo* de la fuerza sensiblemente objetiva, es decir, [consiste] en la negación de la objetualidad sensible de ésta [esto es, viene definido como la negación de la fuerza en el carácter de ésta de objeto sensible; es decir, como la negación de la fuerza en cuanto ésta viene considerada como objeto sensible]; ese universal [el segundo universal] es la fuerza, tal como esa fuerza es ahora en su verdadero ser [*Wesen*] sólo como *objeto del*

entendimiento; y aquel primer universal sería la fuerza contenida, acumulada, represada en sí [*zurückgedrängte*], o la fuerza como sustancia; este segundo universal es el *interior* de las cosas, en cuanto interior, lo cual es lo mismo que el *concepto como concepto*.

Esta verdadera esencia de las cosas [o este verdadero ser de las cosas] se ha determinado ahora [o ha quedado ahora determinada, acabamos de determinarla] de modo que esa esencia no es inmediatamente para la conciencia, sino que ésta, es decir, la conciencia, no tiene con eso que hemos llamado interior sino una relación mediata, y, como entendimiento [y la conciencia, ahora como entendimiento], *mira (a través de ese medio que es el juego de las fuerzas) mira, digo, en el verdadero trasfondo de las cosas*. El medio que une o ata ambos extremos, es decir, que anuda al entendimiento con el interior [con el interior de las cosas], no es sino el *ser* [*Seyn*] desarrollado de la fuerza que [como hemos visto] para el entendimiento mismo no es ahora sino un *desaparecer*. Y por eso ese ser desarrollado de la fuerza se llama *fenómeno* o *Erscheinung*; pues *apariencia* o *Schein* llamamos al ser que es inmediatamente en sí mismo un *no-ser*. Pero el ser desarrollado de la fuerza no es sólo una apariencia sino fenómeno, es decir, un *todo* de apariencia [*Ganzes des Scheins*]. Este *todo* en cuanto todo o en cuanto *universal* es el que constituye el *interior*, el *juego de las fuerzas*, en cuanto *reflexión* de ese todo sobre sí mismo. En él están *puestas* para la conciencia en forma de objeto seres [*Wesen*, o seres, o *physeis*] de la percepción, es decir, aquello que en la percepción hay [aquello que en la percepción analizábamos como momentos de ella], tal como esos seres o *physeis* son en sí, a saber: como momentos que inmediatamente se transforman o truecan en lo contrario sin descanso y sin ser; lo Uno se trueca inmediatamente en lo universal, lo esencial inmediatamente en lo inesencial, y al revés. Este juego de las fuerzas [o juego de fuerzas] es, por tanto, lo negativo desarrollado; pero la verdad de lo negativo desarrollado [o del juego de fuerzas] es lo positivo, a saber: lo *universal*, el objeto que *es en sí* [que es en sí mismo].– El ser de él para la conciencia viene mediado por el movimiento del fenómeno, en el que el ser de la percepción y lo sensible objetivo o lo sensible objetual [es decir, lo que tiene carácter de objeto sensible] sólo tiene significado negativo [el significado de ser algo desapareciente], y a partir de ello, por tanto, la conciencia queda reflectida en sí misma como lo verdadero, pero como conciencia [pues a la conciencia le es esencial la distinción sujeto/obje-

to] convierte otra vez esto verdadero en un *interior* objetual [es decir, en un interior que estuviese ahí como un objeto, que tuviese carácter de objeto], y [la conciencia] distingue esta reflexión de las cosas [reflexión de ellas en sí mismas] de su propia reflexión en sí misma; y es de este modo [es mediante esa distinción] como para ella este movimiento mediador es asimismo todavía un movimiento objetivo, es decir, un movimiento que tiene el carácter de un objeto ahí. Por tanto, ese interior de la cosa es para la conciencia un extremo frente a ella [es decir, frente a esa conciencia]; pero por eso mismo es para ella lo verdadero, porque la conciencia tiene a la vez en ello en cuanto *en-sí* [en cuanto siendo ello lo en-sí] la certeza de sí misma o el momento de su *ser-para-sí* [como contrapuesta a ello]; pero la conciencia todavía no es consciente de esta razón, pues el ser-para-sí que lo interior habría de tener o contener en sí mismo, no sería otra cosa que el movimiento negativo, pero para la conciencia éste [este movimiento] es todavía el fenómeno desapareciente en ese su *carácter de objeto* [el fenómeno desapareciente en el carácter de objeto que ese fenómeno desapareciente cobra[11]], todavía no es el *propio* ser-para-sí de ella; por tanto, lo interior, ciertamente, es para ella concepto, pero ella no conoce todavía la naturaleza del concepto.

En este *Verdadero interior* [en esto Verdadero interno], en cuanto lo *absolutamente universal*, que ha quedado limpio de la *contraposición* entre lo universal y lo individual [en este Verdadero interior que ha quedado limpio de la contraposición entre el ser para otro y el Uno, que era la contraposición en la que en el cap. II se iba a pique la idea de cosa de la percepción] y que ha devenido *para el entendimiento* [es decir, que resulta estar ahí o quedar ahí para el entendimiento, el en-sí de las cosas frente a el ser éstas fenómeno], en este Verdadero interior, digo, es donde empieza abriéndose ahora, por encima del mundo *sensible* en cuanto mundo *fenoménico*, un mundo *suprasensible* como el *verdadero* mundo, sobre el *más-acá* desapareciente se abre un *más-allá* permanente y durable; un En-sí que es el primer fenómeno de la razón [el primer aparecer la razón] y, por tanto, todavía él mismo un fenómeno incompleto de la razón, o que es sólo el puro elemento en el que la verdad tiene su ser [*Wesen*, ser o esencia o entidad].

[Interior, fenómeno y noumeno; fenómeno y entendimiento; el más-allá y el vacío; lo suprasensible]

Nuestro objeto es, por tanto, de ahora en adelante, o ahora ya, el silogismo que tiene por extremos el interior de las cosas y el entendimiento, y que, por término medio, tiene el fenómeno; y es el movimiento de este silogismo [o el movimiento en que consiste este silogismo] el que nos suministra la ulterior determinación de aquello que el entendimiento, pasando a través de ese medio o de ese término medio, mira en el interior, y el que nos suministra la experiencia que el entendimiento hace acerca de esa relación de su ser [o estar] anudado o trabado [es decir, del estar y quedar anudados el entendimiento y lo interior].

El interior es aún *puro más-allá* para la conciencia, pues todavía la conciencia no se halla a sí misma en él; la conciencia es *vacía* [está vacía], pues ella no es más que la nada del fenómeno [o también: la nada que representa el fenómeno que se ha vuelto patente como fenómeno] y positivamente lo universal simple [o el simple Universal, o lo simplemente universal]. Este modo de ser de lo interior concuerda inmediatamente con el sentir de aquellos que dicen que el interior de las cosas no es algo que pueda conocerse; pero la razón [*Grund*] de ello habría de entenderse en otros términos [habría de entenderse en los términos que siguen]. De este interior, tal como ese interior lo tenemos ahora aquí en su inmediatez, no hay, ciertamente, noticia ni conocimiento alguno, pero no porque la razón [*Vernunft*] tenga muy escaso alcance en lo que a visión se refiere, o porque la razón sea limitada, o como quiera decirse; acerca de lo cual, por el momento nada nos resulta todavía conocido, pues aún no hemos penetrado tan profundamente; [no porque la razón tenga muy escaso alcance en lo que a visión se refiere] sino en virtud de la simple naturaleza de la cosa misma, a saber: porque en el *vacío* nada puede conocerse, o expresando lo mismo desde el otro lado: porque ese interior viene precisamente definido como el *más-allá* de la conciencia. El resultado es, ciertamente, el mismo si a un ciego se le pone o se le introduce en la riqueza del mundo suprasensible [de ese más allá vacío] (suponiendo que ese mundo tenga tal riqueza, sea porque esa riqueza sea peculiar contenido de ese mundo, sea porque la conciencia misma sea ese contenido) que si a un vidente se lo pone en la pura tiniebla, o si se quiere, en la pura luz, si es que la pura tiniebla no es esta luz pura; el vi-

dente ve en esa su pura luz tan poco como en la pura tiniebla, y en todo caso no ve más que lo que el ciego vería de la plenitud o plétora de riqueza que [supuestamente] está o estaría ahí ante él[12]. Si con el interior y con el estar [el entendimiento] anudado con él [con ese interior] a través del fenómeno no hubiera otra cosa [es decir, si acerca de ello no hubiera nada más], entonces no nos quedaría otra cosa que atenernos al fenómeno, es decir, que tomar por verdadero algo que sabemos que no es verdadero; o a fin de que hubiera algo en el vacío, es decir, a fin de que en el vacío que, ciertamente, empieza haciéndose como vacuidad de las cosas objetivas [de las cosas que tienen carácter de objeto, de las cosas en su tener éstas carácter de objetos], como la oquedad que éstas dejan, pero que como vacuidad o vacío u oquedad en sí debe tomarse también por vacuidad o vacío de todas las relaciones y estados de cosas de tipo mental o espiritual y de todas las diferencias de la conciencia en cuanto conciencia, a fin (digo) de que, en este vacío total, en este *vacío tan completo*, al que también suele llamarse lo *santo*, a fin (repito) de que, en tal vacío tan completo, (digo) haya, sin embargo, algo [si no optamos por atenernos al fenómeno tomando por verdadero algo que no lo es], a fin, digo, de que en ese vacío haya algo, hay que llenarlo con ensoñaciones, es decir, con *fenómenos* que la conciencia se engendra y pare ella misma; resultando así que ese interior habría de dejarse hacer el favor de que se le maltrate hasta tal punto, ya que no sería digno de nada mejor, pues las ensoñaciones mismas [por eso se lo llena de ellas] son o serían mucho mejor que ese su vacío [es decir, que el vacío de ese interior o el vacío que representa ese interior].

Pero ese interior o ese más-allá suprasensible ha *surgido* [es decir, es algo *surgido*, algo que ha *surgido*], *tiene su procedencia* en el fenómeno, y el fenómeno es su mediación; o también: *el fenómeno es su esencia* [*Wesen*], y, efectivamente, es lo que lo llena [el fenómeno llena el interior]. Lo suprasensible es lo sensible y percibido, puesto como es en *verdad* [o lo sensible y lo percibido, puestos como lo sensible y lo percibido son en verdad][13]; y la *verdad* de lo *sensible* y de lo percibido es ser *fenómeno* [es decir, lo suprasensible es lo sensible y lo percibido en lo que lo sensible y percibido de verdad son, a saber: *fenómeno*]. Lo suprasensible es, *por tanto*, el *fenómeno como fenómeno*, o *el fenómeno en cuanto fenómeno*.– Y si en ello quisiera verse, o con ello quisiera pensarse que, por tanto, lo suprasensible no es otra cosa que el mundo sensible o el mundo tal co-

mo el mundo es para *la certeza sensible inmediata y para la percepción*, ello no sería sino entender las cosas completamente del revés [y malentederlas todas[14]; pues el fenómeno es más bien, *no* el mundo del saber y del percibir sensibles en cuanto siendo-ahí éstos [es decir, en cuanto siendo-ahí el sentir y el percibir], sino ellos [en cuanto tales, es decir] en cuanto *suprimidos y superados* o puestos en su verdad *como interior*[15]. Suele decirse, o es costumbre decir, que lo suprasensible *no* es el fenómeno; pero al decir eso, se está entendiendo por fenómeno no el fenómeno sino más bien el mundo *sensible*, considerándose ese mundo realidad tangible, realidad que se toca [en lo cual, como hemos visto, consiste su irrealidad].

[Fuerza y diferencia; la desaparición de la diferencia de fuerzas; la diferencia en cuanto universal o la diferencia en cuanto tal; la ley]

El entendimiento, que es aquí nuestro objeto [o el entendimiento que es aquí nuestro objeto], se encuentra, precisamente, en esa posición que consiste en que lo interior ha empezado convirtiéndosele en el en-sí universal aún por llenar [o en que el interior no le es por de pronto sino el *En-sí* universal aún por llenar]; pues el juego de las fuerzas sólo tiene precisamente este significado negativo, a saber: el de no ser en sí, y sólo este [significado] positivo, a saber: el de ser lo *mediador*, pero fuera de él [es decir, el de ser lo mediador de algo que queda fuera de ese juego]. Su relación [es decir, la relación de ese juego] con el interior [que quedaría fuera de él] a través de la mediación no es, empero, sino su movimiento [el movimiento de ese juego] por medio del cual movimiento ese interior se le llena [al entendimiento] o se le llenará; *inmediatamente* para él [para el entendimiento] está el juego de las fuerzas; pero lo *verdadero* para él es el simple interior [es decir, aunque lo que inmediatamente el entendimiento tiene ahí delante es el juego de las fuerzas, lo verdadero para él es el interior]. Y asimismo [de forma correlativa] el movimiento de la fuerza, por tanto, sólo es lo verdadero en cuanto [algo] *simple*. Pero acerca de este juego de las fuerzas hemos visto que tiene la característica de que la fuerza que es *solicitada* por otra fuerza es asimismo lo *solicitante* para esta última, la cual sólo a través de ello se convierte ella misma a su vez en solicitante. Resulta igualmente, por tanto, que no tenemos aquí

otra cosa que el cambio inmediato o el absoluto intercambio [*Wechsel*] de *determinidad*, que constituye [o que es lo que constituye] el único *contenido* de lo que se nos presenta; el [contenido] de ser o bien un medio [*Medium*] universal, o bien unidad negativa [es decir, el de ser el También o el Uno del cap. II]. Y eso que se presenta, en ese su mismo determinado presentarse, deja inmediatamente de ser aquello como lo que se presenta [se trueca en otro]; por su determinado presentarse solicita a la otra parte, la cual se *exterioriza o manifiesta* en virtud de ello; es decir, ésta es ahora inmediatamente aquello que la primera debería ser. Estos dos lados, a saber: la *relación* del solicitar y la *relación* del contenido determinado contrapuesto [que caracteriza a cada una de las partes] es *cada uno de por sí* la absoluta inversión y el absoluto confundirse uno con el otro. Con lo cual estas dos relaciones son ellas mismas otra vez lo mismo, y la diferencia de *forma*, la de ser lo solicitado y lo solicitante, es aquello mismo que es la diferencia de *contenido*, pues lo solicitado como tal es el medio pasivo; lo solicitante, en cambio, es lo activo, la unidad negativa o lo Uno. En virtud de ello desaparece toda diferencia de las *fuerzas particulares* o especiales [*besondere*] que hubieran de figurar en este movimiento, [desaparece, digo] en tal oponerse la una a la otra y la otra a la una [o las unas a las otras y las otras a las unas]; pues ellas no descansaban [o no habrían de descansar] sino sobre esas diferencias, y la diferencia de las fuerzas se viene igualmente abajo al venirse abajo esas dos diferencias, y se convierte en sólo una diferencia [se convierte en una sola diferencia tanto la diferencia de las fuerzas como la diferencia de lo solicitado y solicitante]. Pues ya no tenemos [o esa diferencia una o eso uno no es ya] ni la fuerza, ni tampoco el solicitar y el ser-solicitado, ni tampoco la determinidad de ser el medio en que todo se desenvuelve o de ser unidad reflectida en sí, ni tampoco el ser algo individualmente para sí, ni tampoco se trata de contraposiciones distintas; sino que lo que hay en este cambio, intercambio o alternancia [*Wechsel*] absoluta es sólo la *diferencia en cuanto universal* o la diferencia en cuanto tal, a la que las múltiples mencionadas contraposiciones se han reducido. Esta *diferencia, en cuanto universal*, es, por tanto, *lo simple en el juego mismo de las fuerzas*, y lo verdadero de ese juego; esta diferencia es la *ley de la fuerza*.

[Diferencia y atracción; el concepto de ley; de cómo el puro concepto de ley no sólo va más allá de las leyes determinadas, sino que va también más allá de la ley como tal]

Y en esta *diferencia simple* [o en esta simple diferencia] es en lo que el fenómeno absolutamente cambiante se convierte por su relación con la simplicidad de lo interior o del entendimiento. El interior empieza siendo sólo lo en sí *universal*; pero este universal en sí simple es, asimismo, también de forma esencial, absolutamente *la diferencia universal*, pues es resultado del cambio, intercambio o transposición [*Wechsel*] mismos; o ese cambio o alternante mutación o *Wechsel* es su esencia, es decir, la esencia de la diferencia absolutamente universal; pero este cambio, o mutación alternante [o *Wechsel*] [de acá para allá y de allá para acá, o de esto en aquello y de aquello en esto], en cuanto puesto en el interior, como de verdad lo está, queda asumido, por ende, en él mismo como diferencia asimismo absolutamente universal, pero ya apaciguada, igual a sí misma [convertida en igual a sí misma en esa su propia inquiescencia, en ese su ser rueda que todo lo trastrueca y muda][16]. O lo que es lo mismo: la negación es momento esencial de lo universal, y ella [la negación], o por tanto, la mediación en lo universal, es *diferencia universal*. Y es esa diferencia la que se expresa en la *ley* como la imagen consistente y estable, imagen *constante* del inconstante fenómeno [en cuanto siendo la ley imagen constante del inconstante fenómeno]. El mundo *suprasensible* es, por tanto, un *quieto o quiescente reino de leyes* que queda, ciertamente, allende el mundo percibido, pues éste no representa y expone la ley sino mediante constantes cambios, el cual tranquilo o quiescente mundo de leyes es asimismo [precisamente así] *presente* en él, es decir, en el mundo percibido, y constituye su inmediata quieta imagen [*Abbild*, copia de él][17]. Este reino de las leyes es, ciertamente, la verdad del entendimiento, verdad que tiene su *contenido* en la diferencia que es [que reside] en la ley; pero a la vez ese reino es sólo su *primera verdad* [es decir, la primera verdad del entendimiento], y no rellena ni cubre el fenómeno [es decir, no basta a rellenar el fenómeno, a cubrir el fenómeno][18]. Pues la ley está presente en el fenómeno, pero no es la entera presencia del fenómeno [no es todo cuanto está presente en el fenómeno, o no es la entera actualidad del fenómeno]; la ley tiene, conforme cambian las circunstancias, una realidad siempre distinta. Con la cual, al fenómeno siempre le queda

para sí un lado o aspecto que no está en el interior [del que venimos hablando]; o lo que es lo mismo: el fenómeno no está puesto todavía en verdad como *fenómeno*, como *ser-para-sí* [como ser-de-por-sí] suprimido y superado [es decir, no está puesto todavía como ser suprimido y superado en su para-sí o en su ser-para-sí, esto es, no está puesto todavía como no siendo más que fenómeno o como no siendo sino sólo fenómeno]. Esta deficiencia o falta o mengua de la ley tiene que hacerse notar igualmente en la ley misma. Y lo que parece faltarle es que la ley contiene, ciertamente, en sí la diferencia misma[19], pero como universal, como indeterminada. Y, sin embargo, en cuanto no es *la* ley en general sino *una* ley, porta en sí la determinidad; con lo cual resulta que tenemos ahí leyes indeterminadamente *muchas*. Sólo que esta pluralidad es más bien ella misma una falta; pues contradice al principio del entendimiento, para el cual, en cuanto [el entendimiento es] conciencia de lo interior simple, lo verdadero es la *unidad* que es en sí universal; por tanto, las muchas leyes tiene él que hacerlas coincidir en *una* ley. Como[20], por ejemplo, la ley conforme a la que la piedra cae y la ley conforme a la que las esferas celestes se mueven han podido ser entendidas como una única ley. Pero con este coincidir unas con otras, con este caer unas dentro de otras, pierden las leyes su determinidad; la ley se vuelve cada vez más superficial, y con ello lo que se ha encontrado no es, efectivamente, la unidad de estas *determinadas leyes*, sino una ley que lo que hace es dejar de lado la determinidad de esas leyes; lo mismo que aquella ley una que asocia en sí la ley de la caída de los cuerpos en la Tierra y la ley del movimiento celeste, no expresa efectivamente a ambas [no expresa en realidad a ambas leyes o ambas determinidades, la de la caída y la del movimiento celeste]. Pues la unión de todas las leyes en la ley de la *atracción universal* no expresa ya otro contenido [no tiene ya otro contenido] que el *concepto mismo de ley* que en ella [en la atracción universal] queda puesto *como siendo*, como estando ahí. La atracción universal no dice sino esto, a saber: *que todo tiene [mantiene] una constante diferencia respecto de otro*[21]. El entendimiento piensa que con ello ha encontrado, ha alcanzado una ley universal que expresaría la realidad universal *como tal*; pero en realidad no ha hecho sino encontrar el *concepto* [*Begriff*] *mismo de ley*; mas eso de suerte que con ello el entendimiento está enunciando a la vez lo siguiente: *toda* realidad es *en ella misma* legiforme, es decir, es conforme a ley. La expresión *de la atracción universal* [el cobrar la atrac-

ción universal la forma de una ley expresa] tiene, por tanto, una gran importancia, en cuanto se dirige contra la mera *representación* [*Vorstellen*] carente de pensamiento [contra el mero representarse cosas carente de pensamiento][22], para el cual todo se ofrece y se presenta en la figura de la casualidad [todo se ofrece en forma de ser ello casual], y para el cual la determinidad no tiene ni puede tener otra forma que la de la autonomía sensible [es decir, que la de la autonomía de lo sensible, esto es, que la de un sostenerse autónomamente sobre sí mismo lo sensible].

Por tanto, frente a las leyes determinadas [y contraponiéndose a ellas] tenemos la atracción universal, o el puro concepto de ley. En cuanto este puro concepto [o concepto puro] lo consideramos la esencia o el verdadero interior, resulta que la *determinidad* de la ley determinada pertenece ella misma todavía al fenómeno o más bien al [ámbito del] ser sensible. Sólo que el puro *concepto* de ley [o el *concepto* puro de ley] no sólo va más allá o queda más allá de la ley que, siendo ella misma *determinada*, queda por eso frente a *otras* leyes *determinadas*, sino que va también *más allá de la ley* como tal. Esa determinidad de la que hablábamos [o de la que hablamos] es propiamente ella misma sólo momento desapareciente, que aquí ya no puede presentarse como esencialidad; pues como verdadero [o como lo verdadero] sólo hay ya la ley [sólo está ya la ley, o sólo tenemos ya la ley]; pero el *concepto* de ley se ha vuelto contra *la ley* misma [o se nos ha vuelto contra la ley misma]. Pues en la ley la diferencia misma queda *inmediatamente* aprehendida [es decir, es comprendida en términos *de inmediatez*, es entendida *como inmediatez*] y queda asumida en lo universal, y con ello [queda también asumido en lo universal] el *darse* [o todo darse o todo supuesto darse] de momentos como esencialidades que fuesen indiferentes y que fuesen en sí, cuya relación la ley hace expresa[23]. Pero estas partes de la diferencia en la ley son a la vez ellas mismas lados determinados; [en cambio] el puro concepto de la ley, o el concepto puro de ley, en cuanto atracción universal, tiene que ser aprehendido [captado] en su verdadero significado, a saber: el de que en él [en el concepto simple de ley], en cuanto absolutamente *simple*, las *diferencias* presentes en la ley como tal *retornan otra vez ellas mismas al interior*, entendido como *unidad simple*, o en cuanto *unidad simple* [es decir, en cuanto este interior es unidad simple]; la atracción universal es la interna *necesidad* de la ley [la interna necesidad que caracteriza a la ley].

[La ley, de dos modos; el concepto de ley vuelto contra la ley]

En virtud de ello, tenemos presente la ley de dos modos: por un lado, como ley en la que las diferencias se expresan [o se hacen expresas, o vienen expresadas] como momentos autónomos, es decir, como momentos que reposan en sí; y, por otro lado, {tenemos presente la ley} en la forma del *simple* haber retornado la ley a sí misma, la cual puede ser llamada otra vez *fuerza*, pero de suerte que esa fuerza no es la acumulada o represada en sí {*zurückgedrängte*}, sino la fuerza en general, o, como [sucedía con] el concepto de fuerza, una abstracción que arrastra y atrae a sí las diferencias [o la diferencia] entre aquello que atrae y aquello que es atraído. Así, por ejemplo, la *simple* electricidad es la *fuerza*. Pero en *la ley* [o dentro de la ley] cae la expresión de la diferencia; esta diferencia es electricidad positiva y electricidad negativa. En el movimiento de caída es la fuerza lo simple, y la *gravedad* que obedece a esa *ley*, o que esa ley rige, es que las magnitudes de los distintos momentos del movimiento, es decir, el tiempo transcurrido y el *espacio* recorrido [*Entfernung*], se relacionan entre sí como raíz y cuadrado. La electricidad misma no es la diferencia en sí [o no es en sí la diferencia entre electricidad positiva y negativa], o en su esencia ella no es esa doble entidad [*Wesen*] que representan la electricidad positiva y la electricidad negativa; por tanto, es costumbre expresarse diciendo que la electricidad *tiene* la ley de *ser* de tal forma, o también que *tiene la propiedad* de manifestarse o exteriorizarse así {es decir, como siendo positiva o negativa} [no que consista en ser positiva o negativa}. Esta propiedad es, ciertamente, propiedad esencial y única de esta fuerza o es una propiedad que le es *necesaria*. Pero *necesidad* es aquí una palabra vacía; pues no significa sino que la fuerza *tiene que* duplicarse en tales términos porque *tiene que* hacerlo. En todo caso, una vez que queda puesta la electricidad *positiva*, es también *en sí* necesaria la *negativa*; pues lo *positivo* es sólo en relación con un *negativo* [con algo negativo] o como referencia a un *negativo* [a algo negativo], o lo que es lo mismo: lo positivo es *en sí mismo* la diferencia respecto de sí mismo, al igual que lo negativo no es igualmente sino la diferencia respecto de sí. Pero que la electricidad como tal haya de dividirse en tales términos, esto no es en sí lo necesario [o esto no es en sí necesario]; la electricidad, como *simple fuerza* [o como fuerza simple, o como fuerza considerada en su simplicidad] es indiferente a su propia ley, es decir, a

la ley *de ser* electricidad positiva o electricidad negativa; y si nosotros llamamos a lo primero su concepto [es decir, el concepto o *Begriff* de electricidad], y a esto segundo su ser [*Seyn*], entonces resulta que el concepto de la electricidad es indiferente respecto del ser de la electricidad; con lo cual resulta que ello [el ser positiva o negativa] es sólo una propiedad que la electricidad *tiene* [que a la electricidad le acontece tener]; lo cual quiere decir que ello no le es *en sí* necesario. Esa indiferencia [la mencionada indiferencia] cobra una forma distinta cuando se dice que pertenece a la *definición* de electricidad ser electricidad positiva o electricidad negativa, o que esto constituye *simpliciter* su *concepto* [*Begriff*] y *esencia* [*Wesen*]. [Pero tal cosa no es admisible]. Pues ello no significaría sino decir que su *ser* [*Seyn*] [el ser de la electricidad] es su *existencia* [*Existenz*] [o en otra traducción: pero entonces su ser significaría su existencia], es decir, que el ser de la electricidad es la existencia de la electricidad [cosa no admisible] [una "prueba ontológica" de la necesaria existencia de la electricidad en la forma que ésta ofrece, en el sentido de que su existencia vendría implicada en su concepto o esencia]; ahora bien, [es claro que] en tal definición no está o no se contiene la necesidad de su existencia [es decir, la necesidad de la existencia de la electricidad]; sino que la electricidad, o bien existe porque *se la encuentra ahí*, porque ahí está, lo cual significa: que la electricidad no es necesaria en absoluto [no es necesaria *simpliciter*], o bien su existencia viene determinada por otras fuerzas, lo cual significa: [que] su necesidad es una necesidad externa. Pero con ello, es decir, con que la necesidad se haga residir en la determinidad del *ser-mediante-otro* [del ser-por-otro][24], con ello, digo, hemos venido a dar de vuelta otra vez [henos de vuelta] en la *pluralidad* de leyes determinadas, que acabábamos de abandonar para considerar *la ley* como ley; sólo con ésta puede compararse su *concepto* como concepto, o lo que es lo mismo: su necesidad, la cual necesidad, empero, en todas estas formas no ha resultado ser sino una palabra vacía.

[Otros modos de indiferencia entre el concepto de ley y la ley]

La indiferencia mutua entre la ley y la fuerza, o la indiferencia entre el concepto y el ser [el serse indiferentes la ley y la fuerza y el serse indiferentes el concepto y el ser][25], puede presentarse o darse aún de otro

modo distinto del que acabamos de indicar. En la ley del movimiento, por ejemplo, es necesario que el movimiento se *divida o escinda o parta* en espacio y tiempo o, por tanto, también en espacio recorrido [*Entfernung*, distancia] y velocidad. En cuanto el movimiento es sólo la relación de esos momentos, resulta que el movimiento es lo universal, si bien dividido aquí en sí mismo; ahora bien, esas partes, espacio y tiempo, o distancia [*Entfernung*] y velocidad, no expresan en ellas su originarse en algo uno; sino que son indiferentes la una a la otra y la otra a la una, pues el espacio nos lo podemos *representar*[26] sin tiempo, y el tiempo sin espacio, y la distancia o alejamiento [*Entfernung*] por lo menos podemos representárnosla como pudiendo ser sin velocidad, así como sus respectivas magnitudes son indiferentes la una respecto a la otra [o la una frente a la otra]; al no relacionarse *como lo positivo* y lo *negativo* resulta que no se relacionan entre sí por su esencia [por lo que son]. La necesidad de la *división* está, pues, también presente aquí; pero no la necesidad de *las partes* como tales de la una para la otra y de la otra para la una; con lo cual resulta que también esa primera necesidad no es sino una falsa necesidad, un espejismo de necesidad; pues resulta que [en esa división] el movimiento no está representado él mismo como *algo simple* o como entidad pura, sino que viene representado *ya* como dividido; espacio y tiempo son sus partes *autónomas* y, por tanto, *entidades* [*Wesen*] *en sí mismas*, o distancia [espacio recorrido o por recorrer, *Entfernung*] y velocidad son formas del ser del movimiento o del representarnos el movimiento, de las cuales la una puede ser sin la otra, y el movimiento, por tanto, sólo es la relación *superficial* de ambas, pero no la esencia de ellas. Representado como entidad simple, o como fuerza, el movimiento no es sino la *gravedad*, la cual, empero, [en cuanto noción] no contiene en sí estas diferencias.

[La ley y lo diferente de la ley; lo diferente de la ley y la diferencia del concepto; la diferencia y el entendimiento; la explicación]

En ambos casos, pues, la diferencia no es una *diferencia en sí misma*; pues la diferencia, o bien es lo universal, la fuerza, indiferente respecto a la división [de elementos o ingredientes o variables] que es en la ley [es decir, que se produce en la ley, como la división en electricidad positiva y negativa], o bien las diferencias [entendidas como] partes de la ley, lo son

la una respecto a la otra y la otra respecto a la una [como la relación entre velocidad y distancia en la ley de la atracción universal]. Pero el entendimiento sí tiene el concepto de *tal diferencia en sí* [que no es el tipo de diferencia que acabamos de señalar], y la tiene precisamente en que la ley es, por un lado, lo interior, lo *que es en-sí*, pero *en ese interior* [la ley] es a la vez lo *distinto y diverso* [lo *diferente*]; el que esta diferencia sea, por tanto, una diferencia *interior* queda patente [o se hace presente, o cobra existencia] en que la ley es *simple* fuerza, o es en cuanto *concepto* de esa diferencia, y por tanto es una *diferencia del concepto* [es la diferencia que representa el concepto]. Pero esta diferencia interna empieza recayendo [o recae] aún sólo *en el entendimiento*; y todavía no *está puesta en la cosa*. Es, por tanto, su *propia* necesidad interna [la propia necesidad interna del entendimiento] lo que el entendimiento expresa; una diferencia que él no hace expresa sino expresando a la vez que la diferencia no es *diferencia* alguna *de la cosa misma*. Esta necesidad que sólo está en la palabra [o que sólo está en las palabras] es, por tanto, la enumeración de los momentos que constituyen el círculo de tal necesidad; esos momentos quedan distinguidos, pero a la vez la necesidad de los momentos queda expresada como no siendo necesidad alguna de la cosa, y, por tanto, queda enseguida otra vez suprimida y superada; y este movimiento se llama *explicar* [*Erklärung*]. Y así tenemos que se expresa o enuncia una ley, y que de ésta se distingue su universal en sí [es decir, lo que en ella es lo universal en sí], o [lo que es] el fundamento o razón de ella, y se lo distingue como la *fuerza* [es decir, como consistiendo ese fundamento o razón en lo que llamamos la fuerza]; pero de esta diferencia se dice a continuación que no es diferencia alguna, sino más bien que ese fundamento o razón [*logos*] tiene exactamente las mismas características que la ley [que ese fundamento o razón no es otra cosa que lo que la ley es]. El evento singular que representa un relámpago, por ejemplo, es aprehendido como universal [en términos de elementos universales y como caso de un universal], y esto universal se enuncia como la *ley* de la electricidad: la explicación condensa o resume [pasa a resumir o condensar] entonces la *ley* en la *fuerza*, entendiendo esta fuerza como la esencia de la ley. Con lo que resultaría entonces que esta fuerza estaría *hecha de modo* que cuando se manifiesta o exterioriza da lugar a electricidades contrapuestas, que otra vez desaparecen la una en la otra, es decir, la fuerza *tiene* [tendría] precisamente las *mismas características que la ley* [tiene la

misma hechura que la ley]; con lo cual se está diciendo que ambas no se distinguen en absoluto. Las diferencias son la manifestación o exteriorización universal pura (o lo que es lo mismo: la ley) y la pura fuerza; pero ambas tienen el *misma* contenido, la *misma* hechura, o las mismas características; con lo cual tampoco se está haciendo, pues, otra cosa que retirar otra vez la diferencia [es decir, que borrar otra vez la diferencia] como diferencia de contenido, es decir, que retirar la diferencia como diferencia de la *cosa* misma.

[El trueque y la diferencia; el trueque y el entendimiento]

En este movimiento tautológico, tal como nos está resultando, el entendimiento persiste en [y se atiene a] la quieta unidad de su objeto, y el movimiento recae sólo en él mismo [es decir, recae en el entendimiento y no en el objeto]; el movimiento es un explicar que no sólo no explica nada [que no sólo lo que explica es nada], sino que queda totalmente claro que ese explicar, con tantas diligencias y preparativos que hace para intentar decir algo distinto de lo ya dicho [de lo ya dicho al introducir los ingredientes de la ley], más bien no dice nada, sino que se limita a repetir lo mismo. En la cosa misma no surge por este movimiento nada nuevo, sino que es sólo como movimiento del entendimiento como ese movimiento entra en consideración o puede entrar en consideración. Pero en él reconocemos ahora precisamente aquello que se echó en falta en la ley [o que echábamos en falta en la ley], a saber: el cambio absoluto mismo, o el trueque [*Wechsel*] absoluto mismo; porque este *movimiento*, cuando lo consideramos con más detalle, es inmediatamente lo contrario de sí mismo; pues ese movimiento *pone* [*o ponía*] *una diferencia* que no solamente no es [o no era] para nosotros *diferencia ninguna*, sino que es [o era] una diferencia que ese movimiento mismo suprime y supera como diferencia. Pero [resulta que] ello no es sino el mismo movimiento alternante, aquel mismo cambio o trueque o *Wechsel* [de allá para acá y de acá para allá, o del uno al otro y del otro al uno] que se presentaba como juego de las fuerzas; en el juego de las fuerzas se daba la diferencia [o una diferencia] entre lo solicitante y lo solicitado, entre la fuerza que se manifestaba o exteriorizaba y la fuerza en cuanto acumulada y represada en sí, o en cuanto hecha replegarse sobre sí; pero se trataba de

diferencias que en verdad no eran diferencia ninguna y que, por tanto, se suprimían y superaban también inmediatamente otra vez; por tanto, no solamente tenemos ahí delante [también ahora al igual que entonces] la pura unidad, de suerte que no habría *puesta diferencia alguna*, sino que ello no es sino este *MOVIMIENTO* que consiste *ciertamente en que se haga una diferencia*, pero en que, porque tal diferencia no es *diferencia* ninguna, quede *suprimida y superada de nuevo*.– Con lo cual, mediante el explicar, es decir, mediante la explicación, el cambio y trueque que antes, fuera del interior, quedaba sólo en el fenómeno [es decir, el juego de las fuerzas supuestamente distintas], penetra en lo suprasensible mismo [se convierte ahora en un cambio o trueque entre la explicación y lo que la ley explica, de acá para allá y de allá para acá]; nuestra conciencia, empero, es decir, la conciencia de que venimos hablando [es decir, nuestro héroe o protagonista, la conciencia, que ahora va a consumarse en la figura de entendimiento o *dianoia*], desde el interior como objeto [es decir, desde el interior al que el entendimiento no consideraba sino como un objeto que estuviese ahí, detrás del fenómeno] ha transitado a esta otra vertiente, es decir, al *entendimiento*, y tiene en él el cambio o *Wechsel* [y es en él donde tiene dicha alternancia o trueque].

[El trueque como ley del interior; dos formas distintas de ley, o dos distintas leyes, de las que la segunda es radicalización de la primera y base de un mundo del revés][27]

Pero este cambio o trueque o alternancia [o *Wechsel*] no es todavía un cambio de la cosa misma, sino que se presenta más bien como *puro cambio* precisamente porque el *contenido* de los momentos del cambio permanece el mismo. Pero en cuanto el *concepto* como concepto del entendimiento es lo mismo que el *interior* de las cosas [es lo mismo que el *logos* de las cosas], resulta que *este cambio se convierte* para él [para el entendimiento] *en ley del interior* [deviene para él ley del interior]. El entendimiento *hace*, por tanto, *la experiencia* de que esa ley es ley del fenómeno, de que se hacen diferencias que no son diferencia alguna; o lo que es igual: que lo *homónimo* se *expulsa* a sí mismo, se repele a sí mismo de sí mismo; e, igualmente, que las diferencias sólo son diferencias que en

verdad no lo son y que se suprimen y superan a sí mismas; o lo que es lo mismo: que lo *heterónimo* se *atrae a sí mismo*[28]. – Una *segunda ley*, por tanto, cuyo contenido se contrapone a lo que antes hemos llamado ley [se contrapone a aquella ley que antes hemos llamado ley, o que venimos llamando ley][29], que se contrapone, pues, a la diferencia que permanece constante e igual; pues esta nueva ley expresa más bien el *convertirse lo igual en desigual*, y el *convertirse lo desigual en igual*. A la ausencia de pensamiento [a la representación sin concepto] el concepto se le presenta entablando la pretensión, excesiva sin duda, de que tal ausencia de pensamiento, de que tal falta de concepto piense juntas o ponga juntas o se represente juntas ambas leyes, y se vuelva consciente de su contraposición; pues ley es también la segunda, o un ser [*Seyn*] interior igual a sí mismo, pero una igualdad consigo mismo que es más bien la igualdad consigo misma de la desigualdad, es decir, una constancia de la inconstancia.- En el juego de las fuerzas obtuvimos esta ley [esta segunda ley] como precisamente ese absoluto tránsito, y como puro cambio o trueque; lo *homónimo*, la fuerza, [decíamos] *se descompone* y se deshace en una contraposición que empieza apareciendo como una diferencia autónoma [una diferencia que se tuviese ella en pie], pero que se revela en realidad como *no siendo diferencia alguna* [recuérdese lo dicho más arriba sobre lo solicitante y lo solicitado en el juego de las fuerzas]; pues se trata de lo *homónimo* que se repele a sí mismo y se expele de sí mismo, y eso repelido y expelido se atrae precisamente por eso a sí mismo, pues se trata de *lo mismo*; y, por tanto, la diferencia hecha, al no ser diferencia ninguna, se suprime y supera de nuevo a sí misma. Esa diferencia se presenta, pues, aquí como diferencia *de la cosa misma* [*der Sache selbst*][30], o lo que es lo mismo: como diferencia absoluta, y esa diferencia de la *cosa* [*Sache*] no es, por tanto, otra cosa que lo homónimo que se ha repelido a sí mismo y expelido de sí mismo y que, por tanto, sólo pone una contraposición que no es ninguna contraposición.

[El mundo invertido]

Mediante este principio, aquello primero y suprasensible, es decir, el tranquilo o quieto reino de las leyes, que no era sino copia inmediata o reflejo inmediato del mundo percibido, se muda en lo contrario [es decir,

experimenta una inversión que lo convierte en lo contrario]; la ley era en principio *lo que permanece igual a sí mismo*, así como sus diferencias; pero ahora queda puesto y establecido que ambas cosas son más bien lo contrario de sí mismas; *lo igual a sí mismo* se repele más bien a sí mismo y se expele más bien de sí mismo, y lo desigual a sí mismo se pone más bien como siendo igual a sí mismo[31]. Resultando entonces que es sólo mediante tal determinación como la diferencia es la diferencia *interna* [es decir, resultando entonces que es sólo mediante tal determinación como la diferencia se convierte en la diferencia interna], o lo que es lo mismo: [resultando entonces que es sólo mediante tal determinación como la diferencia es] diferencia *en sí misma*, por cuanto lo igual es desigual a sí mismo, y lo desigual es igual a sí mismo.– *Este segundo mundo suprasensible* es de esta forma el mundo *al revés* [*o del revés*] [es decir, el mundo invertido, el mundo que resulta de expelerse el primero a sí mismo de sí mismo y ser así igual a lo expelido]; y, por cierto, en cuanto una parte está ya presente en el primer mundo suprasensible, este segundo mundo suprasensible es el *inverso* de ese primero, o es ese *primero* del revés; [en ese segundo mundo] lo interior, por tanto, se cumple como fenómeno. Pues el primer mundo suprasensible no era sino la *inmediata* elevación del mundo percibido al elemento universal [o al elemento de la universalidad]; y tenía, por tanto, su necesaria contraimagen o imagen simétrica en ese mundo percibido, el cual se reservaba aún *para sí el principio del cambio* y de la mutación; de la cual cosa carecía aquel primer reino de las leyes [aquel primer mundo suprasensible], pero [ese mundo de las leyes] la obtiene ahora como mundo del revés[32].

Conforme a la ley de este mundo del revés [o de este mundo invertido] lo *homónimo* del primero [del primer mundo suprasensible] resulta ser, por tanto, lo *desigual* de sí mismo, y lo *desigual* de él resulta justamente ser *desigual de sí mismo*, o lo que es lo mismo: se vuelve igual a sí mismo [pues lo desigual es igual a lo desigual]. Fijándonos en momentos determinados, ello acabará teniendo el aspecto de que aquello que en la ley del primero es dulce, en ese en-sí inverso o en ese en-sí del revés será ácido; y lo que en el primero es negro, en éste será blanco. Lo que conforme a la ley del primero es el polo norte en el imán, será en este otro En-sí suprasensible (en la Tierra, por tanto) el polo sur; y lo que allí es el polo sur será aquí el polo norte. E igualmente, lo que en la primera ley de la electricidad es el polo del hidrógeno, en su otro ser [*Wesen*] suprasensi-

ble resultará ser el polo del oxígeno; y a la inversa, lo que allí es el polo del oxígeno, se convierte aquí en el polo del hidrógeno. En una esfera distinta, el vengarse del enemigo es, conforme a la *ley inmediata*, la satisfacción suprema de la individualidad herida; pero *esta ley* de mostrarme a mí como el ser que soy frente a aquel que no me trata a mí como un ser que consiste en ser sí-mismo, que consiste en serse [*Selbstwesen*], y de suprimirlo yo más bien a él como ser, se *invierte* por el principio de ese mundo otro, y se *convierte en lo contrario*, es decir, el restablecimiento de mí como ser [*Wesen*] que consiste en ser sí-mismo, que consiste en serse (mediante la supresión de la entidad extraña, es decir, del otro), se invierte y se transforma en destrucción de mí mismo. Y si esta inversión, tal como queda a la vista en el *castigo* del delito, se convierte en ley o se ha convertido en ley, resulta que también de nuevo esa ley es sólo la ley de uno de los mundos, el cual tiene que *enfrentarse* [o se ve colocado frente a] un mundo suprasensible *invertido*, en el cual aquello que en ese primer mundo se desprecia, en este segundo honra, y lo que en ese primero se honra, aquí [en el segundo] cae en desprecio. Lo que conforme a la *ley del primero* es un castigo que cubre de vergüenza y anula y hace polvo a quien lo sufre, se transforma en su *mundo invertido* [es decir, en el mundo invertido del primero, es decir, en el mundo que es el primer mundo pero del revés], se convierte, digo, en un tratamiento de gracia que mantiene y levanta el ser de su destinatario y que le hace verdadero honor [poniéndolo a su genuina altura].

Visto superficialmente, este mundo invertido es lo contrario del primero [del no-invertido] en términos tales que ese mundo invertido tiene al primero [al no-invertido] fuera de sí, y repele o expele de sí a ese primero [al no-invertido] como una *realidad* invertida o como una realidad del revés; el *primero* [el no-invertido] es [entonces] el *fenómeno*, y el *otro* [el invertido] el *en-sí*; el primero [el no-invertido] es [entonces] ese mundo tal como es *para* [*un*] *otro* y el otro [el invertido], en cambio, tal como ese mundo es *para sí*[33]; de manera que, para emplear el ejemplo anterior, lo que tiene un sabor dulce, resulta que *en realidad* (o lo que es lo mismo: en lo que respecta al *interior* de las cosas o a lo interior de la cosa) es ácido, o lo que en el imán real del fenómeno es el polo norte, *en el interior o en el ser esencial* sería el polo sur; y lo que en la electricidad, en cuanto fenoménica, es decir, en cuanto apareciente, es decir, en el fenómeno de ella, se presenta como el polo del hidrógeno, en la no feno-

ménica sería el polo del oxígeno; o una acción que *en el fenómeno* es un crimen, es decir, lo que parece o aparece como siendo un delito o un crimen, *en su interior* podría ser propiamente bueno (una mala acción podría tener una buena intención); el castigo sólo *en el fenómeno* sería castigo, pero *en sí* o en otro mundo [o en el otro mundo, o en un mundo otro, en el revés del primero] no sería sino una buena acción, un acto de benevolencia del que se hace objeto al criminal[34]. Sólo que tales contraposiciones entre interior y exterior, entre el fenómeno y lo suprasensible, si se las entiende como dos clases distintas de realidades [o entendidas como dos clases distintas de realidades], no es algo que en nuestro caso pueda seguir ya estando ahí delante o existiendo ahí [como, por ejemplo, la electricidad positiva y negativa]. Las diferencias repelidas o expelidas [es decir, las diferencias que mutuamente se repelen o mutuamente se expelen] no se distribuyen o dividen o reparten de nuevo en dos sustancias tales que las sostuviesen o que les prestasen una subsistencia separada; mediante lo cual el entendimiento no haría sino recaer otra vez desde el interior [donde ahora está] hasta su anterior posición[35]. Pues una vertiente, lado o sustancia sería otra vez el mundo de la percepción, en la que la primera de las dos leyes desarrollaría lo que es su esencia, y frente a esa vertiente, lado, o sustancia, estaría un mundo interior, que sería *justamente un mundo sensible* como el primero, sólo que en la *representación*; [ese mundo interior] no podría mostrarse ni podría ser mostrado como mundo sensible, es decir, no podría ser visto, oído, gustado, y, sin embargo, no podría quedar representado sino como tal mundo sensible. Pero en realidad, si lo primero que se pone [es decir, si el primer mundo, o lo que empieza poniéndose como primer mundo] es un *perceptum* [es decir, algo *percibido*], y su *en-sí*, en cuanto lo inverso de ese *perceptum*, no es sino asimismo un sensiblemente *repraesentatum*, es decir, algo *representado sensiblemente*, entonces resultará que lo ácido que fuese el en-sí de la cosa dulce será una cosa tan real [una cosa tan cosa, *Ding*], como es una *cosa ácida*; lo negro que fuese lo en-sí de lo blanco [que fuese, por tanto, lo blanco en sí] no será sino lo Negro real; el Polo Norte que fuese el en-sí del Polo Sur, será el Polo Norte *presente de verdad en el mismo imán* [es decir, el Polo Norte real que el imán tiene]; el polo del hidrógeno que sea el en-sí del polo del oxígeno será el polo del hidrógeno *presente de verdad* [que ahí está de verdad, que es el real] en la misma pila voltaica [es decir, el polo del hidrógeno que la pila voltai-

ca tiene efectivamente]. El delito real tiene *su inversión* o su del-revés (y su *en-sí* en cuanto posibilidad) en la *intención* como tal, pero no en una buena intención; pues la verdad de la intención no es otra que el acto mismo. El delito, pues, en lo que se refiere a su contenido, tiene su reflexión en sí o su inversión o su del-revés en el castigo *real*; pues éste es la reconciliación de la ley con la realidad que en el delito se le contrapone. El castigo *real* tendría [o tiene], finalmente, su realidad invertida o su realidad del revés en él mismo, en cuanto él es una realización invertida de la ley, es un realizarse la ley, pero del revés, es decir, en términos tales que, por medio de la actividad en que la ley consiste como castigo o que la ley tiene como castigo, *se suprime y se supera a sí misma* [esa actividad], de modo que de ley activa vuelve a convertirse otra vez en ley *quieta* y vigente, quiescente [en ese su estar ejerciendo su validez], y el movimiento de la individualidad contra ella y de ella contra la individualidad queda extinguido y cancelado.

[El concepto absoluto de diferencia; la infinitud; el fenómeno absorbido en interior]

Así pues, [la moraleja de lo que acabamos de decir en el párrafo anterior es que] de la representación que nos hacemos de la inversión que constituye la entidad o esencia [*Wesen*] de una de las partes del mundo suprasensible [pues la ley que era lo igual, se nos ha convertido en lo desigual de sí mismo], hay que mantener bien alejada toda representación sensible de que las diferencias se solidificasen en un medio o elemento distinto en el que pudieran seguirse dando [sensiblemente], a fin de que quede expuesto y de que quede aprehendido y comprendido con toda pureza y claridad este concepto absoluto de la diferencia[36] [o el concepto absoluto de diferencia] en cuanto diferencia interna, es decir, en cuanto un repelerse a sí mismo de sí mismo y expelerse a sí mismo de sí mismo lo homónimo en cuanto homónimo, y el ser-igual de lo desigual en cuanto desigual. Hay que pensar el puro trueque o cambio o *Wechsel* de lo uno en lo otro y de lo otro en lo uno, o *la contraposición en* sí misma, es decir, *hay que pensar la contradicción*. Pues en la diferencia, cuando se trata de la diferencia interna o interior [que es de la que estamos hablando aquí], lo contrapuesto no es solamente *uno de dos*, es decir, no es una co-

sa de entre dos cosas; pues si así fuera, eso contrapuesto sería algo que *simplemente estaría ahí presente* y no algo contra-puesto; sino que lo contrapuesto es lo contrapuesto [*entgegengesetztes*] de un contrapuesto, o lo que es lo mismo: lo otro está inmediatamente presente en él mismo [en eso contrapuesto mismo]. Yo puedo muy bien poner lo contrario *aquí*, y *allí* lo otro de lo que eso *contrario* es lo contrario; es decir, *lo contrario*, por un lado, como un *en-sí y para-sí* [o como un en-sí y de-por-sí] sin lo otro. Pero precisamente por eso, porque lo que tengo aquí es *lo contrario en y para sí*, resulta que eso contrario no es sino lo contrario de sí mismo, o lo que es lo mismo: resulta que eso contrario tiene en realidad en él mismo inmediatamente a lo otro[37].– Y así el mundo suprasensible que es el mundo invertido, es decir, que es el mundo del revés, diríase que ha como caído a la vez sobre [o como atacado a la vez a, o que en todo caso se ha extendido a la vez sobre] el otro mundo, y se ha extendido también él sobre sí mismo; y así, él es para sí el mundo invertido, es decir, el invertido de sí mismo [el revés del revés y, por tanto, el derecho]; él es él mismo, y también su opuesto, en una unidad. Y sólo así es la diferencia como *interna*, o diferencia *en sí misma*, o es como *infinitud*[38].

Mediante la infinitud vemos la ley consumada, completa y redondeada en sí misma por vía de haberse vuelto necesidad [en traducción más literal: vemos la ley consumándose en sí misma en necesidad], y todos los momentos del fenómeno tomados y absorbidos en lo que hemos venido llamando el interior. Que lo simple de la ley es la infinitud, significa lo siguiente conforme a lo que acabamos de decir: a) Lo simple es un *igual-a-sí-mismo* [algo igual a sí mismo] que, sin embargo, es en sí la *diferencia*; o lo que es lo mismo: es un homónimo que [por tanto] se rechaza a sí mismo o que se expele de sí mismo o que se disocia. Eso que llamamos la *simple fuerza* o la fuerza simple se *duplica* y, mediante su infinitud [es decir, mediante la infinitud implicada por esa su esencia duplicativa], es decir, mediante esa infinitud de la fuerza, es la ley. b) Lo disociado que constituye las partes representadas en la *ley* se presenta como algo que se sostuviese a sí mismo ahí o que reposase sobre sí mismo; y la fuerza, representada sin el concepto de la diferencia interna, es el espacio y el tiempo, o es la distancia recorrida [*Entfernung*] y la velocidad [el cambio de ésta], que se presentan como momentos de la gravedad, y que se presentan como siendo indiferentes y no necesarios el uno para

el otro, al igual que indiferentes y no necesarios para la gravedad misma, al igual que esta simple gravedad [es indiferente] respecto a ellos, o la simple electricidad es [indiferente] respecto a lo positivo y lo negativo. c) Pero mediante el concepto de diferencia interna es esto desigual e indiferente (es decir, el espacio y el tiempo, etc.) una *diferencia* que no es *diferencia* ninguna, o sólo una diferencia de lo *homónimo*, y su esencia es la unidad; en cuanto positivo y negativo, se mudan y esfuman y subliman [*begeisten*] el uno en el otro, y su ser es más bien éste, a saber: el ponerse como no-ser, y el suprimirse y superarse en la unidad; se dan ambos en esa diferencia, son *en-sí*, pero son *en-sí en cuanto opuestos o contrapuestos*, es decir, son lo contrapuesto u opuesto de sí mismos, es decir, tienen lo otro de ellos en ellos, y sólo son, por tanto, como una unidad.

[La diferencia que es toda diferencia y que no es diferencia alguna; el ser de la vida; Dios y el mundo]

A esta infinitud simple [o esta simple infinitud], o concepto absoluto, hay que llamarla la esencia simple o la simple esencia de la vida [el ser simple o simple ser de la vida, o que es la vida], el alma del mundo, la sangre universal que, presente en todas partes, no se ve enturbiada ni empañada por ninguna diferencia ni tampoco interrumpida por ninguna diferencia, sino que es ella misma todas las diferencias, así como el quedar suprimidas y superadas esas diferencias, es decir, una vida que es ella misma pulso y pulsación, pero sin moverse, que es en sí temblor pero sin perturbación ni alboroto. Esa infinitud simple o simple infinitud es *igual a sí misma*, pues las diferencias son tautológicas, son diferencias que no son diferencia ninguna. Esa esencia [*Wesen*] igual a sí misma se refiere, por tanto, sólo a sí misma, se relaciona sólo *consigo misma*; *se refiere*, digo, *sólo a sí misma*, a sí misma, repito y, así, eso a que se refiere es otro al que tal referirse va o se endereza, o sobre el que tal referirse versa y, entonces, el referirse a sí misma es más bien la disociación o *escisión* [*Entzweiung*], o lo que es lo mismo: precisamente aquella igualdad consigo misma es la interna diferencia. Por tanto, estos Disociados o estos Escindidos [es decir, los elementos resultantes de la disociación o escisión de la que acabamos de hablar, que no es sino la igualdad que en sí mis-

ma es interna diferencia], estos Disociados o estos Escindidos son *en y para sí*, cada uno un contrario, un contrario [naturalmente] *de otro* y, por tanto, en cada uno de ellos (juntamente con cada uno) viene también expresado ya el otro [lo mismo que al decir "contrario", queda ya expresado y dicho "contrario *de otro*", de aquel de quien el contrario es contrario]; o lo que es lo mismo: cada uno no es el contrario del otro, sino solamente el puro contrario, el contrario puro y, por tanto, cada uno es también en sí (es decir, es también en él mismo) el contrario de sí; o también: cada uno no es en general [no es en principio] contrario ninguno, o no es en principio un contrario, sino puramente para sí, pura entidad o puro ser o pura esencia [*Wesen*] igual a sí misma que no tiene ninguna diferencia en sí, de modo que ni siquiera necesitamos preguntarnos (ni mucho menos ver en esa pregunta algo así como un tormento para la filosofía, ni muchísimo menos considerar a la filosofía incapaz de responder a la pregunta) ni siquiera necesitamos preguntarnos, digo, *cómo* a partir de ese ser puro [cómo a partir de esa esencia pura], cómo *a partir* de ella, digo, podría producirse algo así como la diferencia o el ser-otro [es decir, cómo pudo ser que Dios crease el mundo][39]; pues la disociación ha sucedido ya [o ha sucedido siempre ya, o ha sucedido ya siempre], es decir, la diferencia ha quedado excluida de *lo igual a sí mismo* y ha quedado puesta a su lado; y así, lo que habría de ser igual a sí mismo resulta que no es ya sino uno de esos dos [elementos] disociados, bien lejos, pues, de ser el ser absoluto [es decir, bien lejos, pues, de ser esencia o entidad o ser absoluto[40]. Que *lo igual a sí mismo se disocia*, se divide en dos, significa, por tanto, igualmente [o significa, por tanto, a la vez] que se suprime y se supera a sí mismo como ya disociado, como ya dividido en dos, que se suprime y se supera a sí mismo en cuanto ser-otro[41]. La *unidad*, de la que suele decirse que la diferencia [*Unterschied*] no podría provenir de ella, no es, efectivamente ella misma sino un momento de la disociación [*Entzweyung*]; ella no es sino la abstracción de la simplicidad, que queda [por tanto] enfrente de la diferencia [oponiéndose a ella][42]; pero en cuanto ella es la abstracción, en cuanto es sólo uno de los opuestos, con ello queda ya dicho que ella no es sino el disociar mismo o el disociarse mismo[43]; pues si la unidad es un *negativum*, es decir, algo negativo, algo *contrapuesto* [a lo otro que el Uno excluye], con ello no hace sino quedar puesta precisamente como aquello que encierra en sí ya la contraposición. Por tanto, las diferencias entre

disociación y convertirse algo en igual-a-sí-mismo no son precisamente sino *este movimiento del suprimirse y superarse a sí mismas* esas diferencias; pues en cuanto lo igual a sí mismo que habría de empezar disociándose y convirtiéndose en su contrario es una abstracción o [por tanto] es *ya él mismo* lo disociado, resulta que su disociar o su disociarse no es (pues) otra cosa que un suprimirse y superarse aquello que él es y, por tanto, el suprimir y superar precisamente ese su ser-disociado o ese su estar disociado y dividido en dos. El *convertirse-en-igual-a-sí-mismo* es, por tanto, un disociar o un disociarse; y lo que se convierte en *igual a sí mismo*, precisamente por ello, ha de hacer frente a la disociación o división en dos [o no tiene más remedio que hacer frente, *gegenübertreten*, a tal disociación]; lo cual significa: pasa a ponerse a sí mismo de su propio lado [se pone él al lado de sí], es decir: *se convierte* más bien en algo *disociado* y en algo dividido en dos.

[Diferencia e infinitud; el alma de lo dicho hasta aquí; breve resumen de lo dicho en el presente capítulo; el interior y la autoconciencia; la autoconciencia como verdad de las figuras anteriores; de cómo está ya presente para nosotros la verdad en la que la autoconciencia consiste]

La infinitud, o lo que es lo mismo: esta absoluta inquiesciencia del puro moverse-a-sí-mismo [o del puro moverse a sí misma la diferencia, o del puro automovimiento de la diferencia], y ello en términos tales que lo que viene determinado de alguna manera (por ejemplo, lo que viene determinado como ser [*Seyn*]) resulta que es más bien lo contrario de esta determinidad, ha sido, ciertamente, ya el alma de todo lo que hemos dicho y visto hasta aquí[44], pero ha sido en lo que hemos llamado *interior* cuando esa infinitud se presenta libre ella misma [o se presenta libremente en escena ella misma, o hace ella misma su libre aparición]. Lo que hemos llamado el fenómeno o el juego de las fuerzas representan ya esta infinitud, pero es sólo en cuanto *explicar* [es decir, es en cuanto *explicación*, en cuanto *Erklären*, en cuanto *logos*] como ella surge ya libre [es decir, es como explicación como hemos visto a la infinitud presentarse ahí libremente, hacer libre aparición][45]; y en cuanto ella [la infinitud], finalmente, es objeto para la conciencia precisamente como [siendo la conciencia] aquello que esa infinitud es, resulta que la conciencia es

autoconciencia [pues no se tiene por objeto sino a ella]. Por tanto, el *explicar* del entendimiento [es decir, la explicación del entendimiento, esto es, el *logos* de la *δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου*, del tener algo por verdadero teniendo para ello una explicación, de la opinión verdadera que sabe dar razón de sí misma, a que más arriba nos hemos referido], ese explicar[46] del entendimiento, digo, no es por de pronto sino sólo la descripción de aquello que la propia autoconciencia es. El entendimiento suprime y supera las diferencias presentes en la ley, ya convertidas en puras, pero todavía indiferentes, y las pone en una unidad, en la unidad que representa la fuerza. Pero este devenir-igual de las diferencias [este convertirse en iguales las diferencias, es decir, ese convertirse las diferencias en iguales, es decir, ese convertirse las diferencias en algo igual] es de forma asimismo inmediata un disociar [es decir, un dividirse en dos, un diferenciar o diferir], pues el entendimiento sólo suprime y supera las diferencias y sólo pone el uno [o lo uno] que representa la fuerza introduciendo una nueva diferencia, la diferencia entre la ley y la fuerza, la cual, empero, a la vez, no es diferencia ninguna; y, precisamente, en razón de ello, en razón de que esa diferencia no es asimismo diferencia alguna, es el propio entendimiento el que en ello prosigue superando y suprimiendo otra vez esa diferencia por vía de hacer que la fuerza no tenga otras características ni tenga otra hechura que las que tiene la ley.– Pero este movimiento o necesidad es todavía, por tanto, necesidad y movimiento del entendimiento, o lo que es lo mismo: el movimiento *como tal no es todavía objeto* del entendimiento, sino que en él lo que el entendimiento tiene por objetos son la electricidad positiva y la negativa, o la distancia, la velocidad y la fuerza de atracción, y otras mil cosas que constituyen el contenido de los momentos del movimiento. En la explicación hay tanta autosatisfacción [la conciencia, cuando consigue explicar algo, se siente tan ancha], precisamente porque la conciencia, en ella, es decir, en esa explicación [o en ese explicar], en inmediata conversación consigo misma[47], la conciencia, digo, en esa inmediata conversación consigo [*Selbstgespräch*], por así decirlo, no hace sino gozar de sí misma y disfrutar de sí misma, y por más que en ello parezca llevar adelante otra cosa, no hace en realidad sino sólo dar vueltas en torno a sí misma y haberse acerca de sí.

En la ley opuesta o contrapuesta[48], en cuanto inversión de la primera ley [o en cuanto la primera puesta del revés], o en la diferencia interior, la

infinitud se convierte [ya], ciertamente, ella misma en *objeto* del entendimiento, pero el entendimiento la yerra otra vez como tal, en cuanto la diferencia en sí (es decir, el repelerse a sí mismo lo homónimo, y los desiguales que se atraen a sí el uno al otro), la diferencia en sí, digo, el entendimiento la distribuye o reparte otra vez en dos mundos, o en dos elementos sustanciales [en dos elementos entendidos como sustancias]; el *movimiento*, tal como éste es en la experiencia, le es aquí al entendimiento un acontecer, es decir, algo que sucede y que pasa [una historia que el entendimiento cuenta], y lo homónimo y lo desigual le son al entendimiento *predicados* [no son para el entendimiento sino predicados], cuya esencia o entidad [*Wesen*] consiste en [venir sostenidos por] un substrato que también estaría ahí. Y aquello mismo que a él, es decir, al entendimiento, le es objeto en vestimenta sensible [es decir, le es el objeto en envoltura de sensibilidad, él lo ve como objeto sensible], eso mismo es también objeto para nosotros pero en su forma o figura esencial, es decir, en cuanto concepto puro. De modo que tal comprender la diferencia como esa diferencia es *en verdad*, o lo que es lo mismo: tal comprensión y tal hacerse cargo de la *infinitud* como tal, tal comprensión, digo, es *para nosotros* [no para el entendimiento], o lo que es lo mismo: es *en sí*. La exposición de su concepto [del concepto de infinitud] pertenece a la ciencia; ahora bien, la conciencia, tal como ella tiene *inmediatamente* ese concepto, no puede sino aparecer de nuevo como una forma propia [de la conciencia], o como otra nueva figura de la conciencia, la cual forma o figura [de la conciencia] no reconoce en lo precedente su esencia, sino que tiene eso precedente por algo completamente distinto de ella, y así lo mira.– Y en cuanto a ella este concepto de la infinitud [o concepto de infinitud] le es objeto [pues eso significa tenerlo la conciencia de forma inmediata], la conciencia resulta ser por eso mismo una conciencia de la diferencia, pero de la diferencia en cuanto asimismo *inmediatamente* suprimida y superada; ella es *para sí misma*, por tanto ella es un *distinguir lo no distinto*, o es un diferenciar aquello donde no hay diferencia, o lo que es lo mismo: la conciencia es *autoconciencia*. Yo me *distingo de mí mismo*, y en ello *me resulta inmediato que esto distinto no es distinto*, o que esto distinto no está distinguido [es decir, que en esto diferenciado no hay tal diferencia]. Yo, lo homónimo, me repelo y me expelo de mí mismo a mí mismo; pero esto distinto, es decir, esto puesto como desigual, resulta que, inmediatamente, en cuanto se distingue o en

cuanto distinto, no es ninguna diferencia para mí. La conciencia de lo otro [la conciencia de un otro, o de algo otro], de un objeto en general, es, ciertamente, ella misma, de manera necesaria *autoconciencia*, ser-reflectido en sí, conciencia de sí mismo precisamente en su ser-otro. La *necesaria marcha* o avance de las figuras de la conciencia, que hemos considerado hasta aquí [de la conciencia a la autoconciencia], para las cuales aquello que ellas tenían por verdad era una cosa ahí [*ein Ding*], es decir, era algo distinto a ellas mismas, expresa precisamente esto, a saber: que no sólo la conciencia de las cosas no es posible sino para una autoconciencia, sino que precisamente ésta y solamente ésta es la verdad de esas figuras [de la *aisthesis*, la *doxa*, la *dianoia*, es decir, de la certeza sensible, la percepción, y el entendimiento]. Pero sólo para nosotros está ahí presente por el momento esta verdad, no para la conciencia. La autoconciencia no ha hecho más que empezar a devenir para sí, es decir, no ha hecho más que empezar a convertirse en ella, pero ello todavía no como *unidad* con la conciencia [es decir, todavía no coinciden objeto de la conciencia y conciencia].

Vemos que en el interior del fenómeno el entendimiento no es en verdad otra cosa que el fenómeno mismo, pero no tal como ese fenómeno es en cuanto juego de las fuerzas, sino ese juego [tal como ese juego es] en sus momentos absolutamente universales y en el movimiento de ellos, y que en realidad el entendimiento sólo hace en todo ello experiencia de *sí mismo*. [Ésta es la moraleja del presente cap. III.] Elevada por encima de la percepción [cap. II], la conciencia [es lo que ha sucedido en el presente cap. III] se presenta a sí misma en conexión con lo suprasensible y asociada y anudada con ello, aunada con ello, y ello a través del medio o elemento mediador que representa el fenómeno, siendo a través de él como la conciencia mira en ese trasfondo. Ambos extremos, el uno el que representa el puro interior, y el otro el que representa el interior mirando en ese puro interior [la conciencia convertida en Interior y sabiéndose ese interior], han venido ahora a juntarse, es decir, han llegado a coincidir, y [entonces] lo mismo que ellos [desaparecen o] han desaparecido en cuanto extremos, así también [desaparece o] ha desaparecido el medio o elemento mediador como algo distinto de ellos. De delante del interior ha desaparecido, pues, esa cortina o telón, y queda a la vista el mirar del interior en el interior [es decir, cómo el interior mira en el interior]; el mirar de lo homónimo *indistinto o no-distinto*, [pero] que se repele a sí

mismo y se expele a sí mismo de sí mismo, que se pone como interior *distinto*, pero *para el cual* es asimismo inmediata la *no distinción* de ambos o el ser indistintos ambos, esto es la *autoconciencia*. Con lo cual se muestra que tras la mencionada cortina o telón, que estaría tapando ese interior, nada puede verse si no pasamos detrás de él, si no pasamos detrás de él también *nosotros*, digo, a fin tanto de poder ver como de que detrás haya algo que se pueda ver. Pero resulta a la vez que sin tomar toda clase de precauciones no se puede pasar por detrás de ese telón; pues este saber, es decir, el saber qué sea la verdad de esa noción de fenómeno y de interior del fenómeno [la verdad de la representación que nos hemos estado haciendo de qué sea el fenómeno y su interior], sólo es a su vez resultado de un muy circunstanciado movimiento [como estamos viendo y vamos a ver], por medio del cual desaparecen las formas de la conciencia que representan el suponer, o estar pensando en, o querer decir [*Meynen*], el percibir [*Wahrnehmen*] y el entendimiento [*Verstand*]; y resultará asimismo que el conocimiento de aquello que *la conciencia sabe sabiéndose a sí misma*, o en cuanto se sabe a sí misma, necesita todavía de ulteriores y prolijos pormenores, cuya exposición y despliegue siguen a continuación.

[B. Autoconciencia]

[CAPÍTULO] IV
LA VERDAD DE LA CERTEZA DE SÍ MISMO

En los modos de certeza [o en las formas de certeza] que hemos considerado hasta aquí, lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma [caps. I, II y III]. Pero el concepto de lo verdadero así entendido [el concepto que la conciencia se hace de esto verdadero como algo distinto de ella misma] desaparece en la experiencia que la conciencia hace de eso verdadero [es a lo que hemos llegado al final del cap. III][1]; el objeto, tal como el objeto era inmediatamente *en sí mismo*, esto es: lo que estaba ahí para la certeza sensible [es decir, el objeto de la certeza sensible, lo que la certeza sensible consideraba tener inmediatamente ahí delante, cap. I], o la cosa concreta de la percepción [cap. II], o la fuerza del entendimiento [cap. III], el objeto [en estas tres formas], digo, tal como ese objeto era inmediatamente en-sí [y, por tanto, algo distinto de la conciencia], acababa revelándose más bien como no siendo en verdad o de verdad, sino que ese *en-sí* resulta ser la forma o modo como ese objeto era sólo para otro; y así, el concepto de ese objeto se suprime y supera en el objeto real [objeto real que es el nuevo objeto que así deviene], o lo que es lo mismo: aquella primera representación inmediata se suprime y supera en la experiencia [ulterior], y la certeza acababa perdiéndose en la verdad [al chocar con ésta y patentizarse ésta]. Pero ahora nos ha surgido algo que no se había dado en todo aquello de lo que anteriormente habíamos venido hablando, y ello es lo siguiente: una certeza que es igual a su verdad [es decir, a la verdad de esa certeza], pues esa certeza se ha convertido en objeto para sí misma, y la conciencia se es a sí misma lo verdadero [la conciencia se es a sí misma su objeto]. Ciertamente, en ello hay también un ser-otro; pues la conciencia distingue, es decir, introduce una distinción, pero es un ser-otro que para la conciencia no es

a la vez nada distinto. Si llamamos *concepto* al movimiento del saber, y llamamos *objeto* al saber como unidad quiescente o quieta, o como yo, entonces vemos que no sólo para nosotros sino que también para el saber mismo el objeto se corresponde aquí con el concepto. – O visto por el otro lado, si llamamos *concepto* a lo que el objeto es *en sí*, y *objeto* a aquello que ese objeto es como *objeto*, es decir, a aquello que ese objeto es *para otro*, entonces resulta que aquí el ser-en-sí y el ser-para-otro son lo mismo, son la misma cosa[2]; pues el *en-sí* es la conciencia, y ella es asimismo aquello *para lo que* es un otro o hay un otro, para lo que es o hay el *en-sí* [es decir, ella es asimismo aquello para quien hay un otro, esto es, para quien el en-sí está o es]; y es para la conciencia para quien el en-sí del objeto y el ser el objeto para un otro [o el ser del objeto para un otro o el ser-para-otro del objeto] es lo mismo; *yo* es el contenido de la relación y el relacionar mismo; *yo* es él mismo respecto a un otro [yo no es sino respecto a un otro o respecto a otro], pero agarra a la vez a ese otro [contagia a la vez a ese otro, invade a la vez a ese otro, se extiende (*greift über*) a la vez sobre ese otro], que para él, es decir, para el yo, no es sino él mismo.

[La supresión del quedar algo autónomamente ahí, momentos de la autoconciencia][3]

De modo, pues, que con la autoconciencia hemos entrado en el reino nativo o autóctono de la verdad. Y hay que ver cómo empieza presentándose [cómo debuta] la forma o figura de la autoconciencia [es decir, la forma del saber que vamos a entrar a examinar, que es la autoconciencia]. Cuando consideramos esta nueva forma del saber, es decir, el saber de sí mismo, cuando la consideramos, digo, en comparación con la precedente [en comparación con el saber precedente], es decir, en comparación con el saber de otro o de lo otro [o de algo distinto], resulta que ese saber de lo otro [de algo distinto] ha desaparecido; pero sus momentos [los momentos del saber de algo distinto] se han conservado a la vez; y la pérdida consiste en que ahora los tenemos delante tal como son en sí. El *ser* del *Meynen* [es decir, el ser sobre el que versaba el *Meynen*, esto es, el ser sobre el que versaba el suponer, o el estar-pensando-en, o el querer decir, la *aisthesis*], es decir, la *individualidad* [*Einzelnheit*, lo indivi-

dual, el *esto*, lo singular], y la *universalidad* de la percepción [*Wahrnehmung*], que se contraponía a la individualidad [a la singularidad o *Einzelnheit*, sobre la que versaba la certeza sensible], así como el *vacío Interior* del entendimiento [o *Verstand*], ya no están como seres [*Wesen*] o entidades ahí, sino sólo como momentos de la autoconciencia, es decir, como abstracciones y diferencias que *para* la conciencia misma son a la vez nulas, o no son diferencia alguna, sino seres [*Wesen*] puramente desaparecientes. Por tanto, lo que parece haberse perdido es sólo el momento principal mismo, a saber: ese *simple ser* o estar algo *autónomamente ahí* para la conciencia [que es lo que caracterizaba el objeto como distinto de ella]. *Pese a lo cual*, la autoconciencia no es efectivamente sino la reflexión a partir del ser del mundo sensible y percibido, y esencialmente un retorno a partir del *ser-otro*, o a partir de lo que es otro. La autoconciencia, en cuanto autoconciencia, es movimiento; pero como no hace *sino distinguirse a sí misma en cuanto sí misma* de sí misma, resulta que esa diferencia le queda *inmediatamente suprimida y superada* en cuanto ser-otro; la diferencia no es, y la autoconciencia es solamente la tautología de "yo soy yo", que se diría quieta y sin movimiento; ahora bien, si para la autoconciencia la diferencia no tuviese también la figura o forma del ser [la figura o forma de algo que está-ahí] [*primer momento*] no es o no sería autoconciencia; por tanto, para la autoconciencia está ahí el ser-otro *en cuanto ser*, o en cuanto *momento distinto* [de ella]; pero la autoconciencia es también para la autoconciencia la unidad de sí misma con esa diferencia [*segundo momento*], y ello en tanto que *segundo momento distinto* o diferente. Con el primer momento tenemos la autoconciencia en cuanto *conciencia*; y para esa autoconciencia en cuanto conciencia se mantiene todo el despliegue y extensión y registros del mundo sensible; pero a la vez [ello se mantiene] sólo en cuanto referido al segundo momento, es decir, a la unidad de la autoconciencia consigo misma; y ese mundo sensible [tal como nos ha resultado del momento de la conciencia] es, por tanto, para ella un darse ese mundo ahí [un estar ese mundo ahí], pero que sólo es *fenómeno*, o una diferencia que *en sí* no tiene ser ninguno. Ahora bien, esta contraposición entre su fenómeno y su verdad [es decir, entre el fenómeno de la autoconciencia y la verdad de la autoconciencia] sólo tiene por esencia la verdad, a saber: la unidad de la autoconciencia consigo misma; esa unidad tiene que ser lo esencial [es decir, tiene que convertírsele en esencia, en lo esencial, en aquello que

ella es]; lo cual quiere decir: la autoconciencia es *deseo* [*Begierde, cupiditas*][4]. La conciencia tiene, pues, a partir de ahora, en cuanto autoconciencia, un doble objeto, el primero y lo inmediato es el objeto de la certeza sensible y de la percepción, pero ese objeto viene sellado *para ella* con el *sello o carácter de lo negativo*, y un segundo objeto, a saber: *a ella misma*: el cual objeto es su verdadero *ser o entidad* [*Wesen*] [de la autoconciencia] que, por de pronto, sólo empieza estando ahí en contraposición con el primero[5]. La autoconciencia se presenta o se expone o se exhibe, pues, en ello como el movimiento en que tal contraposición queda suprimida y superada [en ello consiste el deseo], y en el que a la autoconciencia le resulta la igualdad de sí misma consigo misma.

[Mirando ahora las cosas por el lado del objeto:][6] Pero por su parte, el objeto que para la autoconciencia es lo negativo, *para nosotros* o en sí ha retornado a sí al igual que por otro lado lo ha hecho la conciencia [cap. III]. Y mediante esta reflexión en sí, el objeto se ha convertido en *vida* [recuérdese el final del cap. III]. Por eso, lo que la autoconciencia distingue de sí misma en cuanto algo que está ahí distinto de ella, tiene también en él (en cuanto queda puesto *como siendo o estando ahí*, o en ese su quedar puesto como estando o siendo ahí) no simplemente la manera [de ser] de la certeza sensible y de la percepción, sino que es ser reflectido en sí, y, por tanto, el objeto del deseo inmediato es algo *vivo*, un *viviente*. Pues el *en-sí* o el resultado *universal* de la relación del entendimiento con el interior de las cosas [o el resultado universal del haberse el entendimiento acerca del interior de las cosas, recuérdese de nuevo el final del cap. III] es el distinguir de lo que no puede distinguirse, o lo que es lo mismo: la unidad de lo distinto. Pero esta unidad es asimismo, como hemos visto, su repelerse [esa unidad] a sí misma de sí misma, o su expelerse a sí misma de sí misma, y este concepto es el que *se disocia* ahora en la contraposición entre autoconciencia y vida; la autoconciencia es la unidad *para la que* es la infinita unidad de las diferencias; y ésta, es decir, la vida, *es* sólo esa misma unidad, pero de manera que esa unidad no es a la vez unidad *para sí misma* [unidad que está ella para sí misma ahí]. Por tanto, tan autónomo como la conciencia lo es también *en sí* su objeto. La autoconciencia, que es *simpliciter para sí misma*, y que sella inmediatamente su objeto con el carácter de lo negativo [es decir, que lo que inmediatamente empieza haciendo va a ser poner a su objeto el sello de lo negativo, de lo diferente de ella y, por eso, nulo], o lo que

es lo mismo: la autoconciencia, que por de pronto es *deseo*, tendrá, pues, más bien que empezar haciendo experiencia de la autonomía de ese objeto.

[La vida]

La determinación [definición] de la vida, tal como esa determinación [o definición] se sigue o se desprende o se obtiene del concepto o del resultado universal con el que hemos entrado en esta esfera [en la figura de la autoconciencia], es suficiente para caracterizarla [es decir, basta por el momento con lo dicho al final del cap. III], sin que a partir de ello hayamos de desarrollar con más detalle su naturaleza; [conforme a lo dicho en el cap. III] el círculo de esa naturaleza comprende en sí los momentos siguientes: la *esencia* [es decir, aquello en que consiste el ser o la esencia de la vida] es la infinitud en cuanto un quedar *suprimidas y superadas* todas las diferencias, es decir, es ese puro movimiento con que gira el eje [sobre sí]mismo, esto es: el estar en sí quieto ese movimiento o infinitud en cuanto infinitud absolutamente inquiescente; es la *autonomía* misma, es decir, es el reposar por entero en sí ese movimiento, en la cual autonomía o en el cual reposar se han disuelto las diferencias de ese movimiento; es la esencia simple del tiempo que en esta igualdad consigo misma cobra la figura pura, simple y sólida y dura del espacio[7]. Pero las *diferencias*, en este *medio universal simple*, están asimismo como *diferencias*; pues este fluido universal sólo tiene su naturaleza negativa [es decir, sólo tiene la naturaleza negativa que le caracteriza] en cuanto él es un *suprimir y superar esas diferencias*; y no puede suprimir y superar las cosas distinguidas si éstas no tienen una *consistencia*, es decir, si éstas no tienen un darse ellas ahí o un estar ellas ahí [como distintas]. Y precisamente este fluido, en cuanto autonomía igual a sí misma, en cuanto un reposar sobre sí igual a sí mismo, es él mismo la consistencia o el estar-ahí o el darse, o la sustancia de esas cosas distintas, en el cual están ellas en cuanto miembros distintos y como partes que *son para sí*. El *ser* [en lo que concierne a estos miembros y partes] ya no tiene el significado de la *abstracción del ser* [que tenía en el saber sensible, cap. I], ni tampoco su pura esencialidad [la de esos miembros y partes] tiene el significado de la *abstracción* de la *universalidad* [como en la percepción, cap. II];

sino que el ser de los miembros y partes es, precisamente, esa líquida sustancia simple del puro movimiento en sí mismo [el resultado de las consideraciones sobre el entendimiento, cap. III]. Y la *diferencia* de estos miembros *los unos contra los otros y los otros contra los unos* [o de los unos respecto a los otros y de los otros respecto a los unos], en cuanto tal diferencia, no consiste en otra *determinidad* que en la determinidad de momentos de la infinitud o del puro movimiento mismo [conforme a lo expuesto al final del cap. III].

*[*Gestalt *y proceso]*

Los miembros, en esta su autonomía, son *para sí* [son de por sí]; pero este *ser-para-sí* es más bien y de forma *inmediata* la reflexión de esos miembros en la unidad, al igual que esa unidad es disociación en tales formas o figuras autónomas [es decir, en esos miembros]. La unidad es una unidad disociada precisamente porque es una unidad absolutamente negativa o infinita; y dado que ella es el tener *consistencia* las partes [y el darse éstas y sostenerse éstas], resulta también que la diferencia sólo tiene autonomía y consistencia *en ella* [en esa unidad disociada]. Y esta consistencia y autonomía de la forma o figura [*Gestalt*] aparece como algo *determinado*, como algo *para otro*, pues hemos dicho que esa autonomía consiste en algo disociado, en disociación; y el *suprimir* y *superar* la disociación sucede, por tanto, mediante [un] otro. Pero sucede asimismo en esa propia autonomía o consistencia; pues precisamente, ese fluido [la vida] es la sustancia de las figuras que se presentan como autónomas, de las figuras en esa su autonomía; y esa sustancia es infinita; y la figura, por tanto, en esa su propia consistencia es ella misma disociación [o es ella misma la disociación], o lo que es lo mismo: es el quedar suprimido y superado su propio ser-para-sí.

Y distinguiendo con más detalle los momentos contenidos en ello, vemos que lo que tenemos como *primer* momento es la *consistencia* [el darse] de figuras *autónomas*, o la consistencia de las figuras en esa su autonomía [es decir, el darse o el quedar ahí las figuras autónomas]; o lo que es lo mismo: lo que tenemos como primer momento es la represión o anulación de aquello que el distinguir es en sí, es decir, lo que tenemos primero es la supresión del no-ser-en-sí y del no tener consistencia alguna

[los momentos diferenciados]. Y el *segundo* momento es el *quedar sometida* aquella consistencia [aquel darse o quedar ahí los momentos distintos] a la infinitud de la diferencia. En el primer momento he ahí la figura existente reposando sobre sí misma; en cuanto *siendo para sí*; o lo que es lo mismo: en cuanto en esa su determinidad la figura es sustancia infinita, esa figura se presenta como vuelta en contra de la sustancia *universal*, negando la fluidez y su continuidad con ella, y afirmándose como algo no disoluble en ese universal, sino más bien como algo que por segregación se mantiene contra esa su naturaleza inorgánica [contra eso de donde viene], y mediante consunción de ella. La vida en este medio líquido universal, la vida que no sería entonces sino un *tranquilo* despliegue de formas y figuras, se convierte precisamente mediante ello en movimiento de esas figuras, o se convierte en la vida entendida como *proceso*. Y ese fluido universal simple es el *en-sí*, y la diferencia de figuras y formas lo *otro*; pues *para la diferencia* que es en y para sí y que, por tanto, es el movimiento infinito por el que aquel quieto medio se ve consumido, para esa diferencia, digo, ese fluido es la vida en tanto que un *viviente* [es la vida en tanto que esa diferencia es un viviente].– Pero esta *inversión* es un *quedar en sí* otra vez *todo del revés*; lo que se consume es la creatura o entidad de que se trate; pues precisamente de ese modo, la individualidad que se mantiene a costa de lo universal y que se da a sí misma el sentimiento de su unidad consigo misma, de este modo, digo, esa individualidad suprime y supera *su contraposición con lo otro* [con el fluido universal], *contraposición por medio de la cual esa individualidad es para sí*; la *unidad* consigo misma que esa individualidad se da es precisamente la *licuefacción* de las diferencias, o la *disolución universal* [de ellas]. Y a la inversa: la supresión y superación de la consistencia individual, del quedar ahí o darse ahí la individualidad, es asimismo la generación de esa consistencia y ese darse y ese quedar ahí. Pues como la *esencia* de la *Gestalt* individual es la vida universal y la sustancia simple-en-sí que es para sí, resulta que esa esencia de la *Gestalt* individual [es decir, la vida universal] (al poner a lo *otro* en sí misma) suprime y supera esa su *simplicidad*, o lo que es lo mismo: suprime y supera su esencia, es decir, divide o disocia esa simplicidad, y esta disociación del fluido sin diferencias es precisamente el ponerse la individualidad [o el poner a la individualidad] [*Einzelnheit*]. La sustancia simple de la vida es, por tanto, la disociación de ella misma en figuras y formas [*Gestalten*] y a la vez

la disolución de estas diferencias precisamente en cuanto empiezan a darse; y la disolución de la disociación es asimismo un disociar, o lo que es igual: un articular o membrar. Vienen, pues, a coincidir uno con otro [o el uno con el otro] los dos lados o vertientes que empezamos distinguiendo en el movimiento considerado en conjunto, a saber: el lado que representa el quieto desplegarse formas y surgir configuraciones en el medio universal que representa la autonomía [de esas formas o configuraciones] o el reposar sobre sí esas formas y configuraciones, y el proceso de la vida; pues este último [como se ve claro] es tanto producirse configuración [es decir, producirse acuñación de formas], como un suprimir y superar la forma [las formas y figuras acuñadas]; pero también el primero, es decir, el producirse configuración, es tanto un suprimir y superar, como esa configuración es un articular o un membrar. El elemento líquido del que venimos hablando es sólo la *abstracción* de la esencia [o la abstracción que representa la esencia], o lo que es lo mismo: sólo es *real* como forma y figura [es decir, dándose forma y figura, pues si no, se quedaría en abstracción, en la abstracción que representa la esencia][8]; y ese su articularse, ese su membrarse no es de nuevo sino un disociarse lo membrado y articulado y, por tanto, un disolverse lo membrado y articulado. Este entero proceso circular [todo este proceso circular] es el que constituye a la vida, a la vida no la constituye ni aquello de lo que primero hemos empezado hablando, es decir, la inmediata continuidad y cristalina transparencia de su esencia, ni tampoco la figura que se presenta como estando ahí y reposando en sí misma, ni lo discreto que es para sí, ni tampoco todas estas cosas en su puro ser-proceso, ni tampoco la simple conjunción de estos momentos, sino que lo que constituye a la vida es el todo mismo en ese su desenvolverse, en ese disolver su propio desenvolvimiento y en ese su simple mantenerse a sí mismo en tal movimiento [o conservarse a sí mismo siendo tal movimiento].

[Vida y género]

En cuanto se ha partido [o en cuanto hemos partido][9] de la inmediata unidad primera, y a través de los momentos que representan la producción de formas por un lado y el proceso por otro, se ha retornado [o hemos retornado] a la unidad de ambos momentos y, con ello, otra vez a

aquella primera sustancia simple [de la que se había partido], resulta, empero, que esta *unidad reflectida* es una unidad distinta de la primera. Respecto a aquella unidad *inmediata*, o lo que es lo mismo: respecto a aquella unidad expresada como *ser*, o expresada como siendo, esta segunda unidad es la unidad *universal* que contiene en ella todos esos momentos en cuanto suprimidos o superados [como no siendo]. Esta segunda unidad es el *simple género* [*Gattung*], el cual, en el movimiento de la vida misma [que es el que hemos descrito], no *existe para sí mismo* como tal cosa *simple*; sino que en ese *resultado* [en ese resultado que es esta segunda unidad, es decir, que es el género] la vida remite a algo otro que lo que ella misma es, a saber: a la conciencia para la que la vida es como dicha unidad, o para la que la vida es como género [o para la que la vida es en cuanto género].

Pero esta otra vida [la de la conciencia], para la que es el género como tal [para la que está ahí el género como tal, es decir, para la que es como tal el quedar más allá y estar por encima de toda diferencia específica] y que para sí misma es *género*, es decir, la autoconciencia, sólo se es ella por de pronto como tal ser [o entidad o *Wesen*] simple [es decir, como tal género o *Gattung*][10], y por de pronto se tiene [por tanto] a sí misma por objeto como *puro yo*[11]; en su experiencia, que es lo que ahora vamos a pasar a considerar, ese objeto abstracto [que ella empieza siendo] se le irá enriqueciendo, e irá cobrando el desenvolvimiento y el despliegue que hemos visto en la vida.

[De vuelta a la perspectiva del sujeto desde el objeto-vida]

El yo simple es este género, o [es] el universal simple para el que las diferencias no son diferencia alguna, pero sólo lo es en cuanto es el ser o *esencia* [*Wesen*] *negativa* de los momentos autónomos [es decir, en cuanto negación de los momentos autónomos] que han ido cobrando una forma o figura autónoma. Y por tanto, la autoconciencia sólo está o puede estar segura de sí mediante la supresión o superación de ese otro [o de eso otro] que se le presenta como vida autónoma[12]; la autoconciencia es *deseo* [*Begierde, cupiditas*]. Segura de la nihilidad de eso otro, la autoconciencia pone *para sí* la nihilidad de eso otro como su verdad [es decir, como la verdad de ella], por tanto aniquila el objeto autónomo y se da mediante ello la certeza de sí misma, como *verdadera* certeza [o co-

mo certeza verdadera][13], como una certeza que a la conciencia misma le resulta o deviene en *forma objetual*, es decir, en forma de objeto [es decir, como una certeza que a la conciencia le queda presente ahí como un objeto].

[De nuevo por el lado del objeto]

Pero es precisamente en esta satisfacción donde la autoconciencia hace experiencia de la autonomía de su objeto. El deseo y la certeza de sí misma que la autoconciencia cobra en la satisfacción del deseo vienen condicionados por el objeto, pues la certeza no es sino mediante la supresión y superación de eso otro o de ese otro; y si hay tal supresión y superación tiene también que haber tal otro; la autoconciencia no puede, pues, suprimirlo y superarlo mediante su relación negativa con él [es decir, acabando con él, borrando el no ser ella él]; con ello no haría sino engendrarlo de nuevo, al igual que al deseo. Es, pues, algo distinto de la autoconciencia lo que es el ser [*Wesen*] del deseo [es decir, el ser, esencia o *Wesen*, sobre el que el deseo versa]; y es mediante esta experiencia [de que el ser, sobre el que el deseo versa, es distinto de la autoconciencia] como a la autoconciencia misma le ha resultado esta verdad. Pero a la vez, la autoconciencia [eso es claro] es absolutamente para sí, y tal cosa, es decir, el ser absolutamente para sí, sólo puede serlo la autoconciencia mediante la supresión y superación del objeto, y tal supresión y superación no tiene más remedio que producírsele, pues la autoconciencia es la verdad [esto era ya el resultado del cap. III]. Con lo cual resulta entonces que, a causa de la autonomía del objeto, la satisfacción no puede alcanzarse mientras el objeto no efectúe la negación en él mismo[14]; y él tiene que obrar esa negación en sí mismo porque es *en sí* lo negativo [él es lo negativo del otro] y tiene que ser para el otro lo que él es [tiene que mostrarse como siendo en sí lo negativo, como operando sobre sí la negación, si es que de verdad no es sino el otro]. Ahora bien, en cuanto el objeto sea en sí mismo la negación, y en ello [en ser tal negación] sea además autónomo[15], el objeto no es sino conciencia [llamémosla B; tenemos, pues, la conciencia B y la conciencia A]. Y en la vida [la de B]que así se convierte en objeto del deseo [de A], la *negación*, o bien reside [o es] *en un otro*, a saber: en el deseo [es decir, en el propio deseo de B], o bien [la negación] es como *determinidad* respecto a otra forma o figura indiferente [que esa vida B niega o por la que acaba siendo negada en el

proceso general de la vida, como antes hemos visto], o bien la negación es en tanto que su *naturaleza inorgánica universal* [es decir, en cuanto naturaleza inorgánica universal de la vida].[16] Y [como hemos visto más arriba] esta naturaleza universal autónoma, en la que la negación es como negación absoluta[17], es el género como tal, o lo que es lo mismo: el género como *autoconciencia*[18]. Por tanto, la *autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en una autoconciencia distinta, en otra autoconciencia*[19].

Y es con estos tres momentos [es con los tres momentos siguientes, que recogen también lo que se acaba de decir sobre posibilidades de negación] con los que propiamente se completa el concepto de autoconciencia[20]: a) Su primer objeto inmediato [el primer objeto inmediato de la autoconciencia] es puro yo indistinto. b) Pero esta inmediatez es ella misma absoluta mediación, esa inmediatez es sólo en cuanto un suprimir y superar el objeto en el presentarse éste como autónomo, o lo que es lo mismo: esa mediación es deseo. La mediación del deseo es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma, o lo que es lo mismo: la certeza convertida en verdad. c) Pero la verdad de esa certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia. Pues la autoconciencia [la B] es para la conciencia [para la A] un objeto que él en él mismo pone su ser-otro o pone la diferencia [pone a A]como una diferencia nula, y que es mediante ello como es autónomo[21]. La figura [*Gestalt*] diferente, sólo *viva* [22] [lo cual puede leerse: la forma o figura distinta, la solamente viva; o también: la figura marcada, ciertamente, por la diferencia, la figura que consiste en diferir ella de sí misma, pero que no es más que viva, es decir, que no se es ella misma ser-genérico], suprime y supera en el proceso mismo de la vida también su propia autonomía, pero junto con su diferencia [es decir, junto con la diferencia que ella misma representa, o en que ella misma consiste] cesa ella a la vez de ser lo que ella es [se muere, deja de ser la forma viva que es]; pero no, esa figura diferente o distinta [la B] que ahora es aquí el objeto de la autoconciencia [objeto de A] sigue siendo objeto autónomo en esta negatividad de sí mismo [pues él consiste en esa negatividad, se es el no-ser de sí mismo, es autoconciencia]; y es por ello por lo que ese objeto es para sí mismo género, fluido universal en ese su serse él propio [en ese su serse él suyo] que representa su individualidad y separación, es decir, en ese ser él esa su propia particularización o segregación [*Absonderung*]; ese objeto es autoconciencia viva, autoconciencia viviente.

Lo que tenemos es, pues, una *autoconciencia para una autoconciencia*[23]. Y sólo en ello y a través de ello es la autoconciencia autoconciencia; pues sólo en ello y a través de ello es como le resulta a ella [o se convierte en unidad para ella] la unidad de sí misma en su ser-otro, es decir, la unidad de sí misma en su ser-ella-otro-distinto-que-ella; *yo*, que es el objeto de su concepto, no es en realidad *objeto* [o no es efectivamente objeto]; el objeto del deseo no puede ser sino *autónomo*, pues ese objeto es la indestructible sustancia universal, ese ser líquido [que hemos descrito, la vida] igual a sí mismo. Y al ser una autoconciencia [el] objeto [al ser una autoconciencia la que aquí desempeña el papel de objeto], ese objeto es tanto *yo* como objeto.– Con ello está ya presente para nosotros el *concepto de espíritu*[24]. Y lo que para la conciencia habrá de seguir, no será sino la experiencia de qué es el espíritu, esa sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autonomía de su contraposición [de lo que le es contrapuesto], es decir, de diversas autoconciencias que son para sí, constituye la unidad de ellas; *yo*, que es *nosotros* y *nosotros* que es *yo*. Es, pues, en la autoconciencia en cuanto concepto del espíritu [o en cuanto concepto de espíritu] donde la conciencia tiene su efectivo punto de giro o de inflexión, en el que la conciencia, desde la apariencia plena de color que representa el más acá sensible [cap. I], y desde la vacía noche del más allá suprasensible [cap. III], pasa a introducirse en [y a hacerse cargo de] el día del espíritu, que es el día espiritual de la presencia o actualidad [o pasa a introducirse en el día espiritual del presente y de la actualidad, *in den geistigen Tag der Gegenwart*][25].

A. AUTONOMÍA Y NO AUTONOMÍA DE LA AUTOCONCIENCIA; DOMINACIÓN Y SERVIDUMBRE[26]

[La infinitud de la autoconciencia, doble sentido de lo distinto][27]

La autoconciencia es *en* y *para sí* en cuanto, y porque, es *en y para sí* para otra autoconciencia, es decir, la autoconciencia sólo es en cuanto au-

toconciencia reconocida. El concepto de esta su unidad en su duplicación [es decir, en la duplicación de la autoconciencia], es decir, el concepto de esta infinitud[28] que se hace realidad en la autoconciencia, es un entrelazamiento multilateral y multívoco, y así los momentos de ese entrelazamiento, en parte hay que separarlos con precisión, y en parte en tal distinción han de ser tomados y reconocidos a la vez también como no distintos, o lo que es lo mismo: han de ser tomados y reconocidos en el significado contrapuesto que resultan tener. Ese doble sentido que va a tener aquí lo distinto [lo diferente] radica en la esencia de la autoconciencia, es decir, radica en que la autoconciencia es infinita, o lo que es lo mismo: en que la conciencia es inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que está puesta[29]. El desarrollo y análisis del concepto de esta unidad espiritual [es decir, la unidad que consiste en no ser ella misma sino siendo ella inmediatamente a la vez lo otro de sí], el análisis, digo, del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación, nos pone delante el movimiento del *reconocimiento*.

[Primer doble sentido]

Para la autoconciencia hay otra autoconciencia; la autoconciencia ha salido *fuera de sí* [o ha quedado fuera de sí, *ausser sich gekommen*]. Y esto significa dos cosas, *primero*: la autoconciencia se ha perdido a sí misma, pues ahora la autoconciencia se encuentra como un ser *distinto*; *segundo*: con ello la autoconciencia ha suprimido y superado al otro, pues la autoconciencia tampoco ve a la otra como un ser [*Wesen*], sino que lo que ella ve en la otra autoconciencia es a *sí misma*.

[Doble sentido de la Aufhebung *del primer doble sentido]*

La conciencia tiene que suprimir y superar su *ser-otro* [o ser-otra]; y ésta es la supresión y superación del primer doble sentido, y por eso tal supresión y superación tiene a su vez un segundo doble sentido; *primero*: la conciencia tiene que enderezarse a suprimir y superar el ser autónomo de la *otra* [el ser autónoma la otra], a fin de por medio de ello asegurarse *de sí misma* como de la esencia, es decir, a fin de cobrar por

medio de ello certeza acerca de sí misma como esencia [*Wesen*]; y, *segundo*: tiene, por tanto, que enderezarse a suprimirse y superarse *a sí misma*, pues ese otro es ella misma[30].

[Doble sentido a su vez del resultado de tal Aufhebung*]*

El doble sentido de ese suprimir y superar ese su ser-otro que tenía a su vez un doble sentido, tendrá que consistir en un retorno de la conciencia *a sí misma* que no puede tener asimismo sino un sentido doble; pues *en primer lugar*, mediante tal suprimir y superar al otro, la autoconciencia se recobra a sí misma; pues se convierte otra vez en igual (a sí-misma) mediante esa supresión y superación de *su* ser-otro; pero, *segundo*, ese suprimir y superar le hace asimismo a la autoconciencia [a la A] devolución de la otra autoconciencia [la B], pues la autoconciencia [la A] se era ella en la otra [en la B], y si suprime y supera *su* ser-en-el-otro, con ello [al no serse sino ya ella misma, que no es sino siéndolo en el otro] no está haciendo sino volviendo otra vez a dejar libre [volviendo a soltar] a ese otro.

[Doble significado de este hacer]

Pero este movimiento de la autoconciencia en la relación con otra autoconciencia, al representárnoslo así, viene representado como *el hacer de sólo una* de ellas; ahora bien, este hacer de una de ellas tiene él mismo el doble significado de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*; pues la otra es igualmente autónoma, comprendida o encerrada en sí misma [o resuelta en sí misma], y en ella no hay nada que no sea por medio de ella misma. La primera [la primera autoconciencia] no tiene el objeto ante sí como ese objeto empieza siendo sólo para el deseo, sino que tiene ante sí un objeto autónomo que es él para sí mismo, sobre el cual, por tanto, ella nada puede de por sí si el objeto mismo no obra él en sí aquello que la autoconciencia hace en él. El movimiento es, por tanto, *simpliciter* el movimiento doblado o el movimiento duplicado [o el movimiento en duplicado] de ambas autoconciencias. Cada una ve *a la otra* hacer lo mismo que ella hace; y cada una hace ella misma aquello que exige a

la otra [o exige de la otra]; y aquello que hace, no lo hace sino porque, y en cuanto, la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería aquí inútil; porque lo que ha de suceder sólo puede producirse por medio de ambas.
El hacer es, pues, de doble sentido no sólo en cuanto es un hacer tanto *contra sí misma como contra la otra* [o tanto respecto a sí misma como respecto a la otra], sino también en cuanto, inseparadamente, es un *hacer* tanto *de una* como *de otra* [es decir, tanto de una autoconciencia como de la otra].

[La relación entre autoconciencias como relación de fuerzas]

En este movimiento vemos repetirse el proceso que se presentaba como juego de las fuerzas, pero ahora en la conciencia[31]. Lo que en aquél era para nosotros, ahora es para los extremos mismos. El medio o el término medio es la autoconciencia, que se descompone en los extremos [o se descompone en extremos], y cada extremo es ese intercambio o trueque de su determinidad, y un absoluto transitar [o absoluto tránsito] a lo opuesto. Pero en este caso, en cuanto conciencia, [cada extremo, cada autoconciencia] viene a quedar, ciertamente, fuera de sí y, sin embargo, en ese su ser *fuera de sí* queda a la vez retenida en sí misma, es *para sí*, y su ser fuera de sí es *para ella*; pues es para ella que ella *es* inmediatamente otra conciencia, y que *no* lo *es*; y asimismo, es para ella que esa otra sólo es para sí en cuanto se suprime y supera como siendo para sí [en cuanto se cancela en ese su ser para sí, en cuanto siendo para sí es consciente de su no ser para sí] y sólo es para sí en el ser-para-sí del otro. Cada uno [cada extremo] es para el otro el medio o el término medio [o también: cada autoconciencia es para la otra autoconciencia el medio o el término medio], por medio del cual cada uno se media consigo mismo, y se concierta y queda en unidad consigo mismo, y cada uno es para sí y para el otro inmediatamente ente [*Wesen*] que es para sí [entes que son para sí], el cual a la vez sólo mediante esa mediación es para sí en tales términos. Se *reconocen*, pues, como *reconociéndose mutuamente.*
Pasemos ahora a considerar este puro concepto del reconocimiento, del desdoblamiento o duplicación de la autoconciencia en su unidad, tal como su proceso [es decir, el proceso de ese desdoblamiento o de esa duplicación] aparece para la autoconciencia o aparece a la autoconciencia;

y al considerar ese puro concepto, éste nos empezará presentando o exponiendo primero el lado de la *desigualdad* de ambas autoconciencias, o lo que es lo mismo: [empezará presentando o exponiendo] el salir el término medio a los extremos, que se contraponen como tales extremos, es decir, uno de los cuales es sólo reconocido y, el otro es sólo reconociente.

[Abstracción y lucha a muerte]

La autoconciencia es por de pronto [o lo que en este movimiento la autoconciencia empieza siendo es] ser-para-sí simple, igual a sí misma mediante el *excluir de ella a todo otro* [es decir, por vía de que de ella queda excluida todo otro]; su esencia y objeto absoluto le es *yo* [es decir, su esencia y su objeto absoluto es para ella yo]; y la autoconciencia en esta *inmediatez*, o en este ser [*Seyn*] de su ser-para-sí es individuo [*Einzelnes*, un singular]. Lo que el otro [o lo otro] [la otra autoconciencia] es para ella, es objeto inesencial, marcado con el carácter de lo negativo. Pero el otro [o lo otro][32] es también aquí una autoconciencia; por tanto, he aquí a un individuo que se enfrenta a otro individuo [o helo ahí ante otro individuo]. Y en tal presentarse *inmediatamente*, es decir, en tal aparecer en escena [la una para la otra] en términos inmediatos, las autoconciencias son la una para la otra en la forma de objetos corrientes, es decir, de objetos comunes; formas o figuras *autónomas*, conciencias sumidas en el *ser* de la *vida* [es decir, en ese su ser ellas vidas que ahí están] –pues es como vida como viene determinado aquí el objeto que está ahí, el objeto existente–, las cuales conciencias todavía no han efectuado *la una para la otra* y *la otra para la una* el movimiento de la absoluta abstracción que consiste en destruir [en aniquilar] todo ser inmediato y en ser sólo el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma, o lo que es lo mismo: que todavía no se han presentado mutuamente [es decir, la una para la otra y la otra para la una] como puro *ser-para-sí*, es decir, como *autoconciencias*. Cada una está, ciertamente, segura de sí, pero no de la otra y, por tanto, la certeza propia que tienen de sí no tiene aún verdad alguna; pues su verdad sería sólo que [es decir, su verdad habría de consistir sólo en que] su propio ser-para-sí se le presentase a ella como objeto autónomo[33], o lo que es lo mismo: que el objeto se hubiese presentado él mismo como esta pura certeza [que la autoconciencia tiene]

de sí misma. Pero eso, conforme al concepto de reconocimiento, no es posible, a no ser que, al igual que el otro para él [el autor pasa a hablar aquí de "objetos"], así también él para el otro [es decir, al igual que el segundo objeto para el primero, así también el primer objeto para el segundo], cada uno en sí mismo o sobre sí mismo o mediante su propio hacer, y ello de nuevo por mediación del hacer del otro, efectúe esta pura abstracción del ser-para-sí [es decir, esta pura abstracción en que el ser-para-sí consiste].

La *presentación y exposición* [*Darstellung*] de sí (pero de sí en cuanto la pura abstracción en que consiste la autoconciencia), habrá de consistir en mostrarse como la pura abstracción de [el puro prescindir de] su forma objetual, es decir, de su forma de objeto, es decir, de la forma por la que [la conciencia sumida en la vida] empieza consistiendo en un objeto, o lo que es lo mismo: dicha presentación o exposición habrá de consistir en mostrar a la autoconciencia [en mostrarse la autoconciencia] como no ligada a ninguna determinada *existencia*, como no ligada a la singularidad universal [*allgemeine Einzelnheit*] de la existencia en general [a la singularidad en conjunto en que consiste la existencia en general o el estar ahí viviendo en general], como no ligada a la vida. Y esta presentación y exposición es su hacer *doble* [o *doblado* o *duplicado*]; hacer de la otra autoconciencia y hacer de la primera autoconciencia mediante sí misma. Y en cuanto (para cada una) se trata de un hacer de la *otra*, resulta [que ese hacer consiste en] que cada uno se endereza a la muerte del otro[34]. Pero en ello no hay que dejar de ver también lo segundo, es decir, el *hacer mediante sí misma*; pues ese hacer implica el poner en juego la propia vida en sí, en uno [es decir, el poner en juego la propia vida en uno mismo]. La relación de ambas autoconciencias viene, pues, determinada de forma que ambas se *acreditan* cada una ante sí misma y la una frente a la otra mediante la lucha a vida o muerte.– No tienen más remedio que entablar esa lucha, pues la certeza de ser ellas mismas, es decir, la certeza de *ser* cada una de ellas *para sí*, tienen que levantarla a verdad, así en la otra, como cada una en sí. Y es sólo en el exponer y en el arriesgar la vida mediante lo que se acredita la libertad, es decir, mediante lo que se acredita que la autoconciencia no es el *ser* [*Seyn*], es decir, que para la autoconciencia la esencia [*Wesen*], lo esencial, no es el *ser* [*Seyn*], no es ese modo *inmediato* en que [o como] ella se presenta o entra en escena, no es ese su estar engolfada y embebida en el di-

fundirse y desenvolverse la vida, sino que en la autoconciencia no puede haber nada que para la autoconciencia no fuese un momento desapareciente, es decir, que para la autoconciencia lo esencial es que ella [la autoconciencia] no es más que puro *ser-para-sí*. El individuo que no ha arriesgado la vida, que no la ha puesto en juego, puede muy bien ser reconocido como *persona*; pero no ha llegado a alcanzar la verdad de ese ser-reconocido, no la ha llegado a alcanzar, digo, en cuanto una autoconciencia autónoma[35]; asimismo, cada autoconciencia no tiene más remedio que enderezarse a la muerte de la otra, pero a la vez que ello arriesgar y poner su vida en [hacerla depender por entero de] ese enderezarse a ello; pues al otro, es decir, a la otra autoconciencia, la autoconciencia no puede considerarla ya como ella misma; el ser o estar ahí la otra, o la entidad de la otra, se le presenta a la autoconciencia como otro, está fuera de ella; y ella [para ser no más que puro ser-para-sí] tiene que suprimir y superar ese ser-fuera-de-sí; pues el otro es conciencia ligada y atrapada e hipotecada en múltiples aspectos acá y allá, y conciencia que es ahí; y por eso la autoconciencia tiene que mirar ese su ser-otro en la perspectiva del puro ser-para-sí [es decir, tiene que mirar ese su ser otro como siendo ella puro ser para sí, o también como siendo ese su ser otro un ser-para-sí que la excluye], o lo que es lo mismo: como absoluta negación.

[Negación natural, negación absoluta]

Pero tal confirmación o acreditación mediante la muerte acabaría precisamente suprimiendo y superando [eliminando y cancelando] la verdad que de esa acreditación habría de surgir, y con ello también la certeza que la autoconciencia tiene de sí misma; pues así como la vida no es sino la posición *natural* de la conciencia [es decir, el quedar puesta naturalmente la conciencia, es decir, el quedar puesta la conciencia en términos de naturaleza], y, por tanto, la vida no es sino la autonomía [es decir, el quedar puesta la conciencia reposando en sí o sobre sí o como estando en y sobre sí], pero sin la absoluta negatividad [que, sobre la vida, representa la autoconciencia], así también la muerte no es sino la negación *natural* de la vida, es decir, la negación sin dicha autonomía, [es decir, la negación sin dicho quedar sobre sí, es decir, la negación sin dicho estar re-

posando o estribando en sí o sobre sí, es decir, la negación sin dicha *Selbstständigkeit*, sin dicho estar o quedar consistiendo en negación], la cual negación, por tanto, se quedaría también sin el significado de reconocimiento, que es el que aquí se exige. Pues mediante la muerte, ciertamente, se produciría la certeza o devendría la certeza de que ambas han sido capaces de arriesgar y poner en juego sus vidas, y que ambas hicieron mofa de esa vida tanto en ellas mismas como en la otra; pero eso no sería para ellas mismas en cuanto habiendo salido airosas de esa lucha; pues ellas habrían levantado o elevado [hasta sí mismas] esa su conciencia puesta en ese ser [*Wesen*] extraño que representa la existencia natural (o lo que es lo mismo: se habrían levantado, alzado o elevado hasta sí mismas), pero en ese levantar o levantarse o elevarse [*heben*, levantar], habrían quedado suprimidas y superadas [*aufgehoben*] como tales *extremos* que-quieren-ser-para-sí [ese decir, ese *heben*, ese *levare*, ese levantarse, se las habría llevado por delante, las habría tachado, *aufgehoben*]. Ahora bien, con ello habría desaparecido también del juego de ese mutuo trueque e intercambio el momento esencial, a saber: el momento de descomponerse en extremos de determinidades contrapuestas [es decir, el momento de descomponerse en extremos que son o representan determinidades contrapuestas, aquí las dos autoconciencias]; con lo cual, el medio o el término medio [el juego de las fuerzas] se habría derrumbado o hundido en una unidad muerta que se descompone en extremos muertos, es decir, que puramente son ahí, es decir, que no se contraponen ya; y entonces resultaría que ambas [autoconciencias] ni se dan ni se reciben otra vez [ni vuelven a tenerse y recibirse otra vez] mutuamente (la una de la otra o la una por la otra, y viceversa) mediante la *conciencia*, sino que lo único que hacen [lo único que harían] es liberarse y soltarse de forma sólo indiferente, es decir, como si fuesen *cosas*. Y, por tanto, su hazaña, su acción [*That*], sólo sería una negación abstracta, no la negación de la conciencia [es decir, no una negación efectuada en y por la conciencia, no la negación que la conciencia efectúa, la negación en que la conciencia consiste][36], pues la conciencia suprime y supera [*hebt auf*], pero de suerte que *conserva* y *mantiene* lo superado, sobrevive a ese haber sido superada [es decir, de suerte que ella es la sobrevivencia de ese haber sido superada, es decir, es el sobrevivir de ese haber sido ella superada].

[Vida y autoconciencia]

En esta experiencia a la autoconciencia le resulta o le deviene [le queda patente] que a ella la vida le es tan esencial como la pura autoconciencia[37]. En la autoconciencia inmediata es el simple yo [o el yo simple] objeto absoluto que (pese a tal simplicidad o simpleza) es para nosotros o en-sí la absoluta mediación, y ese objeto absoluto tiene por momento esencial o como uno de sus momentos esenciales la *bestehende Selbstständigkei*, es decir, el estar autónomamente ahí [es decir, quedar o estar ahí estribando sobre sí mismo]. Resultado de esta primera experiencia es la disolución de esa unidad simple [la disolución de la unidad del estar autónomamente ahí]; pues por medio de esa primera experiencia queda puesta una autoconciencia pura [autónoma] y también queda puesta una conciencia que no es puramente para sí, sino para otro, es decir, que queda puesta como una conciencia *que ahí está* [pero que no es autónoma], o [que queda puesta] como conciencia en la figura de la *coseidad* [o en forma de coseidad], es decir, en la figura de ser una cosa [es decir, como resultado de esta experiencia queda puesta una conciencia que ahí está y que, por tanto, al no agotarse o estribar en su ser-para-sí, no es autónoma, sino que es un estar ahí algo como una cosa]. Ambos momentos [la autonomía y el quedar ahí, la *Selbstständigkeit* y el *Bestehen*] son esenciales; pero como de entrada son desiguales y contrapuestos, y su reflexión en la unidad no es algo que aún hayamos obtenido, resulta que (por ahora) esos dos momentos son en cuanto [o cobran la forma de] dos formas o figuras contrapuestas de la conciencia; la una, la autónoma (la que está y estriba en sí misma, *selbständig*), para la cual la esencia es el ser-para-sí [para la cual lo esencial es el ser-para-sí], la otra, la no autónoma (la que no tiene su asiento en sí misma), para la cual la esencia [lo esencial] es la vida o el ser-para-otro [el quedar ahí sin autonomía, sin estribar sobre sí, el *Bestehen* sin *Selbstständigkeit]*; la primera autoconciencia es el señor [*Herr*], y esta segunda el esclavo [*Knecht*] [o también: aquella primera autoconciencia es el *señor* y esta segunda el *siervo*.

[El señor y el siervo, o el trabajo y el goce]

El señor es la conciencia que es *para sí*, pero no ya sólo el concepto de ella[38], sino conciencia que es para sí que viene mediada consigo por *otra*

conciencia, a saber: por una conciencia a cuya esencia [*Wesen*] pertenece el venir sintetizada en general con el ser [*Seyn*] autónomo o con la coseidad autónoma [por una conciencia para la que lo autónomo son el ser y la coseidad y no ella]. Y el señor se refiere precisamente a estos dos momentos, a una *cosa* como tal cosa, objeto del deseo, y a la conciencia para la que la coseidad es lo esencial; y en cuanto el señor (1) en cuanto concepto de [la] autoconciencia es inmediata relación del *ser-para-sí* [ser-para-sí que es para sí, inmediato haberse del ser-para-sí], pero (2) a la vez de ahora en adelante [sólo lo es] en cuanto mediación o en cuanto un ser-para-sí que es para-sí sólo mediante un otro o mediante otro, resulta que el señor (1) se refiere inmediatamente a ambos [a los dos momentos mencionados, es decir, a la coseidad y a la conciencia] y (2) se refiere mediatamente a cada uno de ellos a través del otro. El señor se *refiere al siervo mediatamente a través del ser autónomo*, [es decir, mediante el ser (*Seyn*) que está ahí y reposa en sí]; pues precisamente a ese ser es a lo que el siervo se atiene; ese ser es su cadena de la que él en la lucha no fue capaz de abstraer, mostrándose, por tanto, como no autónomo [como no estribando en sí], sino como teniendo su consistencia y autonomía en la coseidad [como no consistiendo en autonomía sino en el estribar en sí de la coseidad]. El señor, en cambio, es el poder [*Macht*] sobre ese ser, pues él en la lucha demostró que sólo él[39] consideraba ese ser como lo negativo [como aquello de lo que él hace mofa, como aquello que él tiene en poco]; y en cuanto él tiene el poder [*Macht*] sobre ese ser, y ese ser tiene a su vez el poder sobre el otro, resulta que en este silogismo él, el señor, tiene al otro bajo él. Asimismo el señor se refiere *mediatamente a la cosa* [se relaciona mediatamente con la cosa] *a través del siervo*; el siervo, en cuanto autoconciencia en general, se refiere a la cosa o se relaciona con la cosa también negativamente y la suprime o supera; pero la cosa a la vez es autónoma para él y, por tanto, él mediante ese su negar no puede acabar con la cosa hasta la aniquilación de ella, sino que se limita a *trabajarla*. Al señor, en cambio, mediante tal mediación *se le produce* una relación *inmediata* con la cosa, que es una pura negación de la cosa, o lo que es lo mismo: que es el *goce* [*Genuss*]; lo que el deseo no conseguía, lo logra él, a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce o disfrute de ella. El deseo no conseguía eso a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, logra vincularse a través de tal intercalación tan sólo con la no-auto-

nomía de la cosa, y la disfruta en puridad [o puramente la disfruta, o se limita a disfrutarla, o se reduce a gozarla puramente]; y el lado de la autonomía de la cosa se lo deja al siervo, que se encarga de trabajar la cosa.

[Momentos del reconocimiento]

Y en ambos momentos se produce para el señor [o resulta para el señor] su ser reconocido por otra conciencia; pues esta otra conciencia se pone a sí en ambos momentos como lo inesencial, por un lado en su tener que trabajar la cosa, y, por otro, en su dependencia de una existencia determinada [la de la cosa y la suya misma, que el siervo tuvo miedo de perder]; en ninguno de ambos casos puede hacerse dueña del ser [*Seyn*] y llegar a la negación absoluta. Y aquí es, pues, donde reside aquel momento del reconocimiento que consiste en que la otra conciencia se suprime y borra [*aufhebt*] como ser-para-sí, haciendo, por tanto, ella misma aquello que la primera conciencia hace contra ella. Y en ello reside también el otro momento que consiste en que ese hacer de la segunda conciencia [eso que la segunda conciencia también hace] sea el propio hacer de la primera conciencia [sea lo que la primera conciencia hace]; pues lo que el siervo hace es propiamente el hacer del señor; para el señor sólo hay [o es sólo] el ser-para-sí, la esencia o [también: para éste, es decir, para el señor, sólo el ser-para-sí es la esencia]; la esencia es el puro poder negativo para el que la cosa nada es y, por tanto, el puro y esencial hacer [el puro hacer esencial] en la relación que estamos describiendo; el siervo, en cambio, no es un hacer puro o un puro hacer [pura agilidad], sino un hacer inesencial. Ahora bien, para el reconocimiento propiamente dicho [o para que se produzca propiamente tal reconocer o tal reconocimiento], falta el momento de que aquello que el señor hace contra el otro, lo haga también contra sí mismo, y lo que el siervo hace contra él mismo, lo haga también contra el otro, es decir, contra el señor. Pues con lo descrito hasta aquí, sólo nos ha surgido un reconocimiento unilateral y desigual.

[Reconocimiento unilateral]

En ese reconocimiento unilateral la conciencia inesencial es para el señor el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo [es decir, de la certeza que de sí mismo tiene el señor]. Pero salta a la vista que ese objeto no se corresponde con su concepto, sino que allí donde el señor se ha dado él mismo realidad y cumplimiento [es decir, en un objeto], le ha devenido más bien algo completamente distinto de una conciencia autónoma. Pues no hay allí para él tal conciencia autónoma, sino, al contrario, una conciencia no autónoma[40]; por tanto, no puede estar allí seguro [no puede cobrar allí seguridad] de su *ser-para-sí* como siendo éste la verdad [no tiene a su ser-para-sí delante como objeto], sino que, por el contrario, su verdad es la conciencia inesencial, y el hacer inesencial de esa conciencia.

La *verdad* de la conciencia autónoma es, por tanto, la *conciencia servil*. Ciertamente, ésta [la conciencia servil] aparece de entrada *fuera* de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero así como la dominación o señorío [es decir, así como el señor] nos ha mostrado que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre, en el proceso de su realización, ha podido muy bien convertírsenos [o puede muy bien convertírsenos] en lo contrario de aquello que ella inmediatamente era; y en efecto, en cuanto conciencia *hecha volver sobre sí* o hecha retroceder sobre sí o represada sobre sí [*zurückgedrängte*] habrá de volver a sí misma y experimentar un vuelco que la convierta en la verdadera autonomía [en el verdadero estribar sobre sí].

[El miedo a la muerte]

Pues lo que hasta ahora hemos visto es qué es la servidumbre en el contexto de la dominación o señorío. Pero la servidumbre es autoconciencia, y, por tanto, hemos de considerar ahora lo que ella es en y para sí misma. Por de pronto, para la servidumbre [para el siervo] la esencia es el señor; por tanto, la *conciencia autónoma que es para sí* [la del señor] es para la conciencia servil *la verdad*, que, sin embargo, *para ella* no está todavía *en ella* [es decir, no es todavía en la conciencia servil]. Sólo que *en realidad* también ella tiene *en ella misma* esta verdad de la pura negati-

vidad y del *ser-para-sí*; pues ella *ha hecho* en ella misma *experiencia* de tal cosa [es decir, de la pura negatividad y del ser-para-sí]. Pues esta conciencia ha sentido angustia o miedo no acerca de esto o aquello, no en este o aquel instante, sino acerca de su ser completo; pues ha tenido el miedo a la muerte [pues a lo que ha tenido miedo ha sido a la muerte], al señor absoluto. Y en ese miedo [esa conciencia] ha quedado interiormente disuelta, ha temblado y se ha estremecido por entero en sí misma, y todo lo fijo ha experimentado en ella estremecimiento y conmoción. Pero este puro universal movimiento, la fluidificación absoluta de todo lo sólido y estable, no es sino el simple ser de la autoconciencia [esto es, lo que la autoconciencia simplemente es], es decir, la absoluta negatividad, el *puro ser-para-sí*, que en tales términos y de esta forma está [reside] *en* esta conciencia[41]. Y este momento del puro ser-para-sí es también *para ella* [es decir, es también *para* esa autoconciencia servil], pues en el señor ese momento del puro ser-para-sí es para ella *objeto* suyo [es decir: en el señor la conciencia servil tiene delante de sí ese puro ser-para-sí como un *objeto*]. Aparte de eso, esa conciencia, la conciencia servil, no es ya sólo esta universal disolución *en general* [o no lo es sólo en principio o en términos abstractos], sino que, al estar sirviendo, la conciencia servil lleva a cabo esa disolución de modo *real* y efectivo; pues en ese su servir la conciencia servil suprime y supera en todos sus registros y aspectos y momentos *particulares* ese su depender de la existencia natural y ese su estar colgada de ella, y la trabaja y retrabaja adueñándose de ella y eliminándola así.

[El trabajo, desaparecer embridado]

El sentimiento del poder absoluto en general [del poder del señor absoluto, de la muerte], y en particular el sentimiento del servicio, es sólo la disolución *en sí* [*an sich*, es decir, en ella no hay aún nada de para sí], y aunque el temor del señor [el miedo al amo] es el principio de la sabiduría, resulta que en el contexto de ese temor y servicio la conciencia es *para ella misma*, pero no es el *ser-para-sí*. Pero es por medio del trabajo como viene ella a sí misma [como entra en sí, como se recoge en sí]. En el momento [en el lado] que en la conciencia del señor corresponde al deseo parecía, ciertamente, haberle caído en suerte a la conciencia sir-

viente el lado de la relación inesencial con la cosa, por cuanto en esa relación la cosa mantenía su autonomía. El deseo, en cambio, se había reservado el puro negar el objeto y por medio de ello un sentimiento de superioridad puro y sin mezcla ninguna. Pero precisamente por eso, esa satisfacción [ese puro negar el objeto] no es sino un desaparecer, pues le falta el lado *objetual*, es decir, el lado de objeto, o lo que es lo mismo: le falta *consistencia* y *estabilidad*. El trabajo, en cambio, es deseo *inhibido*, desaparecer demorado o aplazado [desaparecer embridado o demorado para que no se vaya como desaparecer], o lo que es lo mismo: el trabajo *forma* [da forma al objeto] [es decir, la negación del objeto en que el trabajo consiste, queda ahí]. La relación negativa con el objeto se convierte en *forma* de ese objeto, y en algo que *permanece*, precisamente porque para quien trabaja el objeto tiene autonomía. Este medio *negativo*, es decir, este término medio negativo, o lo que es lo mismo: el hacer formante, el hacer que da forma, es a la vez la *individualidad* [la *Einzelnheit*] o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual, en el trabajo (o fuera de ella), entra ahora en el elemento de lo que permanece y queda, es decir, del permanecer y del quedar [pasa a ser una negación del objeto, que permanece y queda]; la conciencia trabajadora, la conciencia que trabaja, llega, por tanto, por esta vía a mirar el ser autónomo [llega a mirarlo precisamente en esa autonomía que el ser o la cosa empiezan ofreciendo respecto a ella] *como siendo ella misma.*

[El ser-para-sí suyo propio y el miedo absoluto]

Pero el formar, el dar forma, no tiene sólo este significado positivo de que en él la conciencia servil en cuanto puro *ser-para-sí* se convierte en ser [es decir, se convierte en ente (*Seyendes*), es decir, en algo que cobra consistencia ahí y que queda ahí], sino que tiene también un significado negativo, dirigido contra aquel primer momento suyo que era el *miedo.* Pues en el formar la cosa [en el dar forma a la cosa] resulta que a la conciencia esa su propia negatividad, ese su ser para sí, sólo se le convierte en objeto porque la conciencia suprime y supera la *forma* [inicial de la cosa] que está ahí oponiéndosele. Pero eso *Negativo* objetual, es decir, esa negatividad en forma de objeto [eso negativo que era la simple negación de la conciencia], es precisamente aquella esencia o entidad extraña,

ante quien la conciencia se había estremecido. Pero ahora la conciencia destruye esa cosa negativa extraña [eso negativo extraño, lo negativo extraño], y *se* pone como tal conciencia en el elemento del permanecer y quedar; y por medio de ello deviene *para sí misma*, es decir, se convierte en algo *que es para sí* [es decir, en algo que está-siendo, que está-ahí, y que en ese su estar-siendo o estar-ahí es un para-sí]. En el señor, el ser-para-sí es a la conciencia [es para la conciencia] un *otro* o sólo un *para-ella* [algo que le queda a ella ahí delante como un objeto] [por tanto, no un ser-para-sí]; en el miedo, el ser-para-sí es *en la conciencia misma* [o está en la conciencia misma, o reside en la conciencia misma]; pero es en el dar forma a las cosas (en el trabajar las cosas) donde el ser-para-sí se le vuelve a la conciencia el *suyo propio* [es decir, se le vuelve a la conciencia el serlo ella]; y es así como le amanece a la conciencia el ser ella en y para sí. Y por eso la forma, no por *quedar fuera de ella* [fuera de la conciencia], es algo distinto que la conciencia misma. Pues precisamente esa forma es su puro ser-para-sí, es decir, el puro ser para sí de la conciencia, el cual, ahí, es decir, en esa forma, se le vuelve a ella verdad. Por tanto, es mediante este reencontrarse a sí misma por medio de sí misma como a la conciencia le nace o le adviene algo así como *sentido propio*, es decir, sentido de sí o sentimiento de sí u orgullo de sí [*eigener Sinn*], precisamente en el trabajo, es decir, allí donde sólo parecía existir un *sentido ajeno* y extraño. Pero para tal reflexión [para tal quedar reflectida en sí la conciencia] son necesarios los dos momentos, es decir, tanto el momento del temor y del servicio en general, como el momento del formar [del dar forma, o del formarse en general], y a la vez ambos en términos generales o universales. Pues sin la disciplina del servicio y de la obediencia, el miedo se queda en lo formal, es decir, se queda en forma, se queda en algo puramente formal, y no se extiende ni difunde sobre la consciente realidad de la existencia. Y sin el formar, sin el dar forma, sin el formarse [*ohne das Bilden*], el temor se queda en interno y mudo, y la conciencia no se torna en para-ella-misma. Y si la conciencia da forma, si la conciencia forma y conforma, pero de modo ajeno a [o carente de] aquel primer miedo y temor absolutos[42], la conciencia no sería sino un vano sentido propio [es decir, no consistiría sino en un sentido propio, o sentido de sí, o sentimiento de sí, que sería vacuo, o sea, que sería vano, es decir, que se quedaría en vanidad y vacuidad]; pues su forma o negatividad no sería entonces la negatividad *en sí*; y su formar no podría

darle la conciencia de sí como siendo ella la esencia [*Wesen*] [la conciencia de ser ella la esencia]. Si no hubiera tenido que soportar y aguantar el miedo absoluto, y no sólo algún que otro miedecillo o angustia, el ser negativo [o *Wesen* negativo, aquello negativo absoluto] le hubiera resultado a la conciencia puramente externo, su sustancia [la sustancia de la conciencia] no se hubiera visto afectada y contagiada por entero por esa su negativa esencia [no se hubiera visto afectada y contagiada entera por esa negatividad que constituye su esencia][43]. Pues mientras no se haya visto conmovido y se haya vuelto vacilante todo aquello que llene o pueda llenar a la conciencia natural, ella seguirá perteneciendo *en sí* todavía a un determinado ser [*Seyn*], a algo determinado; su *sentido propio* [su sentimiento de sí] se queda quizá en un ser ella muy suya, en tozudez [en apegamiento a lo particular], en una libertad que continúa y permanece encerrada todavía dentro de la servidumbre. Pues mientras a ella la pura forma no pueda convertírsele en esencia [*Wesen*], tanto más lejos estará ella de ser (considerando ello como su extensión y difusión de ella sobre lo particular e individual), tanto más lejos estará ella de ser, digo, formación universal [*allgemeines Bilden*], concepto absoluto, sino que se quedará en habilidad [en una capacidad, en una *techne*] que sólo podrá adueñarse de [que sólo podrá dominar] esto o aquello, pero que no tendrá poder sobre el poder universal y sobre la totalidad del ser de lo objetivo[44].

B.
LIBERTAD DE LA AUTOCONCIENCIA; ESTOICISMO, ESCEPTICISMO Y LA CONCIENCIA DESGRACIADA

[Conciencia autónoma y conciencia servil, el pensamiento como unidad del en-sí y el para-sí][45]

Por un lado, sólo la pura abstracción del *yo* le es la esencia a la autoconciencia autónoma [es decir, al señor] [en otra traducción: por un lado, la conciencia autónoma, es decir, el señor, sólo tiene por esencia la pura

abstracción del yo] y, por otro lado, en cuanto esa abstracción del yo se forma y desenvuelve y se da diferencias, tal distinguir [tal darse diferencias] no se convierte para la autoconciencia autónoma en entidad de un objeto que fuese *en sí*, es decir, en un ser objetivo que fuese en sí [es decir, en un ente o *Wesen* que estuviese ahí en sí como objeto]; y por tanto, la autoconciencia autónoma, en esa su simplicidad, no se convierte en algo verdaderamente distinguiente, en algo diferenciador de verdad, o lo que es lo mismo: no se convierte en un yo que permanezca igual a sí mismo en esa su absoluta distinción o diferencia [no se convierte en algo que, quedando ahí fuera, sería a la vez la conciencia misma] [esto en lo que respecta a la autoconciencia autónoma][46]. En cambio, la conciencia hecha retroceder sobre sí o represada en sí [*zurückgedrängte*] [que es la que hemos llamado la conciencia servil por contraposición a la autoconciencia autónoma o al señor], en ese su formar [*Formieren*], es decir, en ese su estar dando forma al objeto, se convierte a sí misma en objeto en cuanto siendo ella misma la forma de la cosa formada [*gebildet*], es decir, de la cosa a la que ella da forma, y al mismo tiempo en su amo ella está viendo el ser-para-sí como conciencia. Pero para la conciencia servil como tal conciencia servil estos dos momentos [a saber: el convertirse ella en forma de la cosa formada y el ser-para-sí que ve en el señor], estos dos momentos, digo, a saber: el momento que representa *ella misma* como objeto autónomo [como objeto que queda ahí formado por ella], y el momento que representa ese objeto en cuanto una conciencia [el ser-para-sí que ella ve ahí en el señor] y, por tanto, en cuanto la propia esencia de ella, esos dos momentos, digo, caen uno fuera del otro. Pero en cuanto, *para nosotros*, o *en sí*, la *forma* y el *ser-para-sí* es una y la misma cosa, y en el concepto de la conciencia autónoma [o en el concepto de conciencia autónoma] el ser-*en-sí* no es sino la conciencia[47], resulta que el lado del ser-en-sí o de la *coseidad* que es el lado que en el trabajo es el receptor de la forma, resulta que ese lado del ser-en-sí o de la coseidad, digo, no es otra sustancia que la conciencia [no es una sustancia distinta de la conciencia], con lo cual esa conciencia se nos ha convertido entonces en una nueva figura de la autoconciencia[48]; una conciencia que se es ella la esencia [*Wesen*] en cuanto infinitud [es decir, que en lo otro no es sino ella misma], o lo que es lo mismo: que se es ella la esencia en cuanto puro movimiento de la conciencia [o una conciencia que, en cuanto infinitud o en cuanto puro movimiento de la conciencia, se es

ella la esencia]; una conciencia que, por tanto, *piensa* [*denkt*], o lo que es lo mismo: que es libre autoconciencia o que es autoconciencia libre. Pues no como *yo abstracto*, sino como yo que a la vez tiene el significado de ser-*en-sí*, de serse objeto, o lo que es lo mismo: de comportarse respecto al ser [*Wesen*] objetivo [es decir, de haberse o comportarse respecto a un ser, *Wesen*, que tiene el carácter de objeto], pero en términos tales que ese ser tiene el significado de *ser-para-sí* de la conciencia para la que ese ser objetivo es, es a eso a lo que llamamos *pensamiento* [*Denken*]. – Al *pensamiento* el objeto no se le mueve en representaciones [*Vorstellungen*] o formas [*Gestalten*] [es decir, su objeto no pertenece al terreno de las representaciones y formas, esto es, de los objetos que nos representamos o de los objetos a los que hemos dado forma], sino [que su objeto se le mueve] en *conceptos*, lo cual quiere decir: al pensamiento el objeto se le mueve en un ser-en-sí distinto (distinto de la conciencia) [o el objeto, en su movimiento, consiste en un ser en sí, distinto de la conciencia] que inmediatamente para la conciencia no es nada distinto o diferente de ella. Lo *representado*, lo *configurado* [lo *gestaltete*], lo que *es-ahí* en cuanto tal, o en cuanto tales, tiene o tienen la forma de ser algo distinto de la conciencia[49]; [pero no así en el concepto] pues un concepto es a la vez *ente*, es decir, algo que es, que está ahí y, por tanto, esta diferencia [es decir, la diferencia entre ente y concepto, o entre la conciencia y el contenido de ésta], en cuanto radica en el concepto mismo, es su determinado contenido o su contenido determinado [es el contenido del concepto, el determinado contenido que el concepto tiene]; mas precisamente porque tal contenido es a la vez un contenido concebido [es decir, un contenido *conceptus*, es decir, un contenido *begriffener*, un contenido al que la conciencia, siendo lo diverso de ella, o aunque ello la exceda, le ha dado ya siempre conceptualmente alcance], mas precisamente porque tal contenido es a la vez un contenido concebido, digo, la conciencia se es o se permanece ella *inmediatamente* sabedora de esa su unidad con ese ente determinado y diverso, es decir, con eso que está ahí determinado y diverso; no como en el caso de la *representación*, donde todavía la conciencia ha de empezar percatándose en particular de que [o recordando que, o reparando en particular en que] tal representación, o que eso que es la representación, no es sino precisamente una representación *suya*; sino que el concepto me es inmediatamente *mi* concepto. En el pensamiento *soy libre* porque no estoy en otro, sino que permanezco absolutamente o *simpliciter* en mí mismo [o junto a mí mismo o conmigo mismo], y el

objeto, que a mí me es la esencia [es decir, el objeto, que yo tengo por lo principal y esencial y que yo tengo por algo que está ahí y que lo seguiría estando, aun si no estuviera yo] es en indivisa unidad mi ser-para-mí[50]; y mi movimiento en conceptos es un movimiento en mí mismo.– Ahora bien, en esta determinación [introductoria que estamos haciendo][51] de esta forma o figura [*Gestalt*] de la autoconciencia [es decir, de esta figura o *Gestalt* del presente cap. IV, B y en especial el modo de ella que vamos a pasar a considerar], lo que esencialmente hay que retener [lo que hay que retener muy bien o lo que hay que recalcar muy bien] es que esta figura de la autoconciencia es conciencia *pensante en general*, o lo que es lo mismo: que el objeto de esa figura de la autoconciencia es *inmediata* unidad del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí* [o en otra traducción: que el objeto de la conciencia es aquí inmediata unidad del ser-en-sí y el ser-para-sí][52]. La conciencia homónima, que se repele a sí misma de sí misma o se expele a sí misma de sí misma [o, repeliéndose a sí misma de sí misma o expeliéndose a sí misma de sí misma], se convierte para sí en [o se deviene ella a sí] *elemento que es en sí*[53]; pero por de pronto ella sólo es ese elemento [o ella sólo se empieza siendo este elemento, o sólo empieza siéndose ella a sí este elemento] como ser [*Wesen*] universal en general [como objeto abstracto], no como *este* [concreto] ser objetual [no como este objeto concreto], considerado en el desenvolvimiento y movimiento de ese su ser [*Seyn*] múltiple o diverso [es decir, en el desenvolvimiento y movimiento de esa diversidad de su ser, pues para ello habrá que esperar al cap. V][54].

[El estoicismo como no más que concepto de la conciencia autónoma, o la libertad como concepto]

Como es bien sabido, esta libertad de la autoconciencia, tal como esa libertad de la autoconciencia ha hecho [o hizo] aparición en la historia como fenómeno que se sabe a sí mismo, es decir, como un fenómeno consciente de sí, es lo que se ha llamado *estoicismo*. Su principio es que la conciencia es ser o esencia o entidad pensante [*denkendes Wesen, res cogitans*] y que algo sólo tiene entidad o esencialidad para ella, o sólo es verdadero y bueno para ella, en cuanto la conciencia se ha o se comporta respecto a ello como [siendo la conciencia] tal entidad pensante.
La extensión y difusión, la particularización e individuación, y la complicación y enmarañamiento de la vida, en las múltiples distinciones que

ésta opera en sí misma, es el objeto contra el que [o respecto al que, o sobre el que] el deseo y el trabajo operan y actúan. Pues bien, todo este múltiple hacer se retrae aquí ahora [o se encoge aquí ahora o se concentra aquí ahora o se reduce aquí ahora, en la figura de la autoconciencia libre que vamos a pasar a considerar] a la simple distinción o a la distinción simple que se encierra o radica en el puro movimiento del pensamiento[55]. Pues la distinción que ahora tiene esencialidad o entidad, ya no es la distinción que viene puesta como una *determinada cosa*, o como la *conciencia* de *una determinada existencia natural*, o como un sentimiento, o como *deseo* y como lo que para ese *deseo* es *fin*, ya venga ese fin puesto por la *propia* conciencia, ya venga puesto por una *conciencia extraña*, sino que lo único que tiene esencialidad o es de verdad una cosa ahí [es decir, lo único que de verdad tiene entidad], es aquella distinción o diferencia que es una diferencia *pensada*, es decir, una diferencia operada por el pensamiento [en el sentido dicho], que inmediatamente no es una diferencia distinta de mí. Esta conciencia es, por tanto, una conciencia negativa; su hacer consiste no en que esta conciencia, cuando esta conciencia es el señor, tenga propiamente su verdad en el siervo, ni tampoco consiste en que, cuando esa conciencia es el siervo, su verdad la obtenga propiamente en la voluntad del señor y en su servicio, sino que, igual en el trono [Marco Aurelio] que en las cadenas [Epicteto], su hacer consiste en ser libre por más que su existencia individual pueda ser de entera sujeción, conservando siempre para sí esa ausencia de vida, esa insensibilidad, esa inmovilidad, que constantemente se retrae y se desase del movimiento en que consiste la existencia, que constantemente *se retrae* tanto del obrar como del padecer que la existencia comporta, para ubicarse e instalarse en la *pura esencialidad del pensamiento*. El ser uno muy suyo [es decir, el tozudo sentimiento de sí] es la libertad que permanece ligada y amarrada a una particularidad [*Einzelnheit*] y que permanece, por tanto, atrapada todavía *en* [o dentro de] la servidumbre; el estoicismo, en cambio, es esa libertad que inmediatamente lo es siempre como estando escapando y saliendo de esa servidumbre [o también: que siempre lo es inmediatamente a partir de sí misma] y retornando a la *pura universalidad* del pensamiento; de ahí que el estoicismo sólo pudiera aparecer como forma o *Gestalt* general o universal del espíritu del mundo en una época de un miedo y servidumbre universales, pero también de una formación y cultura [*Bildung*] generales que habían elevado el for-

mar [que habían elevado la formación] [*Bilden*] hasta el pensamiento [o por la que el formar había quedado elevado hasta el nivel del pensamiento, es decir, de lo que hemos llamado antes pensamiento o concepto]. Pese a que, ciertamente, para esta autoconciencia su esencia [*Wesen*] ni es otra que ella misma, ni [es] tampoco la pura abstracción del yo, sino yo (o un yo) que lleva en sí (o tiene en sí) el ser-otro, pero como una diferencia pensada [es decir, como una diferencia operada por el pensamiento en el sentido dicho], de suerte que en ese ser-otro esa autoconciencia ha retornado [está retornada] inmediatamente a sí misma, pese a eso, digo, esa su esencia [*Wesen*] es a la vez solamente un ser [*Wesen*] *abstracto*. Pues la libertad de la autoconciencia es *indiferente* frente a la existencia natural y, por tanto, *ha dejado igualmente suelta a ésta*, es decir, la ha dejado libre, y la reflexión en que esa autoconciencia consiste es una *reflexión duplicada* o *doble*. La libertad en el pensamiento [*Gedanke*], o la libertad del pensamiento, sólo tiene por verdad al *puro pensamiento* [sólo tiene al puro pensamiento por verdad suya], verdad que queda entonces vacía de vida, o de todo lo que llena la vida; resultando, por tanto, que esa libertad es sólo también el concepto de libertad, pero no la libertad viva misma; pues a esa libertad sólo empieza siéndole la esencia el *pensamiento* en general, es decir, la forma como tal, la cual, soltándose de la autonomía de las cosas [escapando de ella o sacudiéndosela o volviéndole la espalda], ha retornado a sí misma. Ahora bien, en cuanto esta individualidad, en tanto que activa, no tenga más remedio que presentarse o hacer exposición de sí o desenvolverse en esa vida activa que la caracteriza, o, en tanto que pensante, no tenga [o no tiene] más remedio que aprehender el mundo viviente o la vida del mundo como un sistema de pensamiento, resulta que en el *pensamiento mismo*, a fin de poder abarcar toda esa dispersión y variedad de las cosas, habría de radicar [tendría que haber] algún *contenido* referente a [primero] lo que es bueno acerca de ese desenvolvimiento de la individualidad y también acerca de la individualidad, y referente a [segundo] lo que es lo verdadero en lo que respecta a ese mundo; a fin de que efectivamente, de verdad y *por entero*, en *aquello que es para la autoconciencia* no hubiera otro ingrediente [o no hubiera otro ingrediente en absoluto] que el concepto que es la esencia. Sólo que tal como ese concepto se nos presenta aquí, a saber: como una *abstracción* que se desgaja y separa de la diversidad de las cosas, no tiene *ningún contenido en él mismo* o por sí mismo,

sino sólo un contenido *dado* o un contenido que le viene dado [de esas cosas de las que se desgaja o retrae]. Y se trata, ciertamente, de un contenido que la conciencia, al pensarlo, destruye y aniquila como *ser* extraño [no lo deja ser como ser extraño]; ahora bien, como el concepto es siempre concepto *determinado* [aunque sea por la contraposición que establece con la diversidad y color que deja fuera], precisamente esa *determinidad* del concepto es lo extraño que el concepto porta en sí. El estoicismo, por tanto, se ve en una perplejidad cuando, tal como se decía entonces, se preguntaba por el *criterio* de verdad en general, es decir, se preguntaba por cuál era propiamente el *contenido* del *pensamiento mismo*. Cuando se preguntaba al estoicismo *qué* era lo bueno y qué era lo verdadero, no tenía otra respuesta que dar, sino la de remitir de nuevo al pensamiento mismo *carente de todo contenido*. Lo verdadero y lo bueno habrían de consistir en la racionalidad misma. Pero tal igualdad del pensamiento consigo mismo no es otra vez sino la pura forma, en la que nada se determina o en la que nada queda determinado; esos rótulos generales o universales que son lo verdadero y lo bueno, o la sabiduría y la virtud, sobre los que el estoicismo tenía que volver una y otra vez sin lograr salir de ellos, son [o eran] rótulos, lemas o consignas, que en general edifican y otorgan elevación al ánimo, pero que, al ser en general incapaces de llegar a despliegue o desenvolvimiento o desarrollo alguno del contenido, empiezan enseguida a aburrir.

Esta conciencia pensante, tal como la hemos visto determinarse aquí [en el estoicismo], es decir, como libertad abstracta es, pues, tan sólo una negación incompleta del ser-otro; al no hacer otra cosa que volverse a sí *retirándose* simplemente de la existencia, *retrayéndose* de ella [mediante su desasirse de ella], ella no se ha realizado en esa misma existencia como absoluta negación de esa existencia. Verdad es que el contenido [de la existencia] ella sólo lo considera pensamiento [es decir, para ella ese contenido sólo vale en cuanto pensamiento o sólo es válido en cuanto pensamiento], pero al considerarlo pensamiento lo considera también pensamiento determinado o contenido *determinado* [lo toma por contenido determinado o por pensamiento determinado], y a la vez [lo toma por] la determinidad como tal[56].

[El escepticismo][57]

El *escepticismo* es la realización de aquello de lo que el estoicismo es el concepto, y la experiencia real de lo que es la libertad del pensamiento[58]; la libertad del pensamiento es *en sí* lo negativo, y así tiene ella que presentarse y hacer exposición de sí. Pues de hecho, con la reflexión de la autoconciencia en el simple pensamiento de sí misma [con el quedar reflectida la conciencia en el tenerse ahí a sí misma], resulta que (frente a esa reflexión) han caído fuera de la infinitud [en que esa reflexión consiste] toda existencia autónoma o toda determinidad estable [toda cosa otra que la conciencia]; y es en el escepticismo donde devienen *para la conciencia* [donde devienen conscientes, donde se vuelven sabidas] la completa inesencialidad de eso otro y la completa falta de autonomía de eso otro; el pensamiento se convierte en un pensamiento que aniquila completamente el ser de ese mundo *múltiplemente determinado* [el ser del mundo en la plétora de las múltiples determinaciones con que se presenta], y de este modo la negatividad de la autoconciencia libre se convierte (en lo que respecta a esa diversidad de configuraciones de la vida) en negatividad tangible y real [o en la negatividad tangible y real] [o en la negatividad real de verdad].– Salta a la vista que así como el estoicismo se corresponde con el *concepto* de la conciencia *autónoma* [o con el concepto de conciencia autónoma] que aparecía como la relación de señorío y servidumbre, así también el escepticismo se corresponde con la *realización* de ese concepto en cuanto tal realización es un negativo enderezarse contra el ser-otro, es decir, en cuanto ese concepto es deseo y trabajo[59]. Pero si antes el deseo y el trabajo no fueron capaces de [o no bastaban ellos de por sí para] poner por obra y llevar a efecto para la autoconciencia aquella negación, ahora tal orientación polémica contra la múltiple autonomía de las cosas tendrá, en cambio, que resultar exitosa por cuanto se vuelve contra ellas como una autoconciencia libre, ya previamente consumada [ya de antemano convertida en efectivamente libre, libre ya antes de enderezarse a ellas]; y ello de modo tanto más determinado y certero, cuanto que esa dirección polémica lleva en sí o tiene en sí el *pensamiento*, o lo que es lo mismo: lleva en sí o tiene en sí la infinitud, y, por tanto, las autonomías [*Selbstständigkeiten*] de las cosas y de sus respectivas diferencias no pueden consistir para dicha dirección polémica sino en magnitudes desaparecientes [*verschwindende*][60].

Y así resulta que las diferencias que en el puro pensamiento de sí misma [de la autoconciencia misma] no son más que abstracción de las diferencias, es decir, no son más que un abstraer de las diferencias [es lo que sucede en los estoicos], se convierten aquí [en Platón, en los académicos, en el escepticismo pirrónico, en Sexto Empírico, en Montaigne, o en Hume, por ejemplo],[61] en *todas* esas efectivas diferencias que están ahí, pero resultando que todo ese ser [*Seyn*] diferente se convierte en no más que una diferencia de la autoconciencia [respecto de sí misma][62].

Y esto es lo que caracteriza el *hacer* del *escepticismo* en general, y la forma que el escepticismo tiene de operar. El escepticismo muestra el *movimiento dialéctico* que la certeza sensible [cap. I], la percepción [cap. II] y el entendimiento [cap. III] es [o son][63]; y asimismo el escepticismo muestra la inesencialidad de aquello que en la relación de dominación y servicio y de aquello que en el pensamiento abstracto mismo se considera algo *determinado* [que el pensamiento abstracto mismo tiene por algo *determinado*]. Pues la relación [la de dominación y servidumbre] comprende a la vez en sí una *determinada manera* [una determinada organización y una articulación concreta de ella], en la que también hay leyes éticas como mandatos de quien ejerce el dominio; y a su vez, las determinaciones en el pensamiento abstracto [nos referimos a lo dicho sobre el estoicismo] son conceptos de la ciencia, o conceptos científicos [son conceptos más bien epistémicos, no prácticos], en los que ese pensamiento carente de contenido se extiende y gana en extensión, colgando (pero de una manera que en realidad sólo es externa) el concepto al ser que sería autónomo respecto a ese concepto y que constituiría el contenido del concepto y, por tanto, dando así sólo por válidos conceptos determinados, por más que esos conceptos *determinados* no sean más que puras abstracciones[64].

Lo *dialéctico*, en cuanto movimiento negativo [el descrito en la certeza sensible, en la percepción, en el entendimiento, en la relación de señorío y servidumbre, y en el estoicismo] tal como ese movimiento negativo inmediatamente es, empieza apareciendo a la conciencia como algo a lo que ella está entregada y abandonada sin quererlo y que, por tanto, no es a causa de ella misma [no es algo que ella promueva o ponga en marcha]. En cambio, en cuanto *escepticismo*, ese movimiento negativo es un momento de la autoconciencia a la cual no *sucede* que a ella, sin saber cómo, le desaparezca lo que ella tiene por lo verdadero y lo real, sino que

es ella quien, en la certeza de su libertad, o estando muy segura de su libertad, hace desaparecer eso otro que pretende darse a sí mismo por tangible y real; [hace desaparecer] no sólo lo objetual como tal [es decir, lo que tiene carácter de objeto, lo que es objeto] sino también el propio comportamiento de la autoconciencia respecto a ello, en el que lo objetual se considera objetual [o se impone y se hace valer como objetivo] [o en el que ella se hace valer como teniendo que ver efectivamente con objetos], por lo tanto [hace desaparecer] también su *percibir*, así como sus intentos de *afianzar* aquello que la conciencia corre el peligro de perder (intentos que no acaban siendo sino *sofistería* de la conciencia) [recuérdese lo dicho al final del cap. II] y todo aquello que ella *determina y fija* de por sí como verdad suya; mediante la cual autoconsciente negación, es decir, mediante la autoconsciente negación de todo ello, la autoconciencia se procura ella *a sí misma* la *certeza de su libertad*, la autoconciencia suscita y produce la experiencia de esa libertad, y la eleva por medio de ello a *verdad*[65]. Lo que desaparece es lo determinado, la diferencia que del modo que fuere (y proviniendo de donde proviniere) se establece como fija e inmutable[66]. Esa diferencia no tiene nada permanente en ella, y, por tanto, al pensamiento *no tiene más remedio* que desaparecerle porque lo diferenciado precisamente consiste en no ser [en no estribar, en no fundarse] *en sí mismo*, sino en tener sólo en otro su esencialidad [es decir, su entidad o aquello que él es]; y el pensamiento [*Denken*] consiste precisamente en inteligir (en penetrar en) esta naturaleza de lo diferenciado o distinto, el pensamiento es la esencia o ser [*Wesen*] negativo en cuanto simple[67].

[La autoconciencia escéptica; absoluto desaparecer y perspectiva de inmovilidad; contingencia y desigualdad, e inmutabilidad e igualdad]

En el cambiar y mudarse de todo aquello que para ella querría afianzarse, la autoconciencia escéptica hace, por tanto, experiencia de su propia libertad como de una libertad que es esa conciencia quien se la ha dado a sí misma y quien la mantiene; esa autoconciencia se es [consiste en] esa ataraxia del pensarse a sí misma, es la inmutable y *verdadera certeza de sí misma* [o la inmutable certeza de sí misma, que se ha hecho verdad][68]. Esa certeza [supongo que *sie* se refiere a certeza, aunque también podría

referirse a libertad, e incluso a ataraxia] esa certeza, digo, no proviene o surge de algo extraño que acabase echando abajo su propio desenvolvimiento [o que su propio desenvolvimiento acabara echando abajo][69], [no proviene de algo extraño, digo,] como un resultado que dejase tras de sí su propia gestación o génesis [antes esa certeza es un puro engendrarse, pura génesis]; sino que la conciencia misma es la *absoluta inquiescencia dialéctica* [en su propia certeza de sí consiste en ser ese su propio revuelto movimiento y desenvolvimiento], la conciencia misma es esa mixtura de representaciones sensibles y pensadas cuyas diferencias vienen a quebrarse y a coincidir [a volverse, por tanto, iguales], y cuya igualdad asimismo se disuelve otra vez (pues esa igualdad es ella misma la *determinidad* respecto a lo *desigual* o es ella misma determinidad respecto a lo desigual) [y, por tanto, lo desigual de lo desigual, y, por ende, la igualdad que consigo guarda lo desigual]. Y precisamente en todo ello, esta conciencia en lugar de ser una conciencia igual a sí misma [en esa su certeza y ataraxia] sólo es en realidad una confusión y lío totalmente contingentes, el vértigo de un desorden que una y otra vez vuelve a engendrarse a sí mismo. Y *esa conciencia es esto para sí misma*, pues es ella misma la que mantiene y produce esa se-moviente confusión y lío. Y por eso ella misma hace también confesión de ello. Ella confiesa ser una conciencia enteramente *contingente, singular* [*einzelnes*], una conciencia que es *empírica*, que se orienta por aquello que propiamente no tiene realidad ninguna para ella, que obedece a aquello que no tiene para ella esencia alguna [que no tiene para ella ser alguno], que hace aquello y convierte en realidad aquello que para ella no tiene ninguna verdad. Pero lo mismo que [y a la vez que] de esta forma ella no se es sino como [ella no se considera a sí sino como, o ella no vale para sí sino como, ella no tiene para sí otra consideración que la de] una vida *individual, suelta* [*einzelnes*], *contingente* y de hecho una vida [poco más que] animal, y ella no se es sino como autoconciencia perdida, a la vez que eso, digo, ella se convierte también por contra otra vez en autoconciencia *universal igual a sí misma*; pues esa autoconciencia es la negatividad de toda individualidad particular y de toda diferencia. Y es desde esta igualdad consigo misma, o dentro de esa igualdad consigo misma, desde donde ella o donde ella vuelve a caer en aquella contingencia y en aquella confusión y lío; pues precisamente esa se-moviente negatividad tiene que ver no más que con tales o cuales cosas individuales, con cosas particulares, y anda siempre a vuel-

tas con cosas contingentes. Esta conciencia es, por tanto, esa, digamos, inconsciente chochez [ese "dale que dale a lo mismo"] o inconsciente puerilidad que anda siempre yendo y viniendo del extremo de una autoconciencia igual a sí misma al otro extremo de una conciencia contingente, sumida en confusión, y fuente ella de toda clase de confusiones. Y ella misma no logra atar y aunar estos dos cabos, estas dos ideas de sí misma; pues, *por un lado*, esa autoconciencia reconoce su libertad como elevación sobre toda confusión y sobre toda contingencia de la existencia y, *por otro*, vuelve igualmente a confesarse otra vez a sí misma como una recaída en la *inesencialidad* y como un andar a vueltas con la inesencialidad y en la inesencialidad. Esa autoconciencia hace desaparecer en su pensamiento el contenido inesencial, pero justamente al hacerlo se convierte en la conciencia de algo inesencial; esta conciencia enuncia y declara el absoluto *desaparecer*, pero tal *declarar ES* [tal declarar existe, está ahí], y, por tanto, es esa conciencia, es la conciencia de ello, la que se convierte [ella misma a sí misma] en el desaparecer [la que se es ella misma ese desaparecer] que esa autoconciencia declara; esa autoconciencia declara la nihilidad del ver, del oír, etc., y, sin embargo, es *ella misma* la que *ve*, la que *oye*, etc.; esa autoconciencia expresa o declara la nihilidad de las (digamos) esencialidades éticas, y, sin embargo, es ella misma la que las convierte en poderes de su acción, en poderes que la rigen. Su acción y sus palabras se contradicen siempre, y es igualmente ella misma quien tiene esa doble conciencia de inmutabilidad e igualdad [por un lado], y de entera contingencia y desigualdad consigo misma [por otro]; pero esta conciencia mantiene separados los términos de esta contradicción de sí misma [es decir, de esta contradicción en que ella misma consiste]; y se comporta respecto a ella como su propio movimiento puramente negativo en general [es decir, como el propio movimiento puramente negativo en que esa autoconciencia consiste]. Si se le señala y se le muestra la *igualdad*, entonces ella pasa a mostrar la *desigualdad*; y en cuanto uno pasa ahora a ponerle por delante esa desi-gualdad que ella acaba de declarar, resulta que la conciencia pasa a poner de manifiesto y a mostrar la *igualdad*; de modo que su charla se convierte en realidad en uno de esos altercados de adolescentes tozudos, en el que uno dice A cuando el otro dice B, y pasa a decir B cuando el otro dice A, y mediante tal contradicción *consigo mismos* se procuran el "gustazo" de permanecer en mutua contradicción el *uno con el otro*.

En el escepticismo la conciencia hace en verdad experiencia de sí como una conciencia que es contradictoria en sí misma [o contradictoria dentro de sí misma, *in sich*]; y de esa experiencia nace una *nueva figura* que pone en conexión (que aúna) aquellas dos ideas [*Gedanken*] [la de inmutabilidad e igualdad y la de contingencia y desiguadad] que el escepticismo mantiene separadas[70]. Esa ausencia de pensamiento acerca de sí mismo o [esa ausencia] de idea de sí que caracteriza al escepticismo tiene que desaparecer, pues en definitiva es una conciencia, o es una conciencia *una*, la que lleva en ella o tiene en ella ambas formas. Y esta nueva figura es así una figura que es *para sí* esta doble conciencia de sí [por un lado] como liberándose, como inmutable e igual a sí misma, y [por otro lado] como de una conciencia en absurda confusión y puesta patas arriba, y que no es sino la conciencia de esta su contradicción. – En el estoicismo la autoconciencia es la simple libertad [o la libertad simple] de esa autoconciencia misma; en el escepticismo esa libertad se realiza, aniquila a la otra parte que es la existencia determinada, pero con ello no hace más bien sino duplicar*se*, con lo cual la conciencia se es ahora ella a sí misma eso dual [o doble o duple]. Y con ello aquella duplicación que más arriba teníamos repartida en dos individuos, en el señor y en el siervo [el serse inmutablemente del señor y la desigualdad consigo del siervo], pasa a aposentarse [o ha pasado a aposentarse] en uno solo; esa duplicación [ese duplicarse] de la conciencia en sí misma [*in sich selbst*, dentro de sí misma] que es esencial en el concepto de espíritu, la tenemos, por tanto, ya aquí, pero todavía no en su unidad, o todavía no su unidad, y la *conciencia desgraciada* [71] [que es la que ahora vamos a pasar a considerar] es la conciencia de sí como de una entidad doblada que no puede sino contradecirse.

[La conciencia desgraciada]

Esta *conciencia desgraciada*, *disociada en sí misma*, precisamente porque esa contradicción de su esencia [de su ser, *Wesen*] se es ella misma Una conciencia [es decir, precisamente porque esa contradicción de su esencia consiste ella misma en conciencia, o consiste ella misma en una conciencia Una], no tiene más remedio que tener en una conciencia siempre también la otra, y así, siempre que a partir de una de ellas [esa concien-

cia] inmediatamente [es decir, sin más mediaciones] piensa haberse alzado con la victoria y haber recobrado el descanso de la unidad, resulta que tiene que verse expulsada otra vez de esa inmediatez[72]. Su verdadero retorno a sí misma, o su verdadera reconciliación consigo misma, habrá de representarlos el concepto de espíritu (el concepto de espíritu en el haberse vuelto el espíritu un espíritu vivo y en el haber entrado este espíritu en la existencia)[73], porque en esa conciencia [en la conciencia desgraciada] ya tenemos el que, siendo ella una conciencia indivisa [y no dos conciencias], es una conciencia duplicada [o doble]; ella misma es el mirar de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es para ella también la esencia [*Wesen*], pero ella para sí misma no se es todavía esta esencia, o ella para sí no se es todavía este ser o esencia misma, es decir, no se es ella todavía para sí la unidad de ambas[74].

[La particularidad emergiendo en lo inmutable o la unidad que no se sabe en la diferencia]

En cuanto ella sólo es de entrada la *unidad inmediata* [por tanto aún sin mediaciones] de ambas, pero para ella ambas no son la misma, sino que son contrapuestas, resulta que para ella, la primera, a saber, la simple e inmutable, es la esencia, o es como la *esencia* [o es en cuanto siendo la esencia, o rige como la esencia]. Y la otra, la múltiple y mudable, está para ella como lo *inesencial* [o es para ella lo inesencial]. Pero ambas son *para ella* entidades que se son extrañas la una a la otra; y ella misma, al ser ella la conciencia de esta contradicción, se pone del lado de la conciencia mudable[75], y se es para ella lo inesencial; pero en cuanto conciencia de la inmutabilidad, o en cuanto conciencia de la esencia simple, tiene a la vez que enderezarse a liberarse a sí misma de lo inesencial, es decir, a liberarse a sí misma de sí misma. Pues aunque, *para ella*, ella sólo se es lo mudable [ella sólo consiste para ella en lo mudable] y lo inmutable le es algo extraño, resulta que, ello no obstante, *ella misma* es simple y, por tanto, conciencia sin cambios ni mudanza, de lo cual ella se es, por tanto, consciente como de *su* esencia, y, sin embargo, [ella se es consciente de ello] de forma que, otra vez, *ella misma* no es para sí tal

esencia o tal entidad. La posición que ella concede a ambas no puede, por tanto, ser [o consistir en] una indiferencia de ambas la una frente a la otra y la otra frente a la una [es decir, no puede consistir en una indiferencia de ella misma frente a lo inmutable, esto es, no puede consistir en que ella misma quede ahí indiferentemente frente a lo inmutable]; sino que ella es inmediatamente ambas, y ella es para ella misma la *relación de ambas* como una relación de la esencia con la inesencia, de suerte que hay que suprimir y superar esta última [es decir, la inesencia], pero en cuanto a ella [a la conciencia] ambas [la esencia y la inesencia] le resultan igualmente esenciales, y ambas son contradictorias, la conciencia no es sino este contradictorio movimiento en el cual lo contrario no se aquieta [ni descansa, ni para] en lo contrario, sino que en él no hace otra cosa que engendrarse de nuevo como contrario.

Se da aquí, por tanto, una lucha contra un enemigo, vencer al cual es más bien una derrota, y el haber conseguido lo uno es más bien la pérdida de ello en su contrario. La conciencia de la vida, [la conciencia] de su existencia [es decir, de la existencia de la conciencia] y de su hacer [del hacer de la conciencia] es sólo el dolor acerca de esa existencia y de ese hacer, pues en ello la conciencia no tiene sino la conciencia de su contrario como siendo ese contrario la esencia, y la conciencia de su propia nihilidad. Y arrancándose de ello se levanta hasta lo inmutable. Pero dicha elevación es ella misma esta conciencia; y, por tanto, esa elevación es inmediatamente la conciencia de lo contrario, a saber, de sí misma como individualidad [como cosa singular y suelta, como una cosa suelta y perdida ahí, *Einzelnheit*]. Y entonces lo inmutable y eterno que entra en la conciencia, precisamente por eso se ve tocado y afectado también por esa individualidad y particularidad suya [por ese su quedar suelta y perdida ahí, por esa su *Einzelnheit*], y sólo puede ser presente junto con dicha individualidad y contingencia [con dicho quedar ahí perdida y suelta]; de suerte que en vez de quedar destruida y eliminada dicha individualidad [*Einzelnheit*] [o dicho quedar ahí suelta y perdida], en vez de quedar ello destruido y eliminado en esa conciencia de lo inmutable, tal singularidad [o quedar perdida y suelta ahí la conciencia] no hace en ello sino surgir siempre de nuevo.

[Triple conexión o relación con lo inmutable]

Pero en este movimiento la conciencia hace experiencia precisamente de ese *hacer aparición la individualidad* [*Einzelnheit*] *EN lo inmutable*, y *lo inmutable EN la individualidad. Para la conciencia* [o a la conciencia] la individualidad [*Einzelnheit*] en general le deviene [le aparece, le surge] en el ser inmutable, a la vez que la *suya* [la de la conciencia] en él [en el inmutable] [o también: a la vez que la de él en ella][76]. Pues la verdad de este movimiento es precisamente el *ser una* esta conciencia doble o el ser una esta conciencia doblada [o el ser-una de esta conciencia doble o de esta conciencia doblada, es decir, el que esta conciencia doblada o doble no es sino una]. Pero a la conciencia *esta unidad le empieza siendo por de pronto* una unidad *en la que todavía la diferencia* de ambas conciencias es lo dominante. Y hay, por tanto, para ella un triple modo de quedar la individualidad particular en conexión con lo inmutable y ligada a él; *un modo* consiste en que la conciencia misma vuelva a surgirse a sí misma como contrapuesta al ser inmutable; y, por tanto, se ve así devuelta al principio o inicio de la lucha [*Kampf*], la cual lucha sigue siendo el elemento o el medio en que se desenvuelve toda esta relación. Pero el *otro modo* es que lo *inmutable* mismo *cobre en él mismo individualidad* [*Einzelnheit*, es decir, quede contingentemente ahí] para ella; con lo cual dicha individualidad [*Einzelnheit*] se convierte en forma y figura de lo inmutable, en lo cual inmutable, por tanto, pasa a aposentase [o pasa a entrar] ahora el modo y manera [de ser] que caracteriza a la existencia [a lo inmutable pasa a pertenecer ahora el modo y manera de ser que caracteriza a la existencia]. Y el *tercer modo* consiste en que la conciencia se *encuentre a sí misma* en lo inmutable como este singular que ella es [es decir, consiste en que la conciencia, precisamente en esa individualidad o particularidad o quedar suelta en que consiste, se encuentra a sí en lo inmutable][77]. El *primer* inmutable [es decir, lo inmutable en el primero de sus modos de estar la conciencia ligada a él] no puede serle a ella [no puede consistir para ella sino en] aquel ser *extraño* o aquella entidad abscóndita [*deus abconditus*] y extraña por la que la individualidad queda condenada; pero en cuanto el *segundo* de los modos no es sino una forma o *figura de individualidad* [*Einzelnheit*], tal como la autoconciencia también lo es, resulta que (y ése es el *tercero* de los modos)[78] la concien-

cia se vuelve espíritu, y en eso habrá de encontrarse ella misma su alegría, y se hará a sí consciente de ser ella su individualidad reconciliada con lo universal.

[El moverse lo inmutable]

Y lo que aquí se presenta como modo y manera de lo inmutable, como un haberse de lo inmutable mismo [es decir, lo que acabamos de ver en las líneas precedentes], es lo que se empezaba dando como la *experiencia* que la autoconciencia disociada, es decir, que la autoconciencia partida en dos, hace o hacía en esa su infelicidad, [no es sino lo que ya era la experiencia misma de la conciencia desgraciada]. Con lo cual resulta que esa experiencia no es, ciertamente, un *movimiento unilateral* suyo [es decir, de la conciencia en esa su infelicidad o desgracia], pues ella misma es conciencia inmutable, y esta conciencia inmutable, por tanto, es a la vez también conciencia particular, es decir, conciencia suelta ahí [*einzeln*], y, por tanto, el movimiento lo es también de la conciencia inmutable, ya que esa conciencia inmutable hace en ese movimiento tan acto de presencia como lo hace la primera [es decir, como lo hace la conciencia particular, contingente y suelta ahí o *einzeln*]; pues ese movimiento discurre a través de estos momentos; primero, la conciencia inmutable en cuanto contrapuesta a la conciencia individual [o a la conciencia contingente suelta ahí (*einzeln*) en general], después ella misma [es decir, la conciencia inmutable] como [conciencia] individual opuesta a la otra [conciencia] individual [es decir, lo Inmutable se hace conciencia individual], para finalmente ser una con ella; pero esta consideración, en cuanto que nos pertenece a nosotros, es aquí intempestiva[79], pues hasta ahora a nosotros la inmutabilidad sólo nos ha surgido como inmutabilidad de la conciencia [como inmutabilidad sobre la que la conciencia versa, como inmutabilidad en el nivel de lo sabido, de objeto sabido], inmutabilidad que no es, por tanto, la inmutabilidad verdadera, sino una inmutabilidad afectada todavía de una oposición o contraposición, es decir, todavía no nos ha surgido lo inmutable *en y para sí*; y, por tanto, no sabemos todavía cómo esto inmutable habrá de comportarse[80]. Todo lo que hasta ahora hemos obtenido a este respecto es sólo que a la conciencia que es aquí nuestro objeto le aparecen en lo inmutable las mencionadas determinaciones [es

decir, lo que hasta ahora hemos obtenido es el sistemático surgir o hacer aparición de la particularidad en lo inmutable y de lo inmutable en la particularidad].

Y por esta razón, pues, también la *conciencia* inmutable guarda y encierra ella misma en su configuración el carácter que representan el quedar-disociada y el ser-para-sí (y la base de ello) respecto a la conciencia individual [respecto de la conciencia *einzeln*, es decir, respecto de la conciencia singular y contingente, que queda suelta ahí]. Y, por tanto, para ésta es un acontecimiento, es decir, algo que *pasa*, algo que sucede [algo que acaece en el estar ella contingentemente acaeciendo o sucediendo] el que lo inmutable cobre la forma y figura de la individualidad, es decir, que también él se presente como un individuo ahí o como un particular ahí [*einzeln*]; pues es así como ella *se encuentra* también ahí contrapuesta a él, siendo ella la que, *por naturaleza*, tiene tal relación (o a la que pertenece por naturaleza tal modo de haberse); pero el que ella *se encuentre* finalmente en él, a ella tiene que parecerle ciertamente algo producido *en parte* por lo inmutable mismo, o lo que es lo mismo: tiene que parecerle que ello tiene lugar porque lo inmutable mismo es un individuo [*einzeln*, es decir, es algo que queda suelto contingentemente ahí][81]; pero ese "en parte" no significa de todos modos sino una parte de dicha unidad en cuanto perteneciendo [ahora] [dicha unidad] a lo inmutable, y ello tanto en lo que se refiere al nacimiento de dicha unidad como a que dicha unidad sea; con lo cual la contraposición sigue en esa unidad misma. Pues efectivamente, mediante tal *figuración* [*Gestaltung*] de lo inmutable [mediante tal cobrar lo inmutable figura, quedando así ahí como una individualidad particular], el momento del más-allá [o el momento de más-allá, o el momento que representa el más-allá], no solamente sigue en pie, sino que incluso se refuerza aún más; pues si, por un lado, mediante la figura [o forma o *Gestalt*] de realidad individual, que le ha acontecido cobrar, lo Inmutable parece haber quedado más cerca de la autoconciencia, también resulta que, por otro lado, de ahora en adelante tiene que quedarle enfrente como un intransparente *Uno* sensible [como opaca individualidad que queda sensiblemente ahí], aquejado de todo el carácter quebradizo de algo *real*; y así la esperanza de convertirse en uno con él tiene que quedarse en esperanza, es decir, sin cumplimiento y presencia, pues entre esa esperanza y su cumplimiento se interpone precisamente la contingencia absoluta y la inamovible in-

diferencia que radica en esa figuración misma en que se funda la esperanza. Pues por la naturaleza de ese *Uno que es o que queda ahí*, es decir, por la realidad de que ese uno se ha revestido, sucede necesariamente su tener que desaparecer en el tiempo, y su haber estado en el espacio y [quedar ya] lejos, y su quedar muy lejos [o absolutamente lejos].

[La relación con el inmutable figurado, o la disociación del concepto mismo]

Así pues, si primero el simple concepto de [la] conciencia disociada [o el mero concepto de conciencia disociada] se determinó de suerte que esa conciencia se enderezaba a la supresión y superación de sí misma como algo individual o contingente [o particular y suelto ahí, *einzeln*], y a convertirse en la conciencia inmutable, ahora acabamos de encontrarnos con que esa aspiración o impulso tiene la determinación siguiente, a saber: esa conciencia disociada ha suprimido y superado más bien su relación con el inmutable *no figurado* y sólo se deja o se da a sí misma la relación o una relación con el *Inmutable figurado* [*gestaltetes Unwandelbares*]. Pues el ser-uno de lo individual [de lo particular, contingente y suelto ahí] con lo inmutable [es decir, el que lo singular y lo inmutable son uno] es ahora lo que a esa conciencia se le convierte en *esencia* y *objeto*, cuando en el concepto lo esencial era sólo lo inmutable sin figura, abstracto; y es de esa situación que representa este quedar absolutamente disociado el concepto [es decir, que representa lo Inmutable no figurado], de la que ahora la conciencia trata de escapar. Para lo cual la relación que de entrada es o era sólo externa con ese Inmutable figurado en cuanto una realidad que es o era extraña a la conciencia, ella tiene que elevarla a un absoluto volverse-una-con-él.

[Triple vía para rehacer la conciencia la unidad de su concepto, o para alcanzar la conciencia su ser-uno conforme a una triple relación con lo inmutable figurado]

El movimiento en que la conciencia inesencial trata de alcanzar ese ser-uno [ese ser ella uno con lo inmutable] es él mismo triple, conforme a la *triple* relación o situación que ella habrá de tener con ese su más-allá

figurado; primero, como *pura conciencia* o conciencia pura; segundo, como *ser individual o particular* [*einzelnes Wesen*] que como deseo y trabajo se comporta respecto a *la realidad* o contra la realidad; y, tercero, como *conciencia de su ser para sí*.- Lo que ahora vamos a ver es cómo estas tres formas de su ser están presentes en esa relación general [con el más-allá figurado], y cómo vienen determinadas en esa relación.

[Primera vía en la búsqueda del ser-uno, es decir, en la relación con lo inmutable figurado]

Considerando, pues, primero, a la conciencia como *pura conciencia* o conciencia pura[82], el inmutable figurado, en cuanto él es para la conciencia pura, parece estar puesto como él es en y para sí mismo. Ahora bien, tal como él es en y para sí mismo, eso (como ya hemos indicado) no es algo que haya surgido todavía[83]. El que él hubiera de estar en la conciencia tal como él es en y para sí, eso es algo que habría de partir más bien de él que de la conciencia; por tanto, esta su presencia aquí no es por de pronto sino sólo una presencia unilateral por medio de la conciencia y, precisamente por ello, no es ni perfecta [ni completa], ni de verdad del todo, sino que permanece aquejada de imperfección [es decir, de no completud] o lo que es lo mismo: de una contraposición [de la propia contraposición entre la conciencia y lo Inmutable figurado]. Pero aun cuando la conciencia desgraciada no esté, pues, en posesión de esa presencia, esa conciencia queda a la vez allende el puro pensamiento, si por este pensamiento se entiende el pensamiento abstracto del estoicismo, que *no hace caso* de la *individualidad* o singularidad en general, o allende el pensamiento sólo inquieto y sin reposo del escepticismo, que efectivamente no es sino la individualidad particular [*Einzelnheit*] en cuanto contradicción no consciente de sí [no sabedora de sí] y en cuanto movimiento sin fin de esa contradicción; la conciencia desgraciada queda allende ambos, esa conciencia pone y mantiene juntos el puro pensamiento y la individualidad [la *Einzelnheit*], pero todavía no se ha levantado [es decir, no se ha elevado] a aquel pensamiento *para el que* la individualidad o particularidad de la conciencia [es decir, la particularidad de la conciencia, esto es, el quedar ésta suelta y perdida ahí, la *Einzelnheit* de la conciencia] ha hecho las paces con el pensamiento puro

mismo. Esa conciencia se encuentra más bien en ese punto medio en el que el pensamiento abstracto toca la individualidad de la conciencia como individualidad [su *Einzelnheit* como *Einzelnheit*]. Ella misma *es* ese contacto[84]; ella es la unidad del puro pensamiento y la individualidad [*Einzelnheit*] [la unidad del pensamiento puro y el quedar ahí suelta la conciencia]; ella es también *para ella* esa pensante individualidad, o [ella es] el puro pensamiento, y [ella es] lo inmutable (pero eso inmutable, él mismo esencialmente en cuanto individualidad); pero no es *para ella* el que este su objeto, es decir, lo inmutable, que tiene o cobra esencialmente para ella la forma y figura de la individualidad, sea *ella misma*: [sea] ella misma, es decir, la propia individualidad y particularidad de la conciencia[85].

Por tanto, en esta primera forma en que a la conciencia desgraciada la estamos considerando como *conciencia pura* o pura conciencia [como puro tener por objeto el más-allá que es lo inmutable], la conciencia se *comporta respecto a su objeto* no pensantemente [en el sentido de lo que hemos llamado pensamiento], sino en cuanto ella misma, ciertamente, es *en sí* pura individualidad pensante y su objeto es también exactamente ése o eso [es decir, su objeto es también esa pura individualidad pensante], pero la *relación del uno con el otro y del otro con el uno no es todavía ella misma puro pensamiento*, la conciencia no hace (por decirlo así) sino enderezarse al pensamiento [*Denken*], tensarse en aspiración a él, y es *Andacht* [es decir, suspirante *attentio*, *religio* y *pietas*], devoción. Su pensamiento como tal se queda en ese zumbido sin forma que deja el repique de las campanas o en un henchirse de cálida niebla, se queda en un pensamiento musical que no llega al concepto, concepto que aquí [en esta forma de la conciencia que estamos considerando] sería la única forma o manera objetual inmanente [es decir, que aquí sería la única forma y manera que inmanentemente podría tener ella el carácter de objeto]. A este infinito y puro sentimiento interno le nace, ciertamente, un objeto; pero es un objeto que se presenta de suerte que no lo hace como entendido [como *begriffen*, como concepto] [es decir, que no se presenta como lo otro que resulta no ser sino la conciencia misma] y que, por tanto, se presenta como algo extraño. Tenemos, pues, con ello el movimiento interno del puro ánimo o de la pura *mens* [*Gemüth*] [del ánimo *puro*, es decir, del ánimo en su puridad], pero que se siente a sí mismo partido en dos, escindido y, por tanto, se *siente* dolorosamente [en otra traducción:

que se siente a sí mismo, pero en cuanto se siente partido en dos, ese sentirse es dolor]; el movimiento de esa infinita *nostalgia* que tiene la certeza de que su esencia es tal ánimo puro, de que su esencia [de que aquello sobre lo que esa nostalgia versa] es puro *pensamiento* que se *piensa* a sí *como individualidad* [como *Einzelnheit*]; que tiene la certeza de que ella, es decir, esa nostalgia, es conocida y reconocida por dicho objeto, precisamente porque ese objeto se piensa a sí como individualidad[86]. Pero por otro lado, esa esencia es el *más-allá* inaccesible que, al tratar de agarrarlo, se escapa, o que más bien ya se ha escapado siempre; pues, por una parte, ese más-allá es lo inmutable que se piensa a sí como individualidad, y la conciencia se alcanza, por tanto, a sí misma inmediatamente en él, a *sí misma*, digo, pero precisamente por eso en cuanto *opuesta a lo inmutable*; y así, en vez de agarrar la esencia [es decir, en vez de agarrar esa entidad que busca] lo que la conciencia *siente* no es sino que ha recaído en sí misma, y en cuanto en tal alcanzar o en tal alcanzarse no puede desistir de sí misma como eso contrapuesto, resulta que en lugar de agarrar o asir la esencia, sólo ha o habrá agarrado o asido [siempre] la inesencialidad. Y así, si, por un lado, al aspirar a alcanzarse *en la esencia* [*Wesen*], sólo alcanza su propia realidad suelta o separada [*einzeln*], así también, por otro lado, no puede alcanzar al otro o a lo otro como *individual [einzelnes]*, o lo que es lo mismo: como *real*. Porque donde la conciencia lo busca, ese otro no puede ser hallado, pues ese otro habría de ser precisamente *un más-allá*, y, por tanto, habría de ser tal que no se lo pueda hallar. Y buscado como individual, buscado como cosa suelta, no puede ser una individualidad *universal*, una individualidad pensada, es decir, no puede ser *concepto*, sino que tiene que quedarse en un *individuo* particular en cuanto objeto, o lo que es lo mismo: [tiene que quedarse] en cosa *real* que ahí está; objeto de la certeza sensible inmediata; y por eso es sólo algo que se desvanece y desaparece, que se ha desvanecido y que ha desaparecido. Para la conciencia sólo puede cobrar, pues, presencia el *sepulcro* de su vida [es decir, el lugar en que se concreta su desaparecer o haber desaparecido]. Pero como ese sepulcro mismo es a su vez una *realidad* y como es contra la naturaleza de esa realidad el que de ella pueda provenir [o el que ella pueda asegurar] una posesión duradera [pues es sólo el lugar de una desaparición, o empiria desaparecida, o empiria que desaparece], resulta también que esa actualidad y presencia del sepulcro no puede representar otra cosa que la pugna de un aspirar y un

esforzarse que no tienen más remedio que acabar en fracaso. Pues sólo en cuanto la conciencia hace la experiencia de que el *sepulcro* de su ser [*Wesen*] real inmutable [de ese ser real inmutable sobre el que ella versa] *no tiene realidad* alguna, es decir, de que la *individualidad* [*Einzelnheit*] *desaparecida* en cuanto desaparecida no es la verdadera individualidad o la individualidad *verdadera* [que ella andaba buscando], sólo entonces abandonará la búsqueda de esa individualidad inmutable como real [es decir, sólo entonces dejará de buscar como real a esa individualidad inmutable], sólo entonces dejará de tratar de fijarla [o agarrarla] como desaparecida [de fijarla o agarrarla en ese su haber desaparecido siempre ya, es decir, como sepulcro], y sólo por medio de ello podrá convertirse la conciencia en capaz de encontrar la individualidad en cuanto verdadera o en cuanto universal[87].

[La segunda vía en la búsqueda del ser-uno; lo inmutable, y el deseo y el trabajo]

Pero por de pronto este *retorno* del *Gemüth* [es decir, de la *mens sive animus*, es decir, del ánimo] *a sí mismo*, hay que tomarlo en el sentido de que él (aun como *individual*, singular o cosa ahí) se tiene realidad [es decir, se es ahí como operante realidad] [o también: se tiene como operante *realidad* particular][88]. Es el puro ánimo [la pura *mens sive animus*] que, para nosotros o en sí, se ha encontrado y se ha saciado en sí, pues aunque en sus sentimientos el ánimo separa todavía de él la esencia, resulta que ese sentimiento es sentimiento de sí [es decir, *Selbstgefühl*, esto es, sentimiento de su propia altura], el ánimo ha sentido el objeto de su puro sentimiento o de su sentimiento puro [a la altura de él, del objeto], y ese objeto es el ánimo mismo; y, por tanto, el ánimo emerge de aquí como sentimiento de sí, como autosentimiento [como *Selbstgefühl*, es decir, como sentimiento de su propia altura o como algo real que es para sí]. Y en este retorno de la mente o el ánimo a sí, resulta para nosotros [o he aquí para nosotros] esa su *segunda relación* o ese su segundo modo de haberse [de los tres que dijimos que íbamos a considerar][89], que no es sino el que representan el deseo y el trabajo, los cuales aseguran y acreditan a la conciencia la íntima certeza de sí misma que ella ha cobrado para nosotros, se la aseguran y acreditan, digo, mediante la supresión y supe-

ración del ser [*Wesen*] extraño y mediante el disfrute de él, es decir, mediante la superación y el disfrute de ese ser en cuanto teniendo ese ser la forma de cosas autónomas. Pues bien, [respecto a esto empecemos diciendo que] la conciencia desgraciada sólo se *encuentra* [sólo da consigo] en cuanto *deseando* y *trabajando*; pero para ella todavía no es cosa hecha [todavía no es cosa que esté presente ahí] el que tal encontrarse a sí tenga por base la íntima certeza de sí misma, y que su sentimiento de la esencia no sea sino ese sentimiento que tiene de sí, ese *Selbstgefühl* [es decir, ese sentimiento de su altura y valor en el estar suprimida la cosa abstracta]. Y en cuanto ella no tiene aún *para sí misma* esa certeza, el interior de esa conciencia sigue siendo todavía más bien una certeza de sí misma quebrada o refractada, partida, rota; la acreditación que ella recibiese o hubiera de recibir por el trabajo y el goce es, por tanto, una acreditación asimismo *rota* o *partida*; o ella más bien no tiene más remedio que aniquilar esa acreditación, de suerte que en esa certeza ella encuentra, ciertamente, tal acreditación, pero sólo la acreditación de aquello que ella para sí es, es decir, la acreditación de su propia disociación, y de su propio rompimiento [de su propio estar rota en dos].

[La realidad, figura de lo inmutable; o la conciencia particular como don]

Pues la realidad contra la que aquí se vuelven el deseo y el trabajo ya no es para esta conciencia algo *nulo en sí* [*nichtiges*], algo caracterizado por sólo su nihilidad, que ella no tuviese más que suprimir y superar, y que no tuviese más que consumir, sino que es algo que es como ella misma, una *realidad disociada* y *quebrada*, que sólo por un lado es en sí nula, pero que por otro lado es también un mundo santificado o sacralizado [*geheiligt*]; pues dicha realidad o dicho mundo es figura [o forma, *Gestalt*] de lo inmutable, pues lo inmutable ha cobrado ahora en sí individualidad [ha cobrado en sí *Einzelnheit*], y resulta que, como lo inmutable es universal, esa su individualidad (o esa su particularidad) tiene el significado de toda realidad [significa la realidad toda, abarca la realidad toda][90].

Si la conciencia fuese para sí conciencia autónoma y para ella la realidad en y para sí [o en y de por sí] fuese nihilidad, fuese nula [*nichtig*], la con-

ciencia alcanzaría en el trabajo y en el goce el sentimiento de su propia autonomía [el sentimiento de no reposar ella sino sobre sí, y de no estar ella sino asentada en sí] y ello por la vía de que sería ella misma la que suprimiese y superase dicha realidad. Ahora bien, por cuanto para ella esa realidad es ahora la forma y figura [*Gestalt*] de lo inmutable [la figura que lo inmutable cobra], ella no es capaz de suprimirla y superarla por sí misma; sino que, en cuanto, ciertamente, ella haya de alcanzar el acabar con la realidad gozando de ella [haya de alcanzar la aniquilación de la realidad, y el goce], ello habrá de suceder esencialmente para ella por la vía de que lo inmutable mismo *abandone* esa su figura y se la *deje* a la conciencia para que ésta disfrute de ella[91].– La conciencia se presenta aquí por su parte *igualmente* como real [como en y para sí, lo mismo que en la primera vía], pero asimismo como interiormente quebrada y rota, y, en su trabajar y en su gozar, esta disociación o rotura se presenta en el modo de un romperse o quebrarse o dividirse la conciencia en una *relación* con la *realidad* (o lo que es lo mismo: en un *ser-para-sí*) y en un *ser-en-sí*. Esa relación con la realidad es [o consiste en] el cambiar o el *transformar* o el *hacer*, es decir, esa relación con la realidad es el ser-para-sí que pertenece a [que es propio de] la conciencia *individual* o particular como tal. Pero en ello esa conciencia es también *en sí*; y este lado [el lado del en-sí] pertenece al más-allá inmutable; se trata de las capacidades, las fuerzas y las dotes en general, un don ajeno [es decir, una donación hecha por un extraño] que lo inmutable ha dejado y legado igualmente a la conciencia para que ésta haga uso de ellos[92].

[Fuerza y poder, la poderosidad de lo absoluto]

En su hacer, por tanto, la conciencia empieza encontrándose en esa relación de dos extremos, o en esa situación definida por dos extremos; pues de un lado está ella como más-acá activo, y frente a ella la realidad pasiva, ambas en relación la una con la otra y la otra con la una, pero también ambas en cuanto retornadas a lo inmutable [en los términos que acabamos de explicar en el párrafo anterior] y, por tanto, sosteniéndose sólidamente en sí [ambas muy puestas también en sí]. De ahí que de cada uno de esos dos lados o de cada una de esas dos partes sólo pueda en realidad desprenderse en tal contraposición mutua no más que una

superficie o una fina película que es la que entra en el juego del movimiento de la una respecto a [o contra] la otra.– El extremo de la realidad [el extremo que en la mencionada situación o relación representa la realidad] es suprimido y superado por el extremo activo; pero ella [pero esa realidad] por su parte sólo puede ser suprimida y superada porque su esencia o entidad inmutable se suprime y se supera a sí misma, se repele a sí misma de sí misma y se expele a sí misma de sí misma, y abandona lo repelido y expelido a la actividad [a la actividad del otro extremo]. La fuerza activa [es decir, las capacidades y dotes en actividad] aparece como *el poder* [*Macht*] en el que la realidad se disuelve; pero, precisamente por eso, para esta conciencia para la que el *en-sí* o la esencia es un otro distinto que ella, ese poder como el que ella se presenta actuando no es sino el más-allá de ella misma. Por tanto, en lugar de retornar a sí misma a partir de su hacer, y haberse acreditado ella a sí para sí misma, lo que más bien hace es reflectir de vuelta en el otro extremo ese movimiento de su hacer [hacerlo recaer en el otro extremo], con lo cual ese otro extremo queda presentado o expuesto como lo puramente universal, como el poder absoluto [como el señorío y poderío absolutos], del que el movimiento parte para todos lados y conforme a todos sus aspectos, cuyo poder o poderosidad sería la esencia tanto de esos extremos que asimismo se deshacen y descomponen en comparación a como empezaron presentándose, como también la esencia del cambio o trueque mismo [que se produce entre ellos].

[La unidad del mutuo hacer dejación]

El que la conciencia inmutable *haga renuncia* a su forma y figura, la *deje* o *abandone* [haga cesión de ella, se la done a la conciencia], y, en cambio, el que la conciencia individual *dé gracias*, es decir, se *rehúse* a sí misma la satisfacción o disfrute de la conciencia de su *autonomía*, y la esencia del hacer se la impute al más-allá no haciéndola recaer, por tanto, sobre ella misma [es decir, no atribuyéndosela a sí misma], mediante estos dos momentos del *mutuo abandonarse* [del mutuo hacer dejación, del mutuo ceder] de ambas partes, mediante estos dos momentos, digo, es como, ciertamente, surge para la conciencia su *unidad* con lo inmutable. Sólo que esa unidad se ve afectada a la vez por la separación [o

se ve afectada a la vez de separación], se rompe en sí otra vez, y de ella misma emerge otra vez la contraposición entre lo universal y lo particular [entre lo universal y lo individual]. Pues *en apariencia* la conciencia se rehúsa a sí misma, ciertamente, la satisfacción de su autosentimiento [esto es, de su sentido de sí, es decir, de su *Selbstgefühl*, o sea, de ese su sentimiento de su propia altura, como no brotando esa altura de ella misma]; pero alcanza la satisfacción *real* y efectiva de él; pues la conciencia *ha sido* deseo, trabajo y goce; como conciencia, ha *querido*, ha *trabajado* y ha *disfrutado*. Su *agradecimiento*, su acción de gracias, por tanto, en la que ella, o mediante la que ella, reconoce al otro extremo como la esencia, y en el que se suprime y se supera a sí misma [es decir, se cancela y borra a sí misma], ese agradecimiento [o esa acción de gracias], digo, es él mismo un hacer (*su propio* hacer) que compensa [que sirve de contrapeso a] al hacer del otro extremo y que opone un *igual* hacer a aquella generosidad o largueza [la del otro extremo] que hace donación de sí misma; y por más que ese otro extremo no le deje a ella sino lo que es poco más que su *superficie* [la superficie de ese extremo], *pese a ello* ella le da las gracias, y, por tanto, ella, al abandonar de este modo su *esencia*, ella, digo, está haciendo propiamente más que el otro, que no hace sino expeler de sí o repeler de sí una superficie de él mismo. Por tanto, todo el movimiento queda reflectido en el *extremo* que representa la *individualidad* [*Einzelnheit*] y ello no sólo en lo que respecta al desear real, al trabajar real y al disfrutar real, sino incluso en lo que respecta a esa acción de gracias en la que lo que parece suceder es lo contrario. La conciencia se siente en ello como esta conciencia individual [es decir, como esta conciencia singular, esto es, como esta conciencia suelta], y no se deja engañar por la apariencia de ese su renunciar, es decir, de ese su rehusarse y hacer renuncia de sí, pues la verdad de él consiste en que la conciencia de ningún modo ha hecho dejación de sí misma; pues lo que se ha producido es la doble reflexión en ambos extremos, y el resultado no ha sido sino un repetido escindirse o dividirse (de esa conciencia) en la (contrapuesta) conciencia de lo *inmutable* [por un lado] y en la conciencia del querer, del laborar, del disfrutar y del hacer renuncia a sí misma (o lo que es lo mismo: en la conciencia de la *individualidad que es para sí*), que se contraponen (o que quedan frente) a aquella conciencia de lo inmutable [por otro lado].

[La tercera vía de relación con lo inmutable figurado, la ascesis o la relevancia de lo inesencial][93]

Y con esto he aquí ya la *tercera relación* [de las tres a que nos hemos referido más arriba] de esa conciencia, conciencia que a partir de la segunda relación emerge como una conciencia que mediante su querer y trabajar se ha mostrado [se ha experimentado, se ha puesto a prueba] como autónoma. Pues en la primera relación [del individuo con su más-allá inmutable], esa conciencia consistía sólo en el *concepto* de [la] conciencia real, o en el puro *ánimo interno* [en el puro *Gemüth* considerado en su sola interioridad, o en la pura *mens* o el puro *animus* considerado en su sola interioridad, en el puro sentimiento de religiosidad y devoción, o en esta pura e interior religiosidad y devoción] que todavía no se ha vuelto real en su hacer y en su disfrutar; la *segunda* relación ha consistido o consiste en [o es] esa realización, en cuanto un hacer y un gozar externos; y es desde ahí desde donde la conciencia retorna a sí, pero ahora como una conciencia que ha *hecho experiencia* de sí como conciencia real y operante [como conciencia real y conciencia que obra, *wirklich und wirkend*], o para la que es *verdad* el ser ella *en y para sí*. Pero con ello se ha hecho averiguación también de dónde está el enemigo en la forma y figura más propia que ese enemigo puede cobrar o revestir. En aquella pugna o lucha que se producía [en la primera relación] en el interior de la mente o del ánimo, la conciencia individual [la conciencia singular, la conciencia suelta, la conciencia que da consigo sola y suelta ahí, *einzeln]*, no era más que como un momento musical, como un momento abstracto; en el trabajo y en el goce [en la segunda relación], en cuanto *Realisierung* de ese su ser carente de esencia, de ese su ser inesencial [*Realisierung*, es decir, en cuanto dar realidad y contenido, en cuanto volver tangible este ser carente de esencia], la conciencia puede *olvidarse* inmediatamente a sí misma, pues en dicha realidad el consciente tenerse la conciencia a sí misma [el consciente ser la conciencia suya, el consciente ser la *conciencia muy suya*, el consciente estar la conciencia muy pagada de sí, el consciente saberse ella de por sí a su propia altura] se ve abatido y echado por tierra por aquel agradecido reconocimiento suyo, al que antes nos hemos referido. Pero este echar por tierra es en realidad un retorno de la conciencia a sí misma, y, por cierto, a sí misma como a la realidad que le es verdadera. [Y en este punto es donde estamos.]

Esta tercera relación [de lo individual con lo inmutable figurado] en la que esa verdadera realidad es uno de los extremos, es la *relación* que esa realidad [que es uno de los extremos] guarda con la esencia o ser [*Wesen*] universal, pero como una relación de nihilidad [en la que la conciencia, en esa su verdadera realidad, se considera a sí misma nula]; y es el movimiento de esa relación lo que tenemos que considerar aún.
En lo que respecta, primero, a la contrapuesta relación de la conciencia [es decir, a la relación de la conciencia con lo inmutable contrapuesto], en la que la *realidad* de la conciencia le es a la conciencia *inmediatamente nula* [no le es inmediatamente a la conciencia sino nada], tenemos, pues, que su hacer [el hacer de la conciencia] es un hacer de nada y su goce es el sentimiento de su infelicidad o su desgracia. Con ello el hacer y el goce [el trabajo y el disfrute] pierden todo *contenido* y *significación universal* (pues sería mediante tal contenido universal y mediante tal significación universal como tendrían un ser en y para sí) y se retraen y reducen ambos a esa singularidad [*Einzelnheit*, a ese su quedar ella contingentemente ahí], contra los que precisamente está enderezada la conciencia de borradura y cancelación [a la que acabamos de hacer referencia]. Es, pues, en las funciones animales donde la conciencia se es consciente de sí en cuanto *esa individualidad real.* Y [entonces] esas funciones animales, en lugar de efectuarse sin inhibiciones, como algo que en y para sí es nulo [como algo que en y para sí es nada] y que ni alcanza ni puede alcanzar más importancia y esencialidad alguna para el espíritu, en lugar de eso, digo, como resulta que es en ellas en donde el enemigo se muestra en su peculiar figura [la de la individualidad particular y contingente o la de aquello en que la conciencia resulta ser nada frente a lo Inmutable], esas funciones animales, digo, son más bien objeto de un serio esfuerzo y preocupación, y se convierten precisamente en lo más importante. Pero en cuanto este enemigo se genera en su propia derrota [es decir, en cuanto este enemigo se genera precisamente en su propio quedar derrotado], la conciencia se demora y vuelve a demorarse en él, pues es ella quien a sí misma se lo fija [y retiene] en lugar de liberarse de él, y así tenemos que siempre se ve sucia e impura, y a la vez este contenido de sus esfuerzos y aspiraciones, en lugar de ser algo esencial, resulta ser lo más bajo de todo, y en lugar de ser un universal es lo más singular, particular y perdido ahí, con lo cual no acabamos teniendo (o no acabamos viendo) sino una personalidad reducida a sí y a ese

su pequeño hacer, a ese su ruin laborarse, una personalidad que en ello no hace sino incubarse [volverse a reproducir una y otra vez] a sí misma en tales términos, y que resulta tan infeliz y desgraciada como pobre[94]. Pero con ambos lados, es decir, tanto con el sentimiento de su inferioridad como con la pobreza de su hacer, se vincula [se asocia] por igual la conciencia de su unidad con lo inmutable. Pues la intentada aniquilación inmediata de su ser real [es decir, la inmediata mortificación o aniquilación de su ser real, que la conciencia busca] viene *mediada* por el pensamiento de lo inmutable, y no sucede sino en esta *relación* [con lo inmutable]. Y esta relación *mediata* o mediada constituye la esencia del movimiento negativo en el que la conciencia se endereza contra su propia singularidad [o contra su quedar suelta y perdida contingentemente ahí, contra su *Einzelnheit*], pero que es un movimiento que en cuanto *relación* es *en sí* positivo, y que acabará generando o produciendo para la conciencia misma esa su *unidad*.

[Término medio y mediador]

Esta relación mediata o mediada es, por tanto, un silogismo en el que la individualidad particular [la *Einzelnheit*], que empieza primero fijándose como contrapuesta al *en-sí*, sólo queda conectada con ese otro extremo [es decir, con el en-sí] mediante un tercero. Y es mediante ese término medio, como el extremo que representa la conciencia inmutable es para la conciencia inesencial [es decir, mediante ese término medio el extremo que representa la conciencia inmutable queda en relación con la conciencia inesencial], en la cual conciencia inesencial se encierra también lo siguiente: que la conciencia inesencial es para la conciencia inmutable sólo a través de dicho término medio, y que este término medio es, por tanto, un término medio[95] que presenta o representa a ambos extremos, el uno ante el otro y el otro ante el uno, y que hace de mutuo sirviente de cada uno de ellos acerca del otro. Y este término medio es él mismo un ser o entidad consciente, pues se trata de un hacer que media [o que sirve de mediación] a la conciencia como tal; el contenido de ese hacer es la mortificación y eliminación [*Vertilgung*] que la conciencia emprende de su propia individualidad o singularidad [de su propio encontrarse perdida y suelta ahí].

En ese término medio la conciencia se libera, pues, del hacer y del goce como hacer y goce *suyos*; expele o expulsa de sí la esencia de su voluntad como un extremo que es o fuese *para sí*, y hace recaer sobre el término medio o sobre el servidor la propiedad de su decisión [la *Eigenheit* de su decisión, el ser suya su decisión, el ser la decisión una decisión suya], hace recaer, digo, en el término medio la propiedad de su *decisión* o resolución y la libertad de su decisión o resolución y, por tanto, también la *culpa* de su hacer [la culpa en que pueda incurrir con su hacer]. Este mediador, en cuanto en relación inmediata con el ser inmutable [y por tener tal relación inmediata con el ser inmutable], sirve con sus *consejos* acerca de lo justo, acerca de lo que se debe hacer. La acción, en cuanto no es sino seguimiento de lo que un extraño ha resuelto, por el lado del hacer o de la *voluntad* cesa de ser la [acción] propia de ese hacer o de esa voluntad [es decir, esa acción deja de ser propiedad suya]. [Ahora bien, no basta con esa renuncia], pues a la conciencia inesencial le queda todavía el lado objetivo, el lado *objetual* de esa acción, el lado de objeto de su acción, a saber: el *fruto* de su trabajo (el fruto del trabajo de la conciencia inesencial) y el *goce*. Este fruto lo rechaza o repele, pues, igualmente de sí, haciendo también [la conciencia inesencial] renuncia a esa su *realidad* cobrada y mantenida en el trabajo y en el goce, al igual que ha hecho renuncia a su voluntad; hace renuncia, digo, a esa realidad, *en parte* en cuanto esa realidad es la conseguida verdad [la alcanzada verdad] de su *autonomía* autoconsciente (pasando, por tanto, a hacerse representaciones y a decir cosas totalmente extrañas, sin sentido para ella) [es decir, representándose y diciendo cosas totalmente extrañas, que para ella no tienen sentido y caen fuera de su comprensión, o cuyo sentido ella no alcanza, renunciando, pues, a saberse autónomamente y buscando el saber de sí en la fe]; y, *en parte*, hace renuncia a esa su realidad [cobrada en el trabajo], en cuanto *propiedad externa*, es decir, cediendo algo de eso que posee, que ha adquirido por el trabajo; y en parte también hace renuncia al *goce* y disfrute que ha tenido, en cuanto en los ayunos y penitencias vuelve a rehusarse ella a ella misma de nuevo por entero [desquitándoselos] ese goce y disfrute.

Mediante estos momentos que representan primero la dejación o el abandono de la propia facultad de decidir, después la dejación de la propiedad [de aquello que es propiedad suya, del fruto de su trabajo] y del goce, y, finalmente, mediante ese tercer momento positivo que representa el

estar la conciencia impulsando un negocio o asunto que ella propiamente no entiende, que a ella misma se le escapa [son las tres cosas que hemos descrito], la *conciencia se priva en verdad y por completo* tanto de la libertad interna como de la libertad externa, de la realidad en cuanto siendo esa realidad su *ser-para-sí* [del haberse dado realidad en cuanto consistiendo ello en su ser-para-sí]; la conciencia tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su *yo*, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una *cosa*[96], en un ser objetual [es decir, en un ser que consiste en ser objeto].– Sólo mediante este sacrificio *real* podía acreditar la conciencia la renuncia a sí, pues sólo en tal sacrificio desaparece el *engaño* [o la mentira, *Betrug*] que todavía se encerraba en aquel reconocimiento interior que consistía en dar gracias mediante el corazón, el pensamiento y la boca; pues ése era un reconocimiento que, ciertamente, se desprendía a sí mismo de [decía que no era suyo] todo el poder del ser-para-sí y lo atribuía a un don de lo alto; pero era un reconocimiento que en tal desprenderse se reservaba la propiedad *externa* de aquellas posesiones que ese reconocimiento no cedía [o que en ese reconocimiento no se cedían]; y que se reservaba la propiedad *interna* [o interior] en lo que respecta a la conciencia de la decisión o resolución que era ese reconocimiento quien la tomaba [es decir, pese a su reconocimiento y acción de gracias, la conciencia se reservaba la propiedad interna en el sentido de que era la conciencia quien seguía tomando decisiones], y que también se reservaba esa propiedad interna en lo que respecta a la conciencia del contenido de esa resolución, que, por un lado, ese reconocimiento seguía determinando y que, por otro, ese reconocimiento no había intercambiado por un contenido extraño que lo llenase [a ese reconocimiento] de sentidos que a él se le escapasen [como sucede ahora] [es decir, no sólo era la conciencia la que decidía, sino que era ella la que ponía el contenido, su decisión versaba sobre un contenido que no le era extraño].

[Despachar la infelicidad, y la razón sugerida por el mediador]

Pero en tal sacrificio efectivamente realizado y realmente consumado [es decir, no sólo en aquel inicial dar gracias, sino en el sacrificio que supo-

nen las tres renuncias descritas], al igual que la conciencia ha suprimido y superado su *hacer* en cuanto suyo, también se ha desprendido en sí de [ha despedido, ha despachado] su *infelicidad* [ha despedido, despachado lo desgraciado de su carácter de conciencia desgraciada]. Ahora bien, el que *en sí* tal desprenderse [tal soltar] se haya podido producir, no es sino un hacer del otro extremo del silogismo que es el ser o esencia [*Wesen*] *que* [*propiamente*] *es en sí*. Pues ese sacrificio del extremo inesencial no era a la vez un hacer unilateral, sino que contenía dentro de sí el hacer del otro. Porque el resignar la propia voluntad, es decir, el renunciar a ella, es lo negativo, pero sólo por un lado, a saber: en lo que se refiere a *su concepto* o *en sí*, pero a la vez es también lo positivo, pues se trata de poner la voluntad como [la] *del otro* y determinadamente no como una voluntad singular o particular [no como la voluntad de este individuo particular], sino como universal. En suma, para esta conciencia el significado positivo de esa su voluntad individual negativamente puesta, el significado positivo, digo, de esa voluntad individual [o de voluntad particular, o voluntad que se encuentra suelta ahí, la suya particular] es la voluntad del otro extremo, voluntad que, precisamente porque para la conciencia esa voluntad es otro, es una voluntad que no es por sí misma, sino que es a través de un tercero, es a través del mediador en cuanto *consilium*, en cuanto consejo. Con lo cual resulta que *a la conciencia* su voluntad se le convierte, ciertamente, en universal y en voluntad que es *en sí*, pero la *conciencia misma no se es* ella misma este *en-sí*; es decir, el abandono de su propia voluntad en cuanto particular o singular [*einzeln*], no le es, conforme al concepto de ello [conforme al concepto que la conciencia se hace de ello], todavía lo positivo de la voluntad general o universal. Asimismo el abandonar sus posesiones y su goce [el desprenderse de lo adquirido por el trabajo y negarse el goce de ello] sólo tiene todavía el mismo significado negativo, y lo general y universal que por medio de ello resulta todavía no le es a ella [todavía no es para ella, es decir, para la conciencia] su *propio hacer* [sino el hacer de lo otro]. Esta *unidad* de lo objetual [del en-sí] y del ser-para-sí, que radica en el propio *concepto* de hacer y que, por tanto, a la conciencia no tiene más remedio que convertírsele en esencia y *objeto*, esa unidad, digo, como todavía no le es a la conciencia [no es para la conciencia] concepto de su hacer, resulta que para ella esa unidad tampoco se convierte en objeto inmediatamente y a través de ella misma, sino que ella [la conciencia] se

deja expresar por su sirviente mediador la certeza [es decir, hace que su sirviente Mediador le exprese la certeza] (una certeza todavía ella misma quebrada y refractada) de que su infelicidad y desgracia no son en sí sino lo inverso[97], a saber: un hacer que enteramente se satisface y se basta a sí mismo en ese su hacer, o lo que es lo mismo: un beatificante goce o un beatífico disfrute; su pobre y mísero hacer sería asimismo *en sí* lo inverso, a saber: hacer absoluto, por más que conforme a su concepto ese hacer sea hacer sólo como hacer de un particular o singular. Ahora bien; *para ella misma* su hacer y su hacer real sigue siendo pobre y mísero, y su goce sigue siendo dolor; y el quedar superados ambos [esa miseria y ese dolor] no es sino un *más-allá* en lo tocante al significado positivo de ese quedar superados ambos [esa miseria y ese dolor]. Pero precisamente en ese objeto en que a ella su obrar y su ser (en cuanto obrar y ser de esta conciencia *individual, particular*) se le convierten en ser y hacer *en sí*, precisamente en ese objeto, digo, le deviene [o se le produce] a la conciencia la representación de la *razón*, es decir, de la certeza de la conciencia de ser absolutamente *en sí* [y no sólo un para-sí inesencial] precisamente en esa su individualidad o singularidad [en ese su dar consigo ahí][98], o lo que es lo mismo: de ser toda realidad[99].

[C. (AA.) Razón
(BB.) El espíritu
(CC.) La religión
(DD.) El saber absoluto]

[Capítulo] V
CERTEZA Y VERDAD DE LA RAZÓN

[La comprensibilidad del idealismo][1]

La conciencia retorna a sí misma en esta idea que ella ha concebido y hecho suya [de la que se ha hecho cargo] de que la conciencia *individual* es *en sí* ser absoluto [*absolutes Wesen*]. Para la conciencia desgraciada el *ser-en-sí* es el *más-allá* de sí misma. Pero su movimiento [pero ha sido el movimiento de la conciencia el que] ha causado en ella que la individualidad [*Einzelnheit*] en su completo desarrollo (o lo que es lo mismo: que la individualidad que es *conciencia real*) quede puesta como lo *negativo* de la conciencia misma, es decir, quede puesta como el extremo *objetual* [esto es, como el extremo que es el objeto], o lo que es lo mismo: que ella, peleando consigo, haya conseguido sacarse de ella [*hinausgerungen*] su ser-para-sí y ponerlo fuera[2], y así lo haya convertido en ser [*Seyn*]; y en ello [o dentro de ello] se ha producido [ha devenido, ha resultado] también la *unidad* de la conciencia con ese universal [éste ha sido el tema del final del cap. IV, B], y esa unidad (dado que lo individual suprimido y superado en tal sacárselo de sí, es lo universal) ya no cae para nosotros fuera de la conciencia; y precisamente porque la conciencia misma se mantiene a sí misma en esa su negatividad, resulta que su esencia [*Wesen*] es en ella como tal [o que su esencia está en ella como tal conciencia][3]. Su verdad es aquello que en el silogismo en que los extremos [es decir, lo individual y lo inmutable] se presentaban como quedando absolutamente separados el uno del otro, aparecía como el término medio [como el mediador], el cual consiste en declarar [en hacer saber] a la conciencia inmutable que lo individual [*einzeln*] ha hecho renuncia de sí, y en declarar [hacer saber] a lo individual que lo inmutable ya no es ningún extremo para lo individual, sino que lo individual está recon-

ciliado con él [con lo inmutable]. Este término medio es la unidad que los sabe inmediatamente a ambos y que pone en relación inmediatamente a ambos, y la conciencia de la unidad de ellos (la cual unidad los declara y expresa a la conciencia, es decir, los hace saber a la conciencia, y, por tanto, se declara y se hace expresa así también ella misma *a sí misma*), la conciencia de esa unidad (de lo individual y lo inmutable), digo, es la certeza [que la conciencia tiene] de ser toda verdad[4].

Y con esto, es decir, con que la autoconciencia es razón, experimenta un vuelco su relación hasta ahora negativa con el ser-otro, y se trueca en positiva. Pues hasta ahora para la autoconciencia no se había tratado sino de su autonomía y su libertad, y ello a fin de poder salvarse y mantenerse la autoconciencia para sí misma a costa del *mundo* o de su propia realidad [de la propia realidad de la autoconciencia], pues tanto el mundo como su propia realidad, ambos, le aparecían a la autoconciencia como lo negativo de su esencia [*Wesen*] [le aparecían como lo inesencial, como negación de lo que propiamente es su esencia]. Pero en cuanto razón, asegurada y segura ahora de sí misma, la autoconciencia ha cobrado o concebido quietud y calma en lo que respecta a ellos [es decir, tanto en lo que respecta al mundo como en lo que respecta a su propia realidad] y puede soportarlos; pues la autoconciencia está segura de sí misma como de la realidad [como siendo ella la realidad], o lo que es lo mismo: toda realidad no es otra cosa que la autoconciencia misma; su pensamiento es inmediatamente él mismo la realidad; la autoconciencia [o su pensamiento], por tanto, se comporta respecto a esa realidad en términos de idealismo. Es como si para la conciencia, al entenderse [o aprehenderse o concebirse] ella de esta forma, el mundo le amaneciera ahora por primera vez [o el mundo se le hiciera a ella mundo por primera vez][5]; pues antes ella no lo entendía; lo deseaba y lo trabajaba; se retraía de él y lo destruía y aniquilaba, y se destruía y aniquilaba también a sí misma como conciencia, es decir, tanto como conciencia de ese mundo en cuanto siendo ese mundo la esencia [es decir, tanto como conciencia del mundo considerado como lo esencial], como también como conciencia de la nihilidad de ese mundo [es decir, como conciencia del mundo considerado como nulo]. Pero es por primera vez ahora cuando, tras haber perdido lo que no era sino el sepulcro de su verdad, tras haber aniquilado ella misma la aniquilación de su realidad, y cuando la individualidad [*Einzelnheit*] de la conciencia le es a ella en sí ser absoluto [es decir, cuando esa individualidad, el quedar ella suelta y perdida ahí,

se le ha convertido a ella en ser absoluto, esto es, cuando su singularidad convertida ahora en un universal le es a ella la individualidad ya sida del Absoluto], es ahora, digo, cuando la conciencia descubre el mundo como *su* nuevo mundo real que tiene interés para ella en ese su estar y permanecer ahí [el mundo], lo mismo que antes sólo lo tenía en su desaparecer [lo mismo que antes el mundo sólo tenía interés para la conciencia en cuanto mundo desapareciente, en cuanto mundo que desaparecía]; pues el haber ahí ese mundo, en esa su estabilidad y permanencia, es para ella la propia *verdad* y *actualidad* de ella; la conciencia está segura de no poder hacer averiguación de sí sino en él.

La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad[6]: así expresa o declara el idealismo su concepto, es decir, el concepto de ella [es decir, el concepto de esa razón]. Y así como la conciencia que *se presenta* como razón [o que amanece aquí como razón, o que aparece aquí como razón] tiene *inmediatamente* en sí esa certeza [o tiene esa certeza inmediatamente en sí], así también el *idealismo* la expresa en *términos inmediatos*: yo soy yo, en el sentido de que *yo*, que es para mí objeto o que me es objeto, no es como en la conciencia en general sólo un objeto *vacío* [cap. I, cap. II, y cap. III] o como en la autoconciencia libre sólo un objeto que se retrae de los demás que todavía siguen ahí *al lado* de él [cap. IV], sino que ese objeto lo es con la conciencia de que no hay ya ningún objeto más, es decir, del *no-ser* de cualquier otro objeto, de ser objeto único, de ser toda realidad y toda actualidad. Ahora bien, la autoconciencia es no solamente *para sí* toda la realidad, sino que también es *en sí* toda la realidad, ella es eso, digo, sólo por la vía de *devenir* ella esa realidad, o más bien de *revelarse* como tal realidad. Y [en lo que respecta a ser *en sí toda realidad*] la autoconciencia se revela en tales términos a lo largo de ese *camino* [descritos en los tres primeros capítulos] por el que, primero, en el movimiento dialéctico del suponer y querer-decir [*Meynen*], del percibir [*Wahrnehmen*] y del entendimiento [*Verstand*] el ser-otro le desaparecía [a ella] en cuanto *en sí* [ese ser otro dejaba de ser un en-sí para la conciencia], y, después [en lo que respecta a ser *para sí toda realidad*], en el movimiento a través de la autonomía de la conciencia en la relación de dominación y servidumbre [cap. IV, A], [y] a través de la idea de libertad, es decir, a través de la liberación escéptica, y a través de la lucha por la liberación absoluta por parte de la conciencia en sí disociada y rota [cap. IV, B], la autoconciencia, digo, se revela como siendo toda rea-

lidad a lo largo de ese camino por el que el ser-otro, en cuanto siendo sólo ya *para la conciencia* [o en cuanto no siendo ya sino solamente para la conciencia] desaparecía *para la conciencia misma*[7]. Hicieron sucesivo acto de presencia dos lados, el primero [la "conciencia", caps. I, II, III] en el que la esencia o lo verdadero tenía para la conciencia la determinidad del *ser* [o la determinidad que representaba el ser, es decir, lo que estaba ahí], y el otro [la "autoconciencia", cap. IV] en el que [la esencia o lo verdadero] tenía la determinidad de ser sólo *para ella* [para la conciencia]. Pero ambos lados se acabaron reduciendo [final del cap. IV] a una verdad, a la [verdad] de que lo que es, o el en-sí, sólo es en cuanto es para la conciencia, y de que lo que es para ésta, también es en-sí. La conciencia que es esta verdad, tiene ese camino a su espalda y lo ha olvidado al presentarse *inmediatamente* como razón [es decir, el presentarse o aparecernos como razón, pero por de pronto sólo en términos inmediatos], o lo que es lo mismo: esta razón que así se presenta en términos inmediatos, sólo hace o puede hacer acto de presencia en cuanto *certeza* de aquella verdad[8]. Y así, se limita a *asegurar* el ser ella toda realidad, pero ella misma no entiende eso, es decir, no se hace concepto de ello. Pues ese olvidado camino no es [no sería] sino el comprender o el hacerse concepto de esta afirmación que la conciencia [en estos preliminares de la figura de la razón] no empieza expresando sino en términos inmediatos[9]. Y asimismo, para quien no ha hecho ese camino, esa afirmación, cuando la oye por primera vez en esa forma pura (pues en una forma no pura sino concreta se la hace él también sin duda a sí mismo), esa afirmación, digo, le resulta incomprensible.

[Idealismo, su inmediata incomprensibilidad]

El idealismo que no empieza [o cuando no empieza] por la exposición de ese camino[10], sino que empieza por esa afirmación, resulta, por tanto, también un puro *asegurar* algo, pero un puro asegurar algo respecto al que él mismo no llega a entenderse, y que el idealismo tampoco logra hacer comprensible a los demás[11]. El idealismo expresa una *certeza inmediata*, a la que se oponen otras certezas inmediatas que sólo a lo largo de aquel camino se fueron perdiendo. Y, por tanto, *junto a* la *afirmación* de esa certeza, [al lado de ella] y con el mismo derecho que ella, se po-

nen a sí mismas también las *afirmaciones* de esas otras *certezas*. La razón apela a la *auto*conciencia de cada una de las conciencias: *yo soy yo*; mi objeto y esencia [*Wesen*] es *yo*; y nadie podrá negarle la razón a esta verdad. Pero al basarse en tal apelación, la razón está sancionando la verdad de la otra certeza, a saber: de la certeza de que para mí está ahí también lo OTRO [de que *hay también otras cosas para mí*]; otras cosas que *yo* [otras cosas que no son yo][12] son para mí también objeto y esencia [son para mí objeto y *Wesen*, son para mí objeto y *seres* que ahí están], o lo que es lo mismo: en cuanto yo me soy para mí objeto y esencia [objeto y *ousía*, objeto y algo que para mí está de por sí ahí], sólo lo soy en cuanto en general me retraigo de eso otro, y quedo entonces como una realidad *al lado* de ello.– Sólo cuando la razón se presente [haga acto de presencia] como *reflexión* [efectuada] a partir de esta contrapuesta certeza [es decir, de tal certeza de lo contrapuesto], sólo entonces, digo, esa afirmación que ella hace acerca de sí misma podrá aparecer no sólo como certeza y como aseveración de una certeza, sino como *verdad*; y no sólo como una verdad al lado de otras, sino como la *única*[13]. Ese *inmediato presentarse* [es decir, esa afirmación de la certeza inmediata que la autoconciencia tiene de ser toda realidad] no es sino la abstracción de un quedar-ahí-delante [*Vorhanden-seyn*] [la abstracción que representa un quedarse ella ahí delante a sí misma], cuya *esencia* [*Wesen*] y *ser-en-sí* [*An-sich-seyn*] [la esencia y ser-en-sí de ese quedarse ahí delante, de ese estar ahí existiendo] es concepto absoluto, es decir, es el *movimiento de su estar deviniendo y haber devenido* [esto es, el movimiento del estar deviniendo y haber devenido ese concepto][14].- La conciencia habrá de determinar su relación con el ser-otro (o lo que es lo mismo: con su objeto) de distintas maneras, precisamente según el nivel o la etapa del volverse consciente de sí el espíritu del mundo, en que la conciencia se encuentre. El modo como esa conciencia encuentre *inmediatamente* en cada caso su objeto, y el modo como lo defina o determine, o lo que es lo mismo: el modo como ella sea o es para *sí misma*, ello dependerá de aquello en que ese objeto se haya *convertido* ya [de aquello que ese objeto haya llegado a ser ya, de aquello que ese objeto haya devenido ya], o de aquello que la conciencia sea ya *en sí*.

[La categoría, Aristóteles sobre suelo de Kant, pero de Kant radicalizado, sin en-sí ajeno a la conciencia tras convertirse ésta en el "interior" del cap. III. Por tanto, Aristóteles sobre suelo de Fichte]

La razón es la certeza de ser toda *realidad*. Pero este *en-sí*, o esta *realidad* es algo que todavía [es decir, que tal como está dicho aquí] es enteramente universal [o enteramente general y abstracto] y, por tanto, no es sino la pura *abstracción* de la realidad. Ese en-sí es la primera *positividad* que *en sí misma* la autonconciencia es *para sí*, y yo [o el yo], por tanto, es la *pura esencialidad* [pura entidad] del ente [aquello en que lo que está ahí básicamente consiste en cuanto siendo, *die reine Wesenheit des Seyenden*], o lo que es lo mismo: yo es la simple *categoría*[15]. La *categoría* que tenía ya siempre el significado de ser la entidad del ente [de ser la *Wesenheit des Seyenden*, de ser la pura entidad del ente, de ser aquello en lo que lo que está ahí básicamente consiste en cuanto siendo, o de constituir los modos más generales del ente, o géneros supremos], *pero quedando sin determinar* si se trataba de lo que hay en general, o de lo que hay o está ahí en cuanto queda ahí frente a la conciencia [como objeto de ella], esa categoría, digo, es ahora [o pasa a significar ahora] *entidad* [*Wesenheit*, esencialidad] o *unidad* simple de lo que hay [del ente] [es decir, pasa a significar lo primero] pero sólo en cuanto realidad pensante [es decir, pasa a significar lo primero, entidad en general, pero sólo en cuanto eso primero es yo, sólo en cuanto siendo yo toda realidad, es decir, sólo en cuanto la realidad no resulta ser sino pensamiento en el sentido de la última sección del capítulo anterior]; o lo que es lo mismo: la categoría consiste en que la autoconciencia y el ser [*Seyn*] son la *misma* cosa o el mismo ser [son la misma esencia o *Wesen*]; pero la misma cosa o esencia o ser [*Wesen*] no sólo comparativamente [no sólo comparando desde fuera el uno con el otro], sino en y para sí[16]. Sólo un mal idealismo unilateral puede hacer presentarse otra vez a esta unidad como conciencia, por un lado, y frente a ella [frente a esa unidad] hacer que haya [que se presente ahí] un *en-sí*.– Ahora bien, esta categoría, o lo que es lo mismo: esta *unidad* simple de autoconciencia y ser [*Seyn*] encierra en sí la *diferencia*; pues la esencia de esa categoría o de esa unidad simple consiste precisamente en que, en ese *ser-otro*, o en esa absoluta diferencia, ella [esa unidad] es inmediatamente igual a sí misma [todo otro es yo]; la diferencia es, por tanto [es decir, la diferencia está ahí, por tan-

to]; pero [es una diferencia] enteramente transparente, y [es] como una diferencia que a la vez no es diferencia ninguna[17]. Esa diferencia hace aparición [se manifiesta, aparece] como una *pluralidad* de categorías. En cuanto el idealismo declara *la unidad simple* de la autoconciencia como siendo la autoconciencia toda realidad y convierte esa unidad *inmediatamente* en la esencia [*Wesen*], pero sin haberse hecho concepto de ella [*begriffen*] como esencia [*Wesen*] absolutamente negativa[18] (pues sólo el ser o esencia absolutamente negativa tiene en ella misma o porta en ella misma la negación, la determinidad, o la diferencia), en cuanto el idealismo hace eso o empieza haciendo eso, digo, resulta que, aún más incomprensible que eso primero que el idealismo hace [convertir a la autoconciencia en toda realidad], más incomprensible que eso primero, digo, es lo segundo, a saber: que en la categoría se den *diferencias* o *especies* [*Unterschiede oder Arten*]. Esta afirmación en general, así como la afirmación de algún *determinado número* de tipos o especies de esa categoría y unidad [es decir, de que es tal o cual el número de categorías o de especies o tipos de categorías][19] es una nueva afirmación, afirmación que contiene, empero, en ella misma el que ella ya no se puede seguir teniendo por no más que una simple afirmación [una afirmación que no fuera más que inmediata, que no fuera más que una constatación], pues en cuanto es en el puro yo, en el puro entendimiento mismo, donde empieza *la diferencia*, con ello queda también puesto el que aquí ha de renunciarse a la *inmediatez*, ha de renunciarse a no más que *afirmar* y *encontrar* [ha de renunciarse a no más que hacer aseveraciones, y a dar las cosas por encontradas ahí][20], y ha de empezar el *comprender* [*begreifen*] [es decir, ha de empezar el formarse el *concepto*, ha de empezar el formarse o hacerse uno *concepto*][21]. Por eso, el que de una u otra manera la pluralidad de categorías se tome otra vez por algo con lo que nos encontramos ahí, por ejemplo a partir de los juicios, de manera que no habría más remedio que tomarlas así tal como se dan o parecen darse, tal cosa no debe considerarse en realidad sino una vergüenza e ignominia de la ciencia [del saber]; ¿en qué otro sitio sería capaz entonces el entendimiento de mostrar una necesidad [es decir, de estar ante algo necesario], si no es capaz de mostrar tal cosa en él mismo, en él, que habría de ser la necesidad pura?

Ahora bien, porque la razón contiene [o porque a la razón pertenece] la pura esencialidad [entidad, *Wesenheit*] de las *cosas* como diferencia de

ella[22] [en otra traducción: ahora bien, porque a la razón pertenece y, por cierto, como diferencia suya, la esencialidad de las cosas, es decir, aquello que las cosas son incluso en su simple empezar estando ahí siendo algo], resulta que propiamente no podría hablarse ya de cosas, es decir, no podría hablarse de algo que para la conciencia sólo fuese lo negativo de ella misma [fuese lo que simplemente ya no es conciencia, lo otro de la conciencia]. Pues el que las muchas categorías sean *especies* de la categoría pura o de la pura categoría significa que esa pura categoría sigue siendo todavía su *género* [*Gattung*] o *esencia* [*Wesen*] [es decir, el género o esencia de esas categorías], y, por tanto, que no es algo que se contraponga a éstas; pero éstas son ya lo equívoco, puesto que esa su *pluralidad* o multiplicidad contiene a la vez ya en sí el ser-otro *contra* la pura categoría [o respecto a la pura categoría]. Esas categorías efectivamente la contradicen mediante esa pluralidad, y la pura unidad tiene que suprimirlas y superarlas en sí [cancelarlas], de manera que mediante ello esa unidad se constituye [o se constituya] como *unidad negativa* de las diferencias. Pero como unidad *negativa*, esa unidad excluye de sí tanto las *diferencias* como tales, como también aquella primera pura unidad *inmediata* como tal, resultando ser así individualidad [*Einzelnheit*]; una nueva categoría que es conciencia excluyente, es decir, que consiste en que hay *otro* para ella. La individualidad [*Einzelnheit*] es su tránsito [es decir, el tránsito de esa unidad] desde su concepto a una realidad *externa*; es el puro *esquema*, el cual es tanto conciencia como (por ser individualidad y Uno excluyente) un estar remitiendo a otro y un estar señalando a otro [por ser ese Uno el otro de ese otro]. Pero ese *Otro* de esta categoría [o este otro que esta categoría representa] no son sino las *otras primeras categorías*, a saber: la *pura esencialidad* [*Wesenheit*, la pura entidad, el puro estar algo ahí consistiendo en algo], y la *pura diferencia*[23]; y en ella, es decir, en esa categoría [la de individualidad o Uno excluyente], es decir, precisamente en el quedar puesto lo otro, o en ese Otro mismo, la conciencia es asimismo ella misma. Cada uno de estos distintos momentos remite a otro [o remite al otro]; y, sin embargo, resulta a la vez que en ellos no se llega a ningún ser-otro. La pura categoría o la categoría pura remite a sus *especies* [*Arten*], tipos o modos que no son sino un transitar a la categoría negativa, o lo que es lo mismo: que no son sino un transitar a la individualidad [*Einzelnheit*]; y esta última [la *Einzelnheit*] remite a su vez a aquélla [a la pura categoría]; y aquella primera misma [la

pura categoría] es pura conciencia o conciencia pura que en cada categoría [o en cada especie o tipo de categoría] sigue siendo esa clara unidad consigo misma, pero una unidad que queda asimismo remitida a otro, el cual, al serlo, o por serlo [por ser otro], desaparece, y, al desaparecer, o por desaparecer, queda también generado otra vez.
Vemos aquí la pura conciencia puesta de una doble manera: por un lado, como un inquieto *ir y venir* que recorre todos sus momentos, y en ellos trasparece y se divisa un ser-otro que, al aprehenderlo [o al ir a aprehenderlo, o cuando se lo aprehende, o cuando se lo va a aprehender], se suprime y supera a sí mismo [se cancela a sí mismo]; y, por otro lado, [vemos la pura conciencia] más bien como una *quieta unidad* segura de su verdad. Para esta unidad aquel movimiento es lo *otro*; y para este movimiento lo otro es esa quiescente unidad; y conciencia y objeto intercambian sus papeles en lo que respecta a estas mutuas determinaciones. Y así la conciencia es, por un lado, ese buscar que va y viene, y el objeto el *puro en-sí* y la esencia [*Wesen*]; y, por otro lado, aquélla [es decir, la conciencia] se es la pura categoría [o la categoría pura], y el objeto el movimiento de las diferencias. Pero la conciencia, en cuanto ser o esencia [en cuanto *Wesen*], no es sino este entero decurso que consiste en transitar desde sí como pura categoría a la individualidad [*Einzelnheit*] y al objeto, y en mirar y ver en dicho objeto ese decurso [ese tránsito], y en suprimirlo y superarlo como algo distinto, en *adjudicárselo*, y en presentarse y declararse a sí misma como siendo [ella] esa certeza de constituir y ser toda realidad, tanto la de ella misma como la del objeto.

[Idealismo y empirismo]

Su primera declaración [de la conciencia] [la primera declaración de la conciencia, el primer declararse la conciencia] es [aquí], por tanto, sólo esa abstracta y vacía declaración de que todo es *suyo*. Pues la certeza de ser toda realidad es lo que empieza siendo la pura categoría [es decir, la pura categoría no empieza siendo sino ello, o no es de entrada sino ello, o es ello lo que empieza constituyendo esa pura categoría o categoría pura]. Y es esta primera razón que se reconoce en el objeto [o es esta primera razón que se reconoce recién en el objeto] la que queda expresada por ese vacío idealismo que sólo entiende la razón [o concibe la razón]

como ella se empieza de entrada siendo, es decir, como ella por de pronto se es a sí, el cual idealismo, al mostrar en todo ser este "*mío*"[24] de la conciencia y al declarar, por tanto, las cosas no más que sensaciones o representaciones [al declarar, por tanto, las cosas no más que modos de ese "mío" de la conciencia], se imagina haber mostrado ésta [es decir, la conciencia] como realidad plena y completa. Y, por tanto, ese idealismo tiene que ser a la vez absoluto empirismo, pues para *llenar* ese vacuo "*mío*" de la conciencia, es decir, para la diferencia y para todos los desenvolvimientos y configuraciones de esa diferencia, su razón [es decir, la razón de ese idealismo] necesita un impulso extraño o un empujón [*Anstoss*][25] extraño, impulso o empujón en el que habría de empezar radicando la diversidad de la sensación o de la representación [es decir, del sentir y del representarse lo que fuere]. Por tanto, este idealismo habrá de tener un doble sentido que tendrá que resultar tan contradictorio como el del escepticismo, solamente que éste [el escepticismo] se expresa en términos negativos, y aquél [el idealismo] lo hace en términos positivos, pero sin lograr poner en orden esa contradictoria idea suya que incluye como ingredientes [dos cosas, a saber:] la pura conciencia en cuanto siendo esta conciencia toda la realidad, y también ese estímulo [*Anstoss*, empujón] extraño que representan la impresión sensible o la representación sensible, como teniendo ambas igual realidad que aquella pura conciencia, pero sin lograr, por tanto, digo, poner orden en esa contradictoria idea suya, sino que pasa y se lanza de uno de sus lados al otro [de un lado de esa idea al otro] y del otro al uno, con lo cual no hace sino caer en la mala infinitud, a saber: en la infinitud sensible. Pues en cuanto [en el idealismo que estamos criticando, o en el empirismo que estamos criticando] la razón es toda la realidad, pero ello no tiene otro significado que el de un "*mío*" abstracto, y lo *otro* le es algo *extraño* que le resulta *indiferente*, resulta que [tal como ese idealismo está entendiendo las cosas] en ello no hace sino quedar puesto aquel saber que la razón tiene de otro, que inicialmente [cap. I] se nos presentó como *Meynen* [es decir, un querer-decir, o un suponer, o un estar pensando-en, pero sin poder decirlo], como un percibir [*Wahrnehmen*, cap. II], o como entendimiento [*Verstand*, cap. III] que se hacía cargo de aquello sobre lo que versaba el saber sensible o versaba la percepción [buscando una explicación de ello]. Pero acerca de este saber, el propio concepto de ese idealismo [es decir, el concepto que ese idealismo se hace de las cosas] afirma a la vez que no

se trata de un verdadero saber, ya que sólo la unidad de la apercepción [*Apperzeption*] [y no los objetos del saber sensible, de la percepción, o del entendimiento] es la verdad del saber. Así pues, la razón pura de este idealismo[26], a fin de llegar a ese *otro* que le es *esencial* [o que para ella es esencial], lo cual, por tanto, quiere decir que [ese otro] es el *en-sí*, pero que ella no lo tiene en ella misma, para llegar a ese otro, digo, se ve reenviada [se ve enviada de vuelta] a aquel saber que no es un saber de lo verdadero [es decir, a la certeza sensible, a la percepción y al entendimiento]; y así se condena ella misma (sabiéndolo y queriéndolo, es decir, a sabiendas y voluntariamente) a un saber no verdadero, y no puede apearse ni hacer abandono de aquel querer-decir [*Meynen*, cap. I] y de aquel percibir [cap. II] que para ella [es decir, para la razón pura] no tienen verdad alguna. La razón pura se encuentra en la inmediata contradicción de tener que afirmar como esencia algo doble y absolutamente contrapuesto, a saber: la *unidad de la apercepción* y a la vez la *cosa* [*Ding*], la cual, ora se le llame *empujón* [*Anstoss*], *golpe* o *impulso extraño*, ora se la llame un ser *empírico* [o algo empírico], ora se la llame *sensibilidad*, ora se la llame *cosa en sí*, se la llame como se la llame, permanece en su concepto una y la misma cosa extraña a aquella unidad [es decir, se la llame como se la llame es en su concepto siempre lo mismo: algo extraño a aquella unidad][27].

[La contradicción del idealismo de la razón y el buen sentido de la razón real]

Este idealismo es [está] en esta contradicción [y no sabe de ella], porque no hace sino afirmar el *concepto abstracto* de razón como lo verdadero; y, por tanto, le surge de manera asimismo inmediata la realidad, la realidad como tal, que resulta no ser la realidad de la razón, cuando a la vez la razón habría de ser toda realidad; con lo cual la razón resulta ser un inquiescente buscar que en ese buscar mismo ha de tener por imposible [o por absolutamente imposible] el que dicho buscar pueda verse satisfecho.– Pero la razón real no es tan inconsecuente; sino que empezando [la razón real] sólo por ser la *certeza* de ser toda realidad, en este *concepto* [la razón real] se es consciente (en cuanto *certeza* y en cuanto *yo*) de no ser aún en verdad la realidad, y se ve empujada a elevar esa certeza a verdad, y a llenar ese *vacuo "mío"* [ese *vacío Mío*] que la caracteriza.

A.
LA RAZÓN OBSERVADORA

Esta conciencia para la que el *ser* [*Seyn*] cobra el significado del *suyo* [*Seinen*][28] [el significado de lo suyo, el significado de ser ese ser de ella], la vemos, ciertamente, entrar ahora otra vez en el *Meynen* [en el estar-pensando-en, o en el querer-decir de la certeza sensible] y en el percibir [*Wahrnehmen*], pero ello no como un entrar [o introducirse] en la certeza de algo que no fuese más que *otro* [que no fuese más que otro distinto de ella], sino con la certeza de ser ella misma ese otro. Con anterioridad, a ella no ha hecho sino *sucederle* el percibir mucho [y diversamente] en las cosas y el tener muchas *experiencias* con ellas; pero ahora es la conciencia quien emprende ella misma esas observaciones y experiencias [no son, pues, algo que a ella se limite a *pasarle*]. Por tanto, el *Meynen* y el percibir [la certeza sensible y la percepción], que antes a nosotros [o para nosotros] se nos suprimían y superaban a sí mismos [se nos cancelaban ellos a sí mismos], quedan [o quedarán] ahora suprimidos y superados por la conciencia misma para ella misma[29]; la razón se endereza a *saber* la verdad; aquello que para el estar pensando-en o querer-decir [*Meynen*] y para el percibir [*Wahrnehmen*] es o era una cosa [*Ding*], la razón se endereza ahora a encontrarlo como concepto, es decir, a encontrar en la coseidad o en la cosa sólo la conciencia de sí misma [a encontrar el concepto]. La razón, por tanto, tiene ahora un *interés* universal en el mundo porque la razón es la certeza de tener ella actualidad o presencia [*Gegenwart*] en él [de ser actual en él, de estar presente en él], o de que la actualidad, lo presente, [*Gegenwart*] es racional. La razón busca su otro [el otro de ella] pero sabiendo no poseer en él otra cosa que a sí misma; ella sólo busca su propia infinitud [su propio ser ella todo Otro].

En primer lugar, la razón, no haciendo más que barruntarse y vindicarse en la realidad, o sabiéndola no más que como lo *suyo*, no hace sino pasar en este sentido [*in diesem Sinne*, es decir, estando en ello y sabedora de ello] a una universal toma de posesión de la hacienda y propiedades [posesiones] que así le vienen aseguradas, y en todas las cumbres y en todas las profundidades pone los emblemas de su soberanía. Pero este "mío" no es su último interés. Pues en medio del gozo que esta universal toma de posesión le produce, aún sigue encontrando en sus posesiones ese

"otro" o a ese "otro" extraño que la razón abstracta no tiene en sí misma [es decir, que la razón abstracta no lo encuentra como siendo posesión de ella]. La razón, entonces, se sospecha y se vindica como un ser [*Wesen*] más profundo que lo que es el yo puro [el de esa razón abstracta], y tiene que exigir que la diferencia, es decir, que la *multiplicidad* y *diversidad* del *ser* [*Seyn*], le resulte a ese yo como siendo lo suyo mismo, y que ese yo se mire y pueda verse en esa multiplicidad o diversidad como siendo él la *realidad*, y se encuentre él a sí mismo actualmente ahí como *Gestalt* y como cosa [pues en eso ha de consistir ese ser más profundo que el yo puro de la razón abstracta]. Pero cuando la razón revuelve todas las entrañas y tripas de las cosas y les abre todas las venas a fin de poder brotarse y saltarse y salirse ella a sí misma al encuentro de sí misma desde dentro de ellas, resulta que, aunque lo revolviese todo [cap. V, A], nunca alcanzaría tal fortuna y felicidad, sino que antes tendrá que haberse consumado ella en sí misma [antes tiene que haberse puesto, y haberse puesto por obra y acabado ella en sí misma por completo] [cap. V, B] para después poder hacer experiencia de esa su consumación [o de ese su carácter plenario][30] [cap. V, C].

La conciencia *observa*; es decir, la razón quiere encontrarse y tenerse a sí misma como *objeto* que está ahí, como un modo de ser que sea *real* y que quede ahí presente en términos *sensibles*. Lo que la conciencia de este observar piensa o incluso dice es que esa conciencia no busca hacer experiencia de *ella misma*, sino que, por el contrario, lo que quiere es hacer experiencia de la esencia de las *cosas como cosas* [de *lo que las cosas son como cosas*, con lo que en cierto modo volvemos a los caps. I, II y III]. El que esta *conciencia* piense y diga eso radica en que esta conciencia *es* razón, pero en que a ella la razón como tal no le es todavía objeto. Si la conciencia supiese a la razón como esencia de las cosas, que es igualmente esencia suya [es decir, esencia de la conciencia] y [si la conciencia supiese] que esa razón, en la forma que a esa razón le es peculiar, sólo puede estar o asistir o darse en la conciencia, entonces ella [es decir, la conciencia] descendería más bien a su propia profundidad para buscar allí la razón en lugar de en las cosas. Y si la conciencia hubiese encontrado la razón en esa profundidad, a partir de ella se vería remitida otra vez a la realidad para ver y mirar en ésta su expresión sensible [la expresión sensible de la razón], pero también para tomar enseguida esa expresión esencialmente por *concepto*[31]. La razón, tal como la razón *inmediatamente*

se presenta en cuanto certeza de la conciencia de ser toda realidad, la razón, digo, toma esa su realidad en el sentido de la *inmediatez del ser*, y la unidad del yo y de ese ser objetual [es decir, la unidad del yo y de ese ser que tiene carácter de objeto] la razón la toma en el sentido de una *unidad inmediata*, en la que los momentos del ser y del yo aún no están separados y vueltos a unir, o lo que es lo mismo: en el sentido de una unidad inmediata que todavía no ha reconocido esos momentos [que aún no se ha percatado de ellos]. La razón, por tanto, en cuanto conciencia observadora se endereza a las cosas, en la opinión [*Meynung*] de que [o dando por supuesto que, o dando por descontado que] ella toma éstas en verdad por cosas sensibles, y por cosas contrapuestas al yo; sólo que su hacer efectivo contradice a esta opinión o a esta suposición o a eso en que ella está pensando o a eso que ella está suponiendo; pues la razón *conoce* las cosas, transforma su sensibilidad en *conceptos* [es decir, transforma el carácter sensible de éstas en conceptos], es decir, las transforma precisamente en un ser [*Seyn*] que es a la vez yo, y transforma, por tanto, el pensamiento en un pensamiento que es, esto es, en pensamiento que está ahí delante, o lo que es lo mismo: transforma el ser en un ser pensado[32], y afirma en realidad que sólo como conceptos tiene [la razón] de verdad las cosas. Para esta conciencia observadora [para esta conciencia que se entrega a observar], en tal observar sólo le amanece [sólo queda ahí para ella, ésta es la idea que ella se hace de sí] lo que *las cosas* son, pero para nosotros lo que en tal observar sale a la luz y sacamos en limpio es lo que la conciencia es[33]; pero el resultado de su movimiento consistirá en volverse ella para ella misma aquello que ella en sí es.

Este hacer de la conciencia observadora [de la conciencia dedicada a la observación] vamos a considerarlo ahora en los momentos de su movimiento, a saber: tal como esa razón toma y registra la naturaleza [cap. V, A, a], tal como esa razón registra el espíritu [cap. V, A, b] y, finalmente, tal como registra la relación entre ambos entendiendo las tres cosas como ser sensible [es decir, entendiendo la naturaleza, el espíritu y la relación entre ambos como ente que está inmediatamente ahí] y tal como se busca a sí misma como una realidad que también estuviese ahí delante o quedase ahí delante como una cosa [cap. V, A, c].

a.

Observación de la naturaleza

Cuando la conciencia carente de pensamiento [es decir, que no piensa en el sentido de lo que el autor viene entendiendo desde el cap. IV por *pensamiento*, y que, por tanto, habla sin tener claridad acerca de ella misma], cuando esa conciencia, digo, declara la observación y la experimentación fuente de la verdad, puede muy bien que sus palabras suenen como si para ella sólo se tratase del gustar, del oler, del sentir, del oír y del ver; pero en el celo con que recomienda el gustar, el oler, etc., la conciencia olvida decir que de hecho (y de forma que para ella resulta igual de esencial) ella se ha determinado ya el objeto de tales sensaciones, y que tal determinación a ella le resulta por lo menos tan importante como aquellas sensaciones [es decir, como aquel sentir]. Pues enseguida la conciencia admitirá también que para ella no se trataba (así sin más) sólo del percibir, y, por tanto, que la percepción de que el cortaplumas esté al lado de esta caja de tabaco no es algo que ella vaya a considerar sin más una observación. Pues lo percibido habrá de tener o debe de tener al menos el significado de algo *universal*, y no sólo el sentido de un "*esto*" *sensible.*

[La descripción][34]
[La descripción como abstractización de lo individual, o lo individual como instancia de un concepto]

Por de pronto eso universal empieza siendo, pues, no más que *lo que permanece igual a sí mismo*; su movimiento es sólo el uniforme retorno del mismo hacer [de la misma abstracción practicada por la conciencia, del mismo hacer abstractivo de la conciencia]. La conciencia que en tales términos encuentra en el objeto sólo la *universalidad* (o lo que es lo mismo: lo "*mío*" *abstracto*), tiene que tomar sobre sí misma [tomar ella a su cargo, cargar con] el movimiento propiamente dicho de ese objeto; y en la medida en que esa conciencia no sea todavía el entendimiento [*Verstand*] de su objeto, tiene que ser por lo menos su memoria [su *mneme*][35], la cual exprese en términos universales aquello que en la realidad

sólo está presente de forma individual. Este superficial hacer abstracción de la individualidad, y la forma asimismo superficial de universalidad en la que lo sensible no hace más que quedar recogido, sin que en sí mismo se haya convertido propiamente en universal, este *describir* las cosas, digo, todavía no tiene en el objeto mismo su movimiento; sino que el movimiento reside más bien en el describir. Y el objeto, tal como es descrito [tan pronto como es descrito, o una vez descrito] ha perdido, por tanto, interés; si se ha descrito uno [si se ha descrito un objeto], habrá que emprender la descripción de otro, y siempre habrá que buscar algún otro, para que el describir no cese [para que el describir no se le vaya a uno]. Por tanto, deja de ser fácil encontrar cosas *totalmente* nuevas, y no encontrándolas, habrá que volver sobre las ya encontradas, seguir dividiéndolas y descomponiéndolas y seguir rastreando en ellas y encontrando en ellas nuevos aspectos de su coseidad. A este instinto inquieto y sin pausa nunca puede faltarle material [es decir, tiene que procurárselo incansablemente]; encontrar alguna nueva especie importante, o incluso descubrir un nuevo planeta que, aunque, naturalmente, sea un individuo [sea una cosa individual], acabe cobrando [por su tipicidad] la naturaleza e importancia de un universal [es decir, de una nueva clase de cosas], eso, digo, es algo que sólo se otorga a los afortunados. Pero los límites de aquello que, como en el elefante, en la encina, o en el oro, *define* qué sea *género* y qué *especie*, alcanzan a través de múltiples niveles hasta la infinita *particularización* [*Besonderung*] de animales y plantas caóticos, de tipos de montañas, o de metales y tierras, etc., que sólo mediante violencia y artificio [sólo forzando mucho las cosas y con mucho arte] pueden sacarse a la luz. En este reino de la indeterminidad de lo universal, en el que la particularización [*Besonderung*] [el entrar en más detalles y añadir más detalles] se aproxima otra vez a la *singularización* [*Vereinzelung*, es decir, se aproxima a lo que no es sino un singular], y [no sólo se aproxima, sino] que aquí y allá vuelve otra vez a descender a lo singular, y a sumirse totalmente en ello, queda abierta una inagotable cantera y provisión para el observar y el describir. Pero aquí, donde a la conciencia parece abrírsele un campo inabarcable, puede muy bien que, en los límites de lo universal [es decir, en tal aproximarse mediante particularización a lo que otra vez no es sino lo individual, a lo que no es sino un singular], en lugar de encontrar inmensas o enormes riquezas, puede muy bien, digo, que la conciencia, en vez de eso, no haya encon-

trado otra cosa que el límite y barrera de la naturaleza y de su propio hacer; la conciencia ya no puede saber si lo que parece ser en sí [lo que parece ser un en-sí, un nuevo Universal, respecto al cual aquello que me encuentro no es sino una instancia] no es más bien sino una pura contingencia y casualidad; lo que en sí lleva el sello de ser una forma o configuración confusa o inmadura, débil, o que apenas es capaz de desarrollarse a causa de una indeterminidad elemental, eso, digo, tampoco puede pretender o reclamar ni siquiera ser descrito.

[Los rasgos relevantes de la cosa][36]

Y si bien este buscar y describir diríase que es algo que sólo parece tener que ver con las cosas [es decir, que se presenta como no siendo sino eso], vemos que, en realidad, no procede sin más agarrado sólo de la *percepción sensible* y sólo atenido a ella, sino que aquello en que la cosa puede ser *reconocida* y *conocida* [lo relevante en la cosa] le es más importante que el resto del ámbito y extensión de propiedades sensibles de las que la cosa, ciertamente, no podría carecer, pero de las que la conciencia prescinde bonitamente. Y mediante tal distinción entre lo *esencial* y lo *inesencial* el concepto se levanta por encima de la dispersión sensible, y el conocer hace con ello declaración de que, por lo menos de modo tan esencial como de la cosa, para él se *trata también de sí mismo* [del conocer mismo]. Y precisamente en esta doble o doblada esencialidad [es decir, en ese consistir esencialmente en esas dos cosas, el tratarse en él tanto de la cosa como de sí mismo], el *conocimiento* cae en dubitación o vacilación acerca de si aquello que para el conocimiento es lo esencial y necesario es algo que (de verdad) está también en las *cosas*. Pues por una parte, los *rasgos* de la cosa sólo han de servir al conocimiento mediante el que la conciencia distingue las cosas unas de otras; pero por otro lado, no ha de conocerse lo inesencial de la cosa o de las cosas, sino [que lo que se busca conocer es] aquello mediante lo que las cosas se *arrancan* ellas a sí mismas de la continuidad general o universal del ser, se *segregan* de lo otro [o de las otras] y son *para sí*. Por tanto, las *notas* o *características* no solamente deben decir relación esencial al conocimiento, sino también decir relación esencial a [o expresar] las determinidades esenciales de las cosas, de modo que el sistema constructo [es decir, el sistema ar-

tificial, es decir, el sistema que se construya, es decir, el sistema que proyectamos en orden a conocer] ha de ser conforme con el sistema de la naturaleza misma, y ha de expresar sólo a éste. Por el concepto de razón [o conforme al concepto de razón] esto es necesario, y el instinto de ella [el instinto de la razón][37] (pues en el observar, la razón sólo se comporta como tal instinto) ha alcanzado también en sus sistemas ese tipo de unidad, es decir, esa unidad o conformidad en la que sus objetos mismos [los objetos mismos de la razón] vienen articulados de suerte que tienen ellos mismos una esencialidad [es decir, una articulada consistencia, la cual tiene sus propias relevancias] y un *ser-para-sí*, y no representan sólo la casualidad de este *instante* o de este *aquí*. Los caracteres distintivos[38] de los animales, por ejemplo, están tomados de las garras y los dientes; pues en realidad, no sólo el conocimiento *distingue* por tales medios a un animal de otro, sino que también el animal se *distingue* de otros por ello, pues con tales armas se conserva *para sí* y separado de lo universal. La planta, en cambio, no alcanza el ser-*para-sí*, y se limita no más que a tocar el límite de la individualidad [*Individualität*]; es, por tanto, por este límite [o en este límite, o respecto a ese límite] donde ella muestra la apariencia de su *disociación* en géneros [masculino y femenino], por donde, por tanto, se toma a la planta y se la distingue [de las demás]. Pero lo que queda por debajo de eso ya no puede distinguirse por sí mismo de lo demás sino que precisamente se pierde al contraponerse [a lo demás] [se confunde con ello]. El *ser* [*Seyn*] *en reposo*[39] y el *ser en relación* entran en pugna el uno con el otro, y la cosa en este último [en el ser-en-relación] es algo distinto que conforme al ser-en-reposo, pues en el ser-en-relación (a diferencia de lo que sucede en el primero) el individuo [*Individuum*] se caracteriza precisamente por su capacidad de conservarse en ese su haberse respecto del otro [o respecto al otro]. Pero aquello que no es capaz de conseguir tal cosa, y *químicamente* [o por vía de química] se convierte en otro de aquello que *empíricamente* resulta ser (o de aquello que empíricamente empieza siendo) confunde al conocimiento y lo arrastra a esa misma pugna, a la de si [el conocimiento] ha de atenerse a uno u a otro de los lados, pues la cosa misma no es nada que permanezca igual a sí mismo y en ella sus aspectos se disocian entre sí.

[La tensión entre determinidad y universalidad]

En tales sistemas en que se construye [o en que se articula] *lo* que con carácter universal permanece *igual a sí mismo* [es decir, en los sistemas de lo universalmente igual a sí mismo, en los sistemas de lo universal que permanece igual a sí mismo], eso que permanece igual a sí mismo tiene, por ende, el significado de ser tanto lo que permanece igual a sí mismo en lo que respecta al conocimiento, como lo que permanece igual a sí mismo en lo que respecta a las cosas mismas. Sólo que este irse dilatando, extendiendo y difundiendo [cubriendo el espacio abierto por la descripción y abierto a la descripción] determinidades que permanecen iguales a sí mismas, cada una de las cuales describe y cubre quieta y abstractamente la serie de los pasos en los que se va desenvolviendo, y cobra y recibe espacio para acreditarse para sí [para confirmarse como siendo efectivamente de por sí], pasa esencialmente a convertirse a sí mismo en su contrario, en la confusión de esas determinidades; pues la característica [*Merkmal*], es decir, la determinidad universal [es decir, la nota característica de algo, que como tal es un concepto general] es la unidad de una contraposición, a saber: es la unidad de lo determinado y de lo en sí universal [es la unidad de determinidad y universalidad]; y por tanto, la característica no tiene más remedio que disociarse o deshacerse en tal contraposición [de determinidad y universalidad]. Y si la determinidad por uno de los lados vence a lo universal en el que esa determinidad tiene su esencia, resulta que, en cambio, por el otro de los lados, ese universal mantiene asimismo su dominio sobre esa determinidad y empuja a esa determinidad a su límite, y en ese límite mezcla sus diferencias y esencialidades [es decir, mezcla sus diferencias y aquello en que esa determinidad consiste]. La observación que las había mantenido ordenada y debidamente separadas, y en ellas creía tener algo fijo y estable, ve cómo sobre un determinado principio echan sus tentáculos los demás principios y se apoderan de él, cómo se forman transiciones y se producen formaciones confusas y no bien delimitadas, y en todo ello la observación acaba viendo cómo se asocia aquello que inicialmente tomó por absolutamente separado, y cómo se separa aquello que ella suponía tener que encontrarse junto; de modo que *este atenerse* [de la observación] al ser, en cuanto ser quieto [estático] y en cuanto ser igual a sí mismo, precisamente en este punto, es decir, en este punto en que se

trata de sus determinaciones más generales o universales [de ese ser], por ejemplo, cuáles son las características esenciales que tiene el animal, o cuáles son las notas esenciales de la planta, precisamente en este punto, digo, ese atenerse [de la observación al ser en cuanto ser quieto y en cuanto ser igual a sí mismo], no tiene más remedio que verse burlado por instancias [o casos o ejemplos] que acaban arrebatándole toda determinación, que acaban imponiendo silencio [haciendo callar] la universalidad a la que la observación se había elevado, y [a dicho atenerse] vuelven a ponerlo otra vez en la situación de un observar y un describir carentes de pensamiento [ajenos, pues, a la universalidad conceptual buscada en la descripción].

Este observar [esta observación] que se restringe a lo simple [e igual a sí mismo] o que mediante lo universal [es decir, recurriendo a características universales] pone límites a la dispersión sensible, esta observación, digo, encuentra, pues, producirse en su objeto la *confusión, lío, embrollo y perturbación de su principio* [del principio con el que ella opera] porque lo determinado, por su propia naturaleza, no tiene más remedio que perderse en lo contrario; y, por tanto, resultará más bien que la razón no tendrá más remedio que pasar adelante desde esa determinación indolente, que tenía la apariencia de permanecer, es decir, que tenía la apariencia de lo permanente [pero que no se decide a permanecer firme sino que acaba mostrándose lábil y confusa], no tendrá más remedio que pasar adelante, digo, a la observación de ella, es decir, a la observación de esa indolente determinidad, para ver cómo esa determinidad es en verdad, es decir, no tendrá más remedio que proceder *poniendo a esa determinidad en relación con su contrario*. Lo que se llaman características esenciales son determinidades *quietas* [determinidades, por decirlo así, en reposo] que, tal como se expresan y se las concibe en cuanto *simples*, no representan aquello que constituye su naturaleza [es decir, la naturaleza de esas determinidades], a saber: la de ser *momentos* desaparecientes de un movimiento que se recoge a sí en sí mismo [o se retrae a sí mismo hacia dentro de sí mismo]. En cuanto ahora, a lo que el instinto de la razón lleva es a buscar la determinidad según esa su naturaleza, conforme a la cual esencialmente la determinidad no es para sí, sino que la determinidad, conforme a su naturaleza, es un transitar a lo contrario, en cuanto el instinto de la razón pasa ahora a buscar eso, digo, lo que pasa a buscar [o lo que se pone a buscar] es la *ley* y el *concepto* de ello; y,

ciertamente, los busca asimismo en cuanto realidad *que es* [es decir, en cuanto realidad existente, es decir, en cuanto realidad que está inmediatamente ahí], pero a ese instinto esa realidad tiene de hecho que desaparecerle, o le desaparecerá de hecho, y los lados o aspectos de la ley se convertirán en puros momentos o abstracciones, de modo que la ley donde emerge [o donde trasparece, o donde se deja ver] es en la naturaleza del concepto, concepto que ha aniquilado [o aniquila] en sí ese quedar indiferentemente ahí que caracteriza a la realidad sensible [o por el que se caracteriza, o se supone que se caracteriza, la realidad sensible][40].

[Leyes de la naturaleza][41]

Para la conciencia observadora la *verdad de la ley* radica en la *experiencia*, en cuanto la experiencia es el modo como el *ser sensible* es *para ella* [para la conciencia]; no en y para sí mismo; pero si [tal como ve las cosas la conciencia observadora] la ley no tiene su verdad en el concepto [sino que la tiene en la experiencia, sino que tiene su base en la experiencia], entonces la ley es algo casual y contingente, no una necesidad, no algo necesario, o lo que es lo mismo: no es efectivamente una ley[42]. Ahora bien, el que la ley sea esencialmente como concepto [43] [aunque no sea así como la conciencia observadora lo ve], no solamente no repugna a que la ley esté ahí presente [aparezca ahí como existente] para la observación, sino que con ello [con su estar ahí esencialmente como concepto] cobra más bien *existencia* necesaria y [por tanto] es para la observación[44]. Lo universal, en el sentido de *universalidad racional*, o en el sentido de universalidad de la razón, es también universal en el sentido que el concepto lleva en él [es decir, que el concepto encierra en sí], a saber: que lo universal [o el universal] se presente *para* la conciencia como lo actual y real, o que el concepto se presente [o se exponga a sí mismo] en la forma de la coseidad y del ser sensible [como siendo una cosa ahí y como siendo algo sensible], pero sin perder por ello su naturaleza, y sin caer ni sumirse en un indolente quedar y mantenerse ahí ni en una indiferente secuencia de aquello que cae bajo él. Lo que es universalmente válido se hace también universalmente valer; lo que *debe ser* [*seyn soll*], *es también* en realidad [p. e., una ley jurídica efectivamente vigente], y lo que se queda en *deber-ser* [lo que se queda sólo en deber-ser, lo que no es más que deber-ser], pero sin llegar a *ser* [es decir, lo que

sólo debe ser, pero que no llega a ser, ni se hace valer siendo], no tiene verdad ninguna. A esto se atiene por su parte con todo derecho el instinto de la razón, sin dejarse inducir a engaño por elucubraciones o por entes de razón que se limitasen a *deber-ser* y que como tal *deber-ser* hubiesen de tener ya verdad por más que no se dé con ellos en ninguna experiencia, no se deja engañar, digo, ni por [las] hipótesis, ni por ninguna otra clase de invisibilidades [de invisibles entidades de razón] que no representarían sino un perenne deber-ser, que se quedan siempre en deber-ser, sin hacerse nunca realidad; pues la razón es precisamente esa certeza de tener realidad y lo que no es para la conciencia como un ser o esencia o cosa [*Wesen*] que está ahí de por sí [un *Selbstwesen*] [que está ahí él mismo, que está ahí en persona, es decir, que tiene de por sí entidad], es decir, lo que no aparece [y se manifiesta como tal], no es para la conciencia absolutamente nada.

Ciertamente, a esta conciencia que no sólo se atiene a la observación, sino que se queda en la observación, el que la verdad de la ley sea esencialmente *realidad* se le convierte otra vez en una *contraposición* contra el concepto [en una contraposición respecto al concepto, en algo contrapuesto al concepto] y contra lo en sí universal, o lo que es lo mismo: algo así como esa su ley no es para esa conciencia un ser de la razón [*Wesen der Vernunft*, que sea la razón quien se lo engendre][45]; esa conciencia, al hacerse con esa ley, piensa estar recibiendo algo que a ella le es *extraño* [que, por tanto, no es concepto][46]. Ahora bien, la conciencia refuta o contradice a esta opinión suya mediante el hecho de que ella misma no toma esa su universalidad en el sentido de que *todas las cosas particulares* sensibles hubieran tenido que mostrarle a la conciencia el fenómeno de la ley, a fin de poder aseverar ella la verdad de esa ley. Que las piedras, cuando se las levanta del suelo y se las suelta, caen: para afirmar tal cosa no es menester en absoluto que se haya hecho tal experimento con todas las piedras; la conciencia quizá exija que el experimento se haya hecho por lo menos con muchas de ellas, de las que después, con alta probabilidad o con todo derecho, se infiera lo mismo *por analogía* respecto a todas las demás. Sólo que la *analogía* no suministra tal pleno derecho, sino que, por su propia naturaleza, se contradice ella a sí misma tan a menudo que, infiriendo [a propósito de la analogía] a su vez *por analogía*, la analogía más bien no permite hacer inferencia alguna. La *probabilidad* a la que se reduciría el resultado de la analogía pierde frente a

la *verdad* toda diferencia [es decir, ante la verdad se esfuma toda diferencia entre una probabilidad mayor o menor]; pues aun siendo esa probabilidad tan grande como se quiera, esa probabilidad no es nada frente a la *verdad*[47]. Pese a todo lo cual, el instinto de la razón toma de hecho tales leyes por *verdad*, y sólo en lo que respecta a la necesidad de tales leyes, que él no conoce [o en cuanto él no la conoce], cae tal instinto en esta distinción [entre verdad y probabilidad] y rebaja la verdad de la cosa misma a probabilidad, para designar con este nombre [con el nombre de probabilidad] esa forma imperfecta en que la verdad queda para la conciencia cuando ésta no ha alcanzado todavía la inteligencia del concepto[48] [es decir, no ha penetrado todavía *inteligentemente* en el concepto, no lo ha comprendido todavía, no está todavía al cabo de él, no le ha dado todavía alcance]; pues la universalidad sólo queda entonces ahí como *simple* universalidad *inmediata*. Pero a la vez, es en virtud de ella [de esa simple universalidad inmediata] como la ley tiene verdad para la conciencia; que la piedra cae es para la conciencia verdad porque para ella la piedra es *grave*, porque en la gravedad es donde la piedra tiene *en y para sí* [o en y de por sí] esa su relación esencial *con la Tierra* [o donde la piedra dice esa su relación con la Tierra] que se expresa como caída. La conciencia tiene, pues, en la experiencia el *ser* de la ley, pero tiene asimismo a la ley en cuanto *concepto*, y sólo en virtud de *ambas circunstancias*, tomadas conjuntamente, le es verdadera esa ley [es decir, es verdadera esa ley para la conciencia, aunque ésta no se dé cuenta de todo]; y vale como ley precisamente por ambas cosas: porque se muestra, se expone, o queda a la vista en el fenómeno, y a la vez porque es en sí misma concepto.

[El experimento]

El instinto racional de esta conciencia, precisamente porque la ley es *a la vez* en sí *concepto*, se endereza (aunque sin saber ese instinto que él quiere tal cosa), se endereza, digo, necesariamente a *purificar y transformar en concepto* la ley y sus momentos [es decir, la ley y los momentos de la ley]. Ese instinto monta experimentos acerca de la ley. Tal como la ley empieza apareciendo o empieza mostrándose, se presenta ahí de forma impura, envuelta en ser sensible individual y contingente [*einzeln*], y el

concepto que constituye la naturaleza de la ley aparece, por tanto, sumido y hundido en material empírico. El instinto de la razón se endereza en sus experimentos a encontrar qué es lo que propiamente está pasando bajo estas o aquellas circunstancias. La ley parece entonces quedar sumergida tanto más en el ser sensible; sólo que es precisamente en ello cuando más bien ese ser sensible *se pierde*. Pues esa investigación tiene el significado de encontrar *puras condiciones de la ley* o condiciones puras de la ley [es decir, las condiciones generales y puras, en virtud de las cuales la ley rige]; lo cual (aun cuando la conciencia que así se expresa pensase que con ello está diciendo otra cosa) no quiere decir sino elevar enteramente la ley a la forma o figura [*Gestalt*] del concepto [la forma de concepto], y *eliminar* toda vinculación de *sus momentos* [de los momentos de la ley] a ningún *ser* [*Seyn*] *determinado*, a ningún quedar nada determinadamente ahí. La electricidad negativa, por poner un ejemplo, que empieza anunciándose o apareciendo [o manifestándose] como electricidad *resinosa* [ligada a la resina], así como la positiva, que se anuncia o empieza anunciándose [dando señales de sí, manifestándose] como electricidad *vítrea* [ligada al vidrio], mediante tales experimentos pierden enteramente ese significado, y pasan a convertirse puramente en electricidad *positiva* o en electricidad *negativa*, dejando de pertenecer cada una de ellas a un tipo particular de cosas[49]; ya no se puede seguir diciendo que haya cuerpos que son positivamente eléctricos y otros que son negativamente eléctricos, que haya cuerpos que son eléctricos positivos y otros que son eléctricos negativos [pues la electricidad positiva y negativa no queda ligada a cuerpos determinados]. Así también, la relación entre ácido y base, y el movimiento del primero respecto a la segunda y de la segunda respecto al primero, constituye una ley en que esas contraposiciones [la de ácido y base] aparecen en cuanto cuerpos. Sólo que estas cosas, cuando se las considera separadas [o también: sólo que tales cosas, separadas unas de otras], no tienen ninguna realidad. El mismo poder [el del entendimiento] que las separa con tanta violencia no puede impedirles entrar enseguida otra vez en un proceso [de interacción entre ellas]; pues ellas no son sino esa relación. Son cosas que no pueden permanecer para sí [o de por sí], como un diente o una garra, ni tampoco se los puede mostrar así. El que su esencia sea transitar inmediatamente a un producto neutro es lo que convierte su ser [*Seyn*] en un ser en sí suprimido y superado, o en un ser universal, y ácido y base sólo tie-

nen verdad como *universales* [no como ligados a cuerpos particulares, o a tal o a cual tipo de cuerpos]. Así como el vidrio y la resina pueden ser eléctricos tanto positiva como negativamente [es decir, pueden tener tanto electricidad positiva como negativa], así también ácido y base en cuanto propiedades no están ligadas a esta o aquella *realidad*, sino que cada cosa es sólo *relativamente* ácida o relativamente básica; y en las *sinsomacias* [*Synsomatien*] [es decir, en la formación de compuestos syn-somáticos, esto es, en la formación de compuestos resultantes de enlaces de sustancias homogéneas, o sea, de ácidos con ácidos y de bases con bases], en las "sinsomacias", digo, lo que decididamente parece ser una base o un ácido pasa a desempeñar en el comportamiento respecto al otro [respecto a la otra base o respecto al otro ácido] un papel contrapuesto [contrapuesto a aquel que se supone que había de tener como ácido o base] [es decir, se comportan respecto al otro de forma contraria a lo que se supone que son][50].- El resultado de los experimentos suprime y supera de esta forma los momentos o sublimaciones [*Begeistungen*, o abstracciones o "espiritizaciones"] en cuanto propiedades de las cosas determinadas o de cosas determinadas, con lo cual los predicados quedan liberados de sus sujetos. Estos predicados, tal como en verdad son, sólo se los encuentra o se los puede encontrar como universales [es decir, sólo se da con ellos o se puede dar con ellos como universales]. En virtud de esta autonomía reciben por eso el nombre de *materias* [*Materien*][51] o elementos, que ni son cuerpos ni tampoco propiedades, y hay que cuidarse mucho de llamar cuerpos al oxígeno, a la electricidad positiva y negativa, al calor, etc.

Pues [a diferencia de los cuerpos] esa materia [*Materie*] no es una determinada *cosa* que esté ahí [o no es ninguna determinada cosa existente], sino que es el ser [*Seyn*] en cuanto universal [es decir, el estar-ahí pero en cuanto universal], o lo que es lo mismo: el ser [o el estar-ahí] en la forma del concepto o en la forma de concepto [lo universal en el quedar ahí lo universal]. La razón, que todavía es instinto, hace esta correcta distinción, pero sin la conciencia de que ella, al buscar ella en todo ser sensible la ley que lo rige, lo único que ella está haciendo es, precisamente, suprimir y superar ese su ser sólo sensible [es decir, ese ser sensible en cuanto solamente ser sensible], y, al concebir ella sus momentos [los momentos de ese ser sensible] como *materias*, la esencialidad de éstas [aquello en que éstas consisten, lo que éstas son] se le convierte

a ese instinto de la razón en lo universal, y en tal expresión [al expresar lo sensible en términos de ley] queda expresado y declarado como algo sensible que no lo es [como algo sensible que no es sensible], como un ser [*Seyn*] carente de cuerpo, pero objetual [es decir, que tiene carácter de objeto][52].

[Lo orgánico; lo orgánico como una forma especial de objeto]

Ahora hay que ver qué giro toma para él [es decir, para ese instinto de la razón] su resultado, y qué nueva figura de su observación [es decir, qué nueva figura de ese su observar] hace acto de presencia con ello. [En lo que se refiere a resultado], como verdad de esta conciencia que experimenta, hemos visto [o nos ha resultado, o hemos obtenido] la pura ley que se libera del ser sensible, y vemos esa ley como *concepto* que está ahí presente en el ser sensible, pero que se mueve en él autónomamente y no ligado, y que, sumido y sumergido en él [el concepto en el ser sensible], permanece libre de él, y es concepto simple o simple *concepto*. Pues bien, esto que en verdad es el *resultado* y la *esencia* [*Wesen*] se presenta ahora ahí para la conciencia misma, pero se presenta como objeto[53], y ello en términos tales, que ese objeto no es para ella resultado y no guarda relación con el movimiento precedente, se le presenta, digo, como una *forma especial* de objeto, y la relación de la conciencia con él [se le presenta a la conciencia] como un observar distinto [es decir, como un tipo de observación distinto][54].

[OBSERVACIÓN DE LO ORGÁNICO][55]

Tal objeto que tiene su proceso precisamente en la *simplicidad* del concepto [radicado] en él [es decir, que tiene su proceso precisamente en la simplicidad del concepto que él encierra] es lo *orgánico*[56]. Lo orgánico es ese fluido absoluto en el que queda disuelta toda determinidad mediante la que él fuese solamente *para otro* [en el que queda disuelta toda determinidad que lo convirtiese en no más que un ser-para-otro y no reflectido en sí, en un ser que se determinase mediante su ser en relación, en vez de autodeterminarse]. Si la cosa inorgánica tiene por esencia la

determinidad y, por tanto, sólo conjuntamente con otra cosa distinta constituye esa cosa la totalidad [o lo plenario o la completud] de los momentos del concepto, y, por tanto, al entrar en movimiento, esa cosa no tiene más remedio que perderse, ahora, en cambio, resulta que en el ser [*Wesen*] orgánico todas las determinidades mediante las que el ser orgánico queda abierto a otro, están sujetas, ligadas y atadas a [o quedan bajo] la unidad simple orgánica [están bajo la simple unidad en que eso orgánico consiste]; no se presenta ninguna de ellas como esencial, que pudiera referirse libremente a otro [libremente, es decir, de forma ajena a esa ligazón]; y así, lo orgánico se mantiene [sigue siendo lo que es, no se pierde], precisamente en esa su propia relación [con lo otro, a lo que está abierto][57].

[a. OBSERVACIÓN DE LO ORGÁNICO EN SU RELACIÓN CON LO INORGÁNICO][58]

Los *lados de la ley*, a cuya observación se endereza aquí el instinto de la razón, son por de pronto (como se sigue de la determinación o definición que acabamos de hacer) la naturaleza *orgánica* y la naturaleza *inorgánica* en sus relaciones mutuas. Esta última no es para la naturaleza orgánica sino precisamente la libertad de las determinidades *desligadas* o *sueltas* [es decir, el quedar ahí por libres las determinidades desligadas o sueltas][59], la cual libertad se contrapone al *concepto simple* de la naturaleza orgánica [en el que las determinidades quedan ligadas a la unidad orgánica], y en las cuales determinidades se *resuelve a la vez* la naturaleza individual [*individuelle*] de las cosas orgánicas, *a la vez* que, precisamente escindiéndose y separándose de la continuidad con ellas [de la continuidad con esa determinidad], esa naturaleza se vuelve *para sí* [se vuelve orgánica]. Aire, agua, tierra, zonas y climas son tales *elementos* universales que constituyen el indeterminado ser simple de las individualidades [*Individualitäten*], y en donde éstas a la vez están reflectidas en sí [como tales individualidades que son]. Ni la individualidad es *simpliciter* en y para sí, ni tampoco lo es lo elemental [ni tampoco lo son esos elementos], sino que en la libertad autónoma de la individualidad respecto a los elementos[60] y de los elementos respecto a la individualidad, en la que ambos [es decir, elementos e individualidades] se presentan

para la observación, se comportan a la vez como *relaciones esenciales*, pero de suerte que lo dominante es la autonomía e indiferencia de ambos entre sí, que sólo en parte pasa a la abstracción [y sólo en parte esa autonomía o indiferencia de ambos pasa a la abstracción]. Y es, pues, aquí [en esta abstracción] en donde está la ley [donde radica la ley, donde se mueve la ley] en cuanto relación que un elemento guarda con la formación de lo orgánico; esto orgánico, por un lado, tiene frente a sí el ser-elemental [*elementarisches Seyn*] [el ser que representan los elementos], pero, por otro, representa o expone ese ser en su reflexión orgánica [es decir, en el quedar ese ser elemental reflectido en lo orgánico]. Sólo que [a causa de que lo que pasa a la abstracción es bien poco] *leyes* tales como la de que los animales que pertenecen al aire tienen la hechura [la condición, la índole, la complexión, *Beschaffenheit*] de los pájaros, los que pertenecen al agua tienen la hechura de los peces, de que los animales nórdicos tienen una piel provista de densa pelambre, etc., [leyes tales] muestran enseguida una pobreza que no se corresponde con la diversidad de lo orgánico[61]. Aparte de que la libertad orgánica sabe otra vez conseguir que sus formas se sustraigan a esa clase de determinaciones [es decir, a las determinaciones que tales pobres leyes establecen], y necesariamente aparecen por doquier excepciones a tales leyes o reglas o como se las quiera llamar, aparte de eso, digo, resulta que, incluso para los casos mismos que caen bajo ellas, esas leyes o reglas sólo ofrecen una determinación tan superficial, que la expresión de la necesidad de esa determinación tampoco puede llegar a más [es decir, tiene que ser igualmente superficial] y se queda en la aseveración del *gran influjo* [*Einfluss*] [que lo elemental tiene sobre lo orgánico], no sabiéndose qué es lo que propiamente pertenece a ese influjo [o qué es lo que propiamente cuenta en tal influjo], y qué no. Tales relaciones de lo orgánico con lo elemental no se las puede llamar, por tanto, realmente *leyes*, pues en parte, como hemos dicho, tal relación, en lo que se refiere a su contenido, no abarca en absoluto todo el ámbito de lo orgánico, y en parte también los momentos de la relación permanecen indiferentes los unos frente a los otros, y no expresan, por tanto, ninguna necesidad. En el concepto de ácido está también el *concepto* de base, así como en el concepto de electricidad positiva lo está el de electricidad negativa; en cambio, por más que insistan en dársenos juntos [o por más que podamos *encontrar* y ver asociados] una piel provista de densa pelambre y el norte, o la hechura

y características [*Beschaffenheit*] de los peces y el agua, o la estructura de los pájaros y el aire, por más que se nos puedan presentar juntos o podamos encontrarlos juntos, digo, resulta que el concepto de norte no implica el concepto de una densa pelambre, que el concepto de mar no implica el concepto de tal estructura de los peces y que el aire no implica el concepto de tal estructura de los pájaros. Y en virtud de esta *libertad* de ambas partes, de la una frente a la otra y de la otra frente a la una, hay también animales de tierra que poseen los caracteres esenciales de un pájaro, o de un pez, etc. La necesidad, al no poder ser entendida o concebida como una necesidad interna de la esencia [*Wesen*] [o del ser de que se trate], cesa de tener existencia sensible, y ya no puede ser observada en la realidad, sino que ha *salido* de la realidad o se ha ido de ella [ya no hay en la realidad tal necesidad]. Y de este modo resulta que así, en cuanto no encontrándose esa necesidad en el ser [*Wesen*] real mismo, esa necesidad es aquello que llamamos *relación teleológica*, una relación que es *externa* a los *relata*, y que, por tanto, es más bien lo contrario de una ley[62]. Esa relación es pensamiento [*Gedanke*] liberado [es una noción liberada] de todo lo que sea naturaleza necesaria (de todo lo que sea necesidad natural), que la abandona, y que se mueve para-sí por encima de ella.

[b. TELEOLOGÍA]
[El concepto de telos como esencia de lo orgánico, por qué ese concepto se le escapa a la conciencia observadora]

Si la relación que antes hemos tocado, si la relación, digo, de lo orgánico con la naturaleza elemental no expresa la esencia de lo orgánico, resulta, en cambio, que esa esencia [la de lo orgánico] sí que está contenida en el concepto de fin, en el *concepto de telos*. [Es decir, es el concepto de telos y no aquella relación la que expresa la esencia de lo orgánico]. Para esta conciencia observadora, ciertamente, ese concepto no es la propia *esencia* de lo orgánico, sino que para ella ese concepto cae fuera de lo orgánico, resultando entonces que ese concepto no es sino esa relación externa, *teleológica* [de la que acabamos de hablar]. Sólo que tal como hace un momento hemos determinado lo orgánico, lo orgánico es, efectivamente, ese telos real mismo; pues en cuanto lo orgánico se mantiene y con-

serva *a sí mismo* [sigue siendo lo que él es y se conserva como tal] en la relación con lo otro, o en el estar referido a otro, resulta que, precisamente, lo orgánico es ese ser [*Wesen*] natural en el que la naturaleza queda ella misma reflectida en el concepto[63], y los momentos que aparecen separados en la necesidad [es decir, que aparecen separados en la noción de conexión necesaria], que son el momento que representa la causa y el momento que representa el efecto, es decir, el momento de algo activo y el de algo pasivo, se toman conjuntamente aquí en Uno, es decir, en una sola y misma cosa [forman en lo orgánico una y la misma cosa]; de manera que aquí algo [el organismo] no sólo se presenta como *resultado* de la necesidad; sino que, porque ese algo no hace sino retornar a sí mismo [en ese resultado], tenemos que lo último [o el resultado] es también eso *primero* que inicia el movimiento y que se es para sí el *fin* que ese resultado realiza. Lo orgánico no produce nada sino que *sólo se conserva*, lo cual [es decir, que lo orgánico "se conserva"] significa que aquello que es producido, está ya ahí delante cuando es producido [o está ya tan ahí delante como es producido].

[El concepto de fin y el instinto de la razón]

Pasemos ahora a discutir con más detalle esta determinidad, tal como ella es en sí y tal como ella es para el instinto de la razón, a fin de poder ver cómo el instinto de la razón da consigo mismo en ella pero sin reconocerse a sí mismo en ese su hallazgo. El concepto de fin [*Zweck*], pues, al que la razón observadora se eleva, tanto es para ella un *concepto consciente* [un concepto sabido], como está también ahí como algo *real*, y no se trata sólo de [el telos no es sólo] una relación externa de eso real [es decir, no se trata sólo de una *relación externa* que eso real guarde con otra cosa], sino que se trata de la *esencia* [*Wesen*] de eso real. El que eso real que ello mismo es un fin se relacione teleológicamente con otra cosa o se refiera teleológicamente a otra cosa [y aquí se está hablando de la relación de lo orgánico con sus propios ingredientes], significa que su relación es contingente *en lo que respecta a aquello que ambos inmediatamente son* [*es decir, en lo que respecta a la inmediatez de ambos*]; inmediatamente son ambos autónomos, indiferentes el uno respecto al otro y el otro respecto al uno [pero no en lo que respecta a su esencia]. Pues la esencia de

su relación es algo distinto [es distinta] de la apariencia que ellos ofrecen al presentarse así, y su hacer [el hacer de ellos] tiene un sentido distinto de lo que ese hacer *inmediatamente* es para la percepción sensible [en otra traducción: la esencia de su relación es algo distinto de lo que ellos así parecen ser, y su relación tiene un sentido distinto de lo que ese hacer es inmediatamente para la percepción sensible]; en aquello que sucede [en aquello que en esa relación sucede], la necesidad no hace sino quedar oculta, y sólo se muestra, por decirlo así, *al final*, pero de modo que precisamente ese final [*Ende*] muestra que esa necesidad había sido también lo primero. Y el fin o final muestra esa prioridad de sí mismo en la que, mediante el cambio que ese hacer ha emprendido, no resulta otra cosa que aquello que ya era. O lo que es lo mismo: si tomamos como punto de partida eso primero, tenemos que, en el final o en el resultado de su hacer, eso primero no hace sino retornar a sí mismo; y, precisamente, por medio de ello o a través de ello se muestra como algo que se tiene *a sí mismo* como fin [*Ende*] o que se tiene a sí mismo como final, es decir, como algo que, por tanto, en cuanto primero ha retornado a sí mismo, o lo que es lo mismo como algo que es en y para sí. Por tanto, lo que él consigue mediante el movimiento de su hacer, no es sino a *él mismo*; y ese no alcanzarse sino a sí mismo es su *Selbstgefühl* [es decir, su autosentimiento, el sentimiento que tiene de sí, el sentimiento de serse, de estarse siendo él mismo]. Y, por tanto, tenemos, ciertamente, la diferencia entre *aquello que él* es y *aquello que él busca*, pero esto es sólo la *apariencia de una diferencia*, y es por medio de ello [y es así] como él es concepto en sí mismo.

[Autoconciencia y concepto de fin]

Pero en tales términos está hecha también la *autoconciencia* [o es también así como está hecha la autoconciencia]; también ésta se diferencia de sí en tales términos, no resultando a la vez de ello diferencia alguna [es decir, resulta que esa diferencia no es diferencia ninguna]. Y por tanto, en la observación de la naturaleza orgánica, la autoconciencia no encuentra otra cosa que esa esencia [*Wesen*] [no encuentra otra cosa que esta clase de ser o de entidad], se encuentra a sí como cosa, *como una vida*, pero la autoconciencia hace [establece] todavía una diferencia entre aquello que ella misma es y aquello que ella encuentra, que, sin em-

bargo, no es diferencia ninguna [por tanto, como esa diferencia no es ninguna, la autoconciencia no se reconoce a sí misma en eso otro]. Así como el instinto del animal busca el forraje, y lo consume, pero con ello no está descubriendo, ni sacando a la luz, ni sacando adelante otra cosa que a sí mismo, así también el instinto de la razón, en ese su buscar, no encuentra sino a la razón misma. El animal termina en el autosentimiento [se agota en ello]. El instinto de la razón, en cambio, es a la vez autoconciencia; pero como ese instinto es sólo instinto, ese instinto queda dejado de lado frente a la conciencia [frente a lo que se le hace presente ahí delante], y tiene en la conciencia, por tanto, su contraposición [es decir, la autoconciencia queda puesta en contraposición con la conciencia, no llega a saberse a sí misma en el objeto que queda ahí delante, del que la conciencia es consciente]. Su satisfacción, es decir, la satisfacción de ese instinto, viene, pues, disociada [o escindida] por tal contraposición, ese instinto se encuentra, ciertamente, a sí mismo, es decir, encuentra el fin [o telos o *Zweck*], y encuentra asimismo ese fin como *cosa*. Pero el fin empieza cayéndole, primero, *fuera de la cosa* que se presenta como fin [el animal busca el forraje, no a sí mismo]. Y, segundo, ese fin en cuanto fin es a la vez *objetual* [es decir, tiene a la vez carácter de objeto] y, por tanto, ese fin tampoco le cae al instinto [de la razón] en él en cuanto conciencia [pues es lo negativo de ella, es objeto], sino que cae en un entendimiento distinto[64] [por ejemplo, en términos de un orden providente de las cosas].

[De cómo es el propio organismo como siendo en sí un fin lo que despista a la observación]

Pero considerada con más detalle, esta determinación [el modo como la cosa orgánica se ofrece] radica asimismo en el concepto de la cosa [orgánica] de *ser ella en sí misma un fin*. Pues la cosa se conserva a sí misma; lo cual significa a la vez que su naturaleza, es decir, la naturaleza de la cosa, consiste en ocultar su necesidad y exponerla en la forma de una relación *contingente*; pues su libertad [es decir, la libertad de la cosa de la que estamos hablando][65] o *ser-para-sí* [de la cosa] consiste precisamente en comportarse [o haberse] respecto a lo suyo necesario como si se tratase de algo indiferente; la cosa se expone o presenta, pues, como

algo cuyo concepto cae fuera de su ser [cae fuera del ser de ella][66]. Y con la razón sucede otro tanto: la razón tiene igualmente como necesidad suya [como necesario ingrediente suyo] el mirar su propio concepto [el propio concepto de la razón] como cayendo fuera de ella, y, por tanto, el considerarlo como *cosa*, como una cosa respecto a la que la razón es *indiferente*, y que, por tanto, ella lo es respecto a la razón y respecto a su propio concepto [es decir, respecto al propio concepto de sí, respecto al propio concepto de esa cosa]. Como instinto, la razón se queda también dentro de ese ser [fuera del cual cae su concepto] o dentro de esa *indiferencia*, y la cosa que es expresión del concepto o que expresa el concepto, le permanece a ese instinto algo distinto, y el concepto algo otro que la cosa [o algo distinto de la cosa][67]. Y así, para la razón la cosa orgánica es *fin* o telos en sí misma, pero sólo en términos tales que la necesidad, que en el hacer de la cosa se muestra como oculta en el sentido de que quien hace [es decir, la cosa] se comporta en ello como un ser-para-sí indiferente [o como algo que es para sí indiferente][68], esa necesidad, digo, cae [para la razón] fuera de lo orgánico mismo.– Ahora bien, como lo orgánico, en cuanto telos en él mismo [o fin en sí mismo], no puede comportarse de otra manera que como tal [es decir, que como tal fin], resulta también que el que lo orgánico sea fin en sí mismo se convierte en algo que aparece ahí y que está-ahí-presente en términos sensibles, y que, por tanto, es también observado así. Lo orgánico se muestra como *algo que se mantiene y conserva a sí mismo* y como algo que consiste *en estar retornando a sí* mismo y en *haber retornado a sí mismo*. Pero en este ser, la razón observadora no reconoce el concepto de fin, o lo que es lo mismo: no reconoce que el concepto de fin no es algo que esté en alguna parte por ahí en algún entendimiento [en algún Entendimiento providente], sino que helo precisamente aquí, y que existe y es como una cosa que está ahí. La conciencia observadora hace [establece] una diferencia entre el concepto de fin [por un lado] y el ser esa cosa para sí misma y el conservarse esa cosa a sí misma [por otro lado], diferencia que no es ninguna diferencia. El que esa diferencia no sea diferencia ninguna, eso no es algo que sea para la conciencia [observadora], sino que ello es [o cobra el aspecto de] un hacer que aparece como contingente e indiferente frente a aquello que se produce mediante ese hacer, y la unidad que articula y asocia ambas cosas, es decir, que articula y asocia ese hacer y aquel fin, a ella, es decir, a la conciencia, se le deshace, es decir, esos dos elementos caen para ella uno fuera del otro.

Desde este punto de vista [desde el punto de vista que acabamos de señalar, que la conciencia adopta aquí], lo único que cabe atribuir a lo orgánico [es decir, lo único que convendría a lo orgánico] es ese hacer que, siéndole inmanente, le queda en medio [o que le queda inmanentemente en medio] entre su momento primero y su momento último [es decir, entre el momento de donde el hacer parte y el momento en que el hacer termina], pero en cuanto ese hacer tiene en sí el carácter de particularidad [*Einzelnheit*] [es decir, de cosa singular y contingente, de cosa suelta ahí]. Pues el hacer en cuanto teniendo [ese hacer] el carácter de universalidad, que, por tanto, a quien hace lo equipara con aquello [lo pone como igual a aquello] que es producido por medio de ese hacer [que equipara hacer y producto], el hacer teleológico como tal, digo, no cabría atribuirlo a lo orgánico [según el punto de visto que, por el momento, como hemos dicho, la conciencia adopta aquí]. Por tanto, ese hacer particular, que sólo es un medio [eso que queda en medio como una cosa individual o configuración particular que ahí está entre el principio y el fin], cae mediante esa su individualidad [*Einzelnheit*] bajo la determinación de una necesidad enteramente particular [suelta] o contingente[69]. Lo que lo orgánico hace para la conservación de sí mismo como individuo, o para la conservación suya como especie, es, por tanto, conforme a este contenido inmediato, algo enteramente carente de leyes, pues lo universal y el concepto caen fuera [no están incluidos] en eso que lo orgánico hace. Su hacer sería, según esto [según el punto de vista que aquí la conciencia adopta], la vacía eficacia [*Wirksamkeit*], el vacío operar, sin contenido en él mismo; pues ni siquiera sería la eficacia del operar de una máquina, pues ésta tiene un fin, y su operar y su eficacia tienen por ello un determinado contenido [se enderezan a algo]. Y abandonado así por lo universal, ese operar sería la actividad sólo de algo que está ahí, pero sólo en cuanto *ahí está*, de algo que es en cuanto es [es decir, considerado en la inmediatez del serlo, o de ese su serlo], es decir, no sería una actividad reflectida a la vez en sí misma, sino que sería como el operar de un ácido o de una base; un operar que no podría separarse de esa su existencia inmediata, ni tampoco podría abandonar esa existencia (la cual no tiene más remedio que perderse en la relación con su opuesto), tampoco podría abandonar esa existencia [ese tipo de inmediatez], digo, y seguir, no obstante, conservándose a sí mismo. Ahora bien [y con esto estamos abandonando nosotros la descripción del punto de vista

que por de pronto aquí ha adoptado la conciencia, es decir, lo que se va a decir en las líneas que siguen no es precisamente el punto de vista que la conciencia empezó adoptando], el ser, cuyo operar y cuya *eficacia* [*Wirksamkeit*] [o cuya operancia y estar funcionando] son los observados aquí, está puesto como una cosa *que se conserva* a sí misma en su relación con lo opuesto; por tanto, la *actividad* como tal no es aquí otra cosa que la pura forma del ser-para-sí de esa cosa, que sería una forma carente de ser [es decir, ese ser-para-sí no sería ninguna cosa que quedase simple e inmediatamente ahí delante], y la sustancia de esa actividad que no es mero ser determinado [que no es ninguna determinidad que quedase inmediatamente ahí] sino que es lo universal, es decir, su fin, su telos [telos de esa actividad], no cae fuera de ella; pues esa actividad es en ella misma una actividad que está retornando a sí misma, y que en ese su estar enderezada a sí, no viene guiada por ningún extraño.
Pero esta unidad de lo universal y de la actividad no es para la conciencia *que observa* [o no es tal unidad para la conciencia que observa] [ya lo habíamos dicho antes de acabar el párrafo anterior], porque esa unidad esencialmente es el movimiento interno del organismo, y por ello [es decir, por ser sólo movimiento interno del organismo] sólo puede ser entendida o aprehendida como concepto; la observación, en cambio, busca los momentos en la forma del *ser* [*Seyn*] y en la forma del *permanecer* [*Bleiben*] [en forma de algo que quede inmediatamente ahí y que sea fijo y permanente]; y porque el todo de lo orgánico [o porque el todo orgánico] esencialmente consiste en no tener en él esos momentos tal como la conciencia observadora los busca, y en no consentir que en él se encuentren tales momentos tal como la conciencia observadora los busca, tenemos que esta conciencia, en la idea que se hace de lo orgánico, transforma la mencionada contraposición [entre la universalidad y la actividad] en una contraposición que sea conforme con esa conciencia y se acomode a ella[70].

[c. INTERIOR Y EXTERIOR][71]

A la conciencia le surge de esta forma el ser orgánico [o la entidad orgánica o la esencia orgánica, *organisches Wesen*] como una relación de dos momentos que *estarían inmediatamente ahí* y serían *fijos*, una contrapo-

sición, por tanto, cuyas dos caras parecerían, por un lado, venir dadas en la observación, pero que, por otro lado, en lo que respecta a su contenido, *expresarían* la contraposición entre el *concepto* orgánico *de fin* [por un lado] y la *realidad* [por otro][72]; y como en ello, según hemos visto, el concepto como tal ha quedado eliminado [conforme al punto de vista que aquí por de pronto la conciencia ha adoptado], ello [es decir, tal expresión] no puede ocurrir sino de una forma oscura y superficial, en la que el pensamiento quedaría [queda] hundido en la representación. Y así vemos que al concepto de fin [por tanto, a la primera de las caras mencionadas] se hace referencia aproximadamente bajo la noción de *interior*, y a la otra cara [es decir, a la cara que representa la realidad] se hace referencia bajo la noción de *exterior*, y su relación [la relación entre ambas] genera la ley de que *el exterior es la expresión del interior*[73].
Cuando se considera más detalladamente este interior junto con aquello que se le contrapone [el exterior], y se considera también más detalladamente la relación entre ambos, resulta que, en primer lugar, los dos lados de la ley ya no suenan como en las leyes anteriores [ya no tienen el sentido que en las leyes anteriores] en las que los dos lados aparecían como *cosas* autónomas, cada una como un cuerpo [*Körper*] especial, ni tampoco ocurre, en segundo lugar, que lo universal hubiese de tener su existencia en alguna parte fuera de lo que *está inmediatamente ahí*. Sino que el ser [*Wesen*] orgánico queda puesto inseparadamente a la base, es decir, queda puesto como contenido tanto del interior como del exterior y como el mismo para ambos; la contraposición es por eso una contraposición todavía puramente formal, cuyos lados reales tienen todavía por ser o por esencia [*Wesen*] el mismo en-sí, pero que, a la vez, al ser también el interior y el exterior realidades contrapuestas y representar cada una de ellas para la observación un *ser* [*Seyn*] de tipo distinto, a la observación le parece que cada una de esas realidades tiene un contenido peculiar. Pero ese peculiar contenido, al no poder consistir tal contenido sino en la misma sustancia o unidad orgánica, no puede ser en realidad sino sólo una distinta forma de esa unidad; y esto es lo que la conciencia observadora señala al decir que el exterior no es sino una *expresión* del interior.– Las determinaciones concernientes a la relación [que esos dos lados guardan], a saber: la indiferente autonomía de esos lados distintos, y en esa autonomía la unidad en la que esos lados desaparecen, las hemos visto ya [hace un momento], al hablar del concepto de fin [al ha-

blar de cómo enfoca la observación de lo orgánico la conservación del organismo].

Lo que ahora hay que ver es qué forma [o figura o *Gestalt*] cobran el interior y el exterior [que a la conciencia en este punto le han surgido] en lo que respecta a su ser [*Seyn*]. El interior como tal tiene que tener un *ser* [*Seyn*] externo y una figura [o *Gestalt*], lo mismo que el exterior como tal, pues ese interior es objeto, o lo que es igual: él mismo queda puesto como algo que está ahí, y que está presente para la observación [por tanto, tiene que verse, debe tener su propia exterioridad, su propia *Gestalt*].

[c.1. EL INTERIOR][74]

La sustancia orgánica, en cuanto interior [considerada como interior], es el alma *simple*, el puro *concepto de fin*, o lo *universal* que en su división [o pese a su división, pese a estar separada] sigue siendo igualmente continuidad y fluidez universales, y, por tanto, en lo que respecta a su *ser*, no puede aparecer sino como el *hacer* o como el *movimiento* de la realidad *desapareciente* [es decir, como hacer o movimiento de momentos evanescentes]; y, en cambio, el *exterior*, en cuanto contrapuesto a eso interior que también ahí está, sólo puede consistir en el *quieto ser* [*ruhendes Seyn*] de lo orgánico [es decir, en el ser de lo orgánico considerado en su carácter estático]. La ley, en cuanto relación de aquel interior con este exterior, expresa, por tanto, su contenido [el contenido de ella, el contenido de la ley] mostrando, por un lado, lo que son *momentos* universales o *esencialidades simples*, y, por otro lado, mostrando o presentando la esencialidad realizada [es decir, lo que lo orgánico está siendo en cuanto convertido ahí en realidad externa], o lo que es lo mismo: mostrando la *forma* [*Gestalt*]. Esas primeras propiedades orgánicas *simples* [esas esencialidades simples que forman el interior], por llamarlas así, son la *sensibilidad*, la *irritabilidad* y la *reproducción*. Esas propiedades, por lo menos las dos primeras, parecen, ciertamente, referirse no al organismo en general, sino sólo al organismo animal. Y, efectivamente, el organismo vegetal no hace sino expresar el concepto simple de organismo [o el concepto simple de lo orgánico], que tiene sus momentos aún *sin desarrollar;* por eso, en lo que respecta a esos momentos, y dado que vamos a ver cómo quedan ahí para la observación, hemos de atenernos a aquel organismo [al

tipo de organismo] que representa la existencia desarrollada de esos momentos [al organismo animal, pues].
En lo que respecta a ellos mismos, esos momentos [sensibilidad, irritabilidad, reproducción] resultan inmediatamente del concepto de autotelos [de *Selbstzweck*, del ser el organismo un fin]. Pues la *sensibilidad* expresa en principio el concepto simple de la reflexión orgánica en sí [es decir, del reflectirse en sí lo orgánico], o la fluidez universal de ese concepto; la *irritabilidad*, por su parte, expresa la elasticidad orgánica, es decir, la elasticidad que el organismo posee para (en tal estar reflectido en sí) comportarse a la vez *reactivamente*, y expresa también una realización contrapuesta a la de la sensibilidad [es decir, un volverse realidad ahí, que es contrapuesto] a aquel primero y quieto *ser-en-sí* [ser dentro de sí, ser-cabe-sí, "intimidad", *Insichseyn*] del organismo, una realización en la que aquel ser-para-sí abstracto [el de la sensibilidad] es o se vuelve un ser-*para-otro*. La *reproducción*, por su parte, es la acción de este *entero* organismo [de este organismo como un *todo*] reflectido en sí, es su actividad en cuanto fin en sí o en cuanto *género* [o *especie*] [*Gattung*][75], actividad, por tanto, en la que el individuo se expele de sí mismo, y repite, o bien sus partes orgánicas, o bien todo el individuo engendrándolo. Tomada en su significado de *autoconservación en general*, la reproducción expresa el concepto formal de lo orgánico, o lo que es lo mismo: la sensibilidad; pero la reproducción (más que el concepto formal) es propiamente el concepto orgánico real [el ponerse ahí fuera como no siendo otra vez sino él], o el *todo* que retorna a sí, ya sea como individuo mediante la producción de distintas partes de sí, ya sea como género [*Gattung*] mediante la producción de individuos.

[El exterior del interior o la forma que el interior ofrece a la observación]

El otro significado de estos elementos orgánicos [la sensibilidad, la irritabilidad, la reproducción], a saber: su significado de *exterior*, es el modo como esos elementos orgánicos se *configuran* o conforman o cobran forma, conforme a la cual forma [o *Gestalt* o plasmación] se presentan ahí como partes o *sistemas* orgánicos *reales*, a la vez que también como partes universales o sistemas orgánicos universales; la sensibilidad,

por ejemplo, como sistema nervioso, la irritabilidad como sistema muscular, la reproducción como vísceras enderezadas a la conservación del individuo y de la especie.

[Sobre las leyes que relacionan el interior con su Gestalt, *es decir, con el aspecto que ese interior ofrece a la observación]*

Las peculiares leyes de lo orgánico conciernen, según esto, al comportarse de los momentos orgánicos en el doble significado que esos momentos tienen, primero el de ser una *parte* de la *configuración* o *conformación* orgánicas [*Gestaltung*], y segundo, el de ser *fluida* determinidad *universal* que discurre a través de todos aquellos sistemas. Así, en la expresión de tal ley, por poner un ejemplo, una determinada *sensibilidad* en cuanto momento de *todo* el organismo [del organismo entero, del organismo considerado como un todo] tendría su expresión en un sistema nervioso configurado de determinada manera, y estaría también en conexión con un determinado tipo de *reproducción* de las partes orgánicas del individuo o de reproducción del todo [o de reproducción del organismo entero], etc.– Los dos lados de tal ley pueden ser objeto de *observación.* Lo *externo* es por su propio concepto *ser-para-otro*. La sensibilidad tiene, por ejemplo, en los *sistemas* sentientes su forma inmediatamente realizada [es decir, en ellos la tenemos inmediatamente ahí como realidad]; y en cuanto *propiedad universal*, la sensibilidad es asimismo algo objetivo [algo que está ahí] en sus manifestaciones. [Precisamente por esto último se ve que] el lado que llamamos el *interior* o lado interno, tiene también su propio *lado externo*, que se distingue de aquello que en conjunto [o de aquello que en el *todo*] llamamos *exterior*[76].
Así pues, ambos lados de una ley orgánica podrían, ciertamente, convertirse muy bien en objeto de observación, pero lo que no podría observarse serían las leyes de la relación entre ambos aspectos; y la observación no bastaría aquí, no porque la observación en *cuanto observación* fuese demasiado corta de vista, y no pudiese proceder empíricamente, sino porque habría de partir de la Idea [*Idee*] [de la noción de tales leyes]; pues tales leyes, si fuesen algo real, efectivamente habrían de estar ahí como reales y, por tanto, tendrían que ser observadas; [resulta que la observa-

ción no basta aquí, no porque sea corta de vista] sino porque la noción [la idea] de leyes de este tipo se revela como no teniendo verdad alguna.

[c.1.1. Leyes de sus momentos puros, que son la sensibilidad, etc.][77]
[La relación del interior con el interior]

Una ley de este tipo resultaba ser [por ejemplo] la relación de que una *propiedad* orgánica universal [o la propiedad orgánica universal de que se trate, la sensibilidad, por ejemplo] se habría hecho cosa en un determinado *sistema* orgánico [en el sistema nervioso], tendría en él su plasmación [*Abdruck*], estructurada esa plasmación en términos de una determinada conformación o configuración [*gestalteter Abdruck*], de suerte que ambos (la propiedad orgánica universal y la cosa) serían el mismo ser [*Wesen*], que una vez estaría presente como momento universal, y otra vez como cosa [*Ding*] [lo cual en definitiva no podría tener ninguna verdad]. Pero además también el lado del interior es de por sí una relación de varias caras [o entre varias caras], con lo cual lo primero que empieza ofreciéndose es, pues, la noción [*Gedanke*] de una ley que habría de entenderse como una relación de actividades orgánicas universales o propiedades orgánicas universales, que se ejercen unas sobre otras o que actúan unas sobre otras. El que ello sea o no posible, habrá de decidirse a partir de la naturaleza de tal propiedad. Pues tal propiedad [pongamos por caso la sensibilidad], en cuanto fluido universal, *en parte* no es algo que se mantenga limitado al modo o manera de una cosa [sistema nervioso] y se mantenga en la diferencia de una existencia [es decir, de un quedar ahí determinadamente], lo que constituiría la forma o figura [*Gestalt*] de esa cosa, sino que la sensibilidad va más allá del sistema nervioso y pasa a través de todos los demás sistemas de organismo [los penetra], y *en parte* esa propiedad [la sensibilidad] es *momento* universal esencialmente indiviso e inseparable de la reacción [de la capacidad de reacción] o irritabilidad, y de la reproducción. Pues en cuanto reflexión en sí [o en cuanto reflectirse en sí], esa propiedad [la sensibilidad] lleva en sí [contiene en sí] sin más lo que llamamos reacción o irritabilidad. Ahora bien, no más que estar [algo] reflectido en sí [o no más que consistir algo en reflexión en sí] sería pasividad, o lo que es lo mismo: no sería sino ser-muerto o estar-muerto, pero no sensibilidad; e igual-

mente, la acción (que es lo mismo que la reacción) no sería irritabilidad si la sensibilidad no consistiese en tal estar lo orgánico reflectido en sí. La reflexión en la acción o reacción, y la acción o reacción en la reflexión: precisamente esto es lo que en su unidad constituye lo orgánico, y esa unidad es idéntica a la reproducción orgánica o tiene el mismo significado que ella [es decir, no significa a su vez sino la reproducción]. De ello se sigue que en toda forma de realidad [de lo orgánico], la sensibilidad (si es que empezamos considerando la relación que ella y la irritabilidad guardan entre sí) tiene que ser de la misma magnitud que la irritabilidad, y de ello se sigue también que un fenómeno orgánico pueda ser entendido, o se lo pueda determinar, o, si se quiere, pueda ser explicado, tanto conforme a la una como conforme a la otra. Aquello mismo que alguien puede tomar por una alta sensibilidad puede otro igualmente tomarlo por una alta irritabilidad, y tenerlo por una irritabilidad de la *misma altura* [o magnitud] o del mismo grado. Cuando a la sensibilidad y a la irritabilidad se les llama *factores*, si tal término tiene que ser algo más que una palabra carente de sentido, al emplear ese término se tiene que querer estar diciendo que sensibilidad e irritabilidad son *momentos* del concepto, y, por tanto, que el objeto real cuya ser o esencia [*Wesen*] viene constituida por ese concepto, tiene en él ambas por igual, y cuando se lo define o determina conforme a una de ellas diciendo de él que es muy sensible, también habrá que decir de él o suponer de él otro tanto en lo que se refiere a la otra, habiendo de decirse o suponerse que es igual de irritable.

Cuando se distinguen esos momentos por ser ello necesario [es decir, por no haber más remedio que hacerlo], entonces es que son distintos conforme al concepto, y que su contraposición es *cualitativa*. Pero cuando, aparte de esta verdadera diferencia, se los pone también como estando ambos ahí, o como estando ambos diversamente ahí, es decir, se los pone como diversos para la representación [*Vorstellung*], como si ambos pudiesen constituir los lados de una ley, tenemos entonces que esos dos momentos [el de la sensibilidad y el de la irritabilidad] aparecen como estando en diversidad *cuantitativa* [como difiriendo en magnitud]. Su peculiar contraposición cualitativa pasa de este modo al ámbito de la cantidad, y surgen así leyes del tipo (por ejemplo) de que, en lo que se refiere a *magnitud*, la sensibilidad y la irritabilidad estarían en proporción inversa, de suerte que cuando la una aumenta la otra disminuye; o

mejor, se toma enseguida la magnitud misma por contenido, diciendo que lo grande que es algo aumenta en la proporción en que su pequeñez disminuye[78].– Y cuando se da a esta ley un contenido determinado, por ejemplo el de que la magnitud de un agujero *aumenta* a medida que *decrece* aquello que lo está taponando, resulta que tal proporción inversa puede igualmente transformarse y expresarse como una proporción directa, diciendo que el grandor del agujero *aumenta* en proporción directa a la cantidad de lo que se extrae de él; lo cual es un enunciado *tautológico*, lo mismo si se lo expresa como proporción directa que como proporción inversa, enunciado que, en su peculiar expresión, lo único que dice es que una magnitud aumenta en la misma proporción en que tal magnitud aumenta. Y así como el agujero y aquello que lo llena y se extrae de él son cualitativamente momentos contrapuestos, pero así como lo real de ello y la determinada cantidad de eso real son en ambos casos una y la misma cosa, y asimismo son la misma cosa el aumento del grandor y la disminución de la pequeñez, y por eso esa su contraposición carente de significado viene a parar en una tautología, así resulta también que los momentos orgánicos son igualmente inseparables e indisociables en lo que tienen de real y en su magnitud, la cual no es sino la magnitud de eso real; uno solamente disminuye cuando disminuye el otro y sólo aumenta cuando lo hace el otro, pues el uno solamente tiene significado en absoluto en la medida en que existe también el otro, o, más bien, resulta indiferente considerar un fenómeno orgánico como irritabilidad o como sensibilidad, y ello tanto en general, como cuando se habla de su magnitud. Pues es indiferente hablar del incremento de un agujero entendiéndolo como un aumento del agujero considerado éste como un vacío o entendiéndolo como incremento de la cantidad del relleno que se retira. O un número, por ejemplo, el 3, sigue teniendo la misma magnitud [valor absoluto], lo mismo si lo tomo como positivo que como negativo; y cuando el 3 lo aumento a 4, queda convertido en 4 tanto lo positivo como lo negativo, así como el polo sur de un imán tiene tanta fuerza como su polo norte [la misma fuerza que su polo norte], o una electricidad positiva o un ácido tienen justo la misma fuerza que su correspondiente electricidad negativa o que la base sobre la que el ácido actúa.– Una magnitud o *quantum* del tipo de ese 3, de un imán, etc., es también la magnitud o *quantum* de la *existencia* orgánica o la de una exis-

tencia orgánica; también la existencia orgánica [es un *quantum*] que aumenta o disminuye, pero que cuando aumenta, aumentan ambos factores [irritabilidad y sensibilidd] de ella, al igual que [en la magnitud de su intensidad] aumentan ambos polos del imán, o aumentan las dos electricidades, cuando se refuerza un imán, etc. – Que ambos [factores] tampoco pueden ser diferentes en *intensión* y *extensión*, de suerte que uno pudiese disminuir en extensión y por contra aumentar en intensión, mientras que el otro, a la inversa, hubiese de disminuir en intensión y, en cambio, aumentar en extensión, que ambos factores, digo, tampoco pueden ser diferentes en extensión y en intensión es algo que cae bajo el mismo concepto de contraposición vacía; la intensión real es asimismo simplemente de la misma magnitud que la extensión, y a la inversa.

En este establecer leyes queda claro, pues, que lo que pasa es que primero la irritabilidad y la sensibilidad empiezan constituyendo la contraposición orgánica determinada [se las supone dos cosas determinadas distintas]; pero este contenido se pierde y la contraposición se extravía, se desplaza y acaba en versiones formales concernientes al aumento y disminución de la magnitud, o concernientes a la diferencia de la intensión y la extensión, lo cual es una contraposición que en nada sigue concerniendo ya a la naturaleza de la sensibilidad y de la irritabilidad y que ya no expresa esa naturaleza. De ahí que ese vacuo juego de establecer leyes [ese vacuo juego legislativo] no quede propiamente ligado a los momentos orgánicos, sino que es un juego que puede jugarse con cualquier otra cosa, y que por lo general descansa en el desconocimiento de la naturaleza lógica de estas contraposiciones.

Si, finalmente, en lugar de ponerse en relación la sensibilidad y la irritabilidad, lo que se pone en relación es la sensibilidad con la reproducción o la irritabilidad con la reproducción, entonces desaparece también la ocasión y motivo de tales leyes; pues la reproducción no guarda una relación de contraposición con aquellos momentos, como ellos la guardan entre sí; y como es en tal contraposición donde descansa tal establecer leyes, resulta que en este caso desaparece incluso la apariencia de que aquí pudiera haber lugar para establecerlas.

[c.1.2. El interior y su exterior]

Este establecer leyes que acabamos de considerar se refiere a las diferencias del organismo en el significado que éstas tienen de ser momentos de su *concepto* [del concepto del organismo], y, por tanto, propiamente habría de ser un establecer leyes que procediese a priori. Pero en tal legislar se contiene también esencialmente la idea de que esos momentos tienen el significado de algo *existente* [de una cosa que está inmediatamente ahí delante], y, por tanto, la conciencia que simplemente observa, lo único que tendría que hacer sería atenerse sin más a la existencia de esos momentos. La realidad orgánica encierra necesariamente esa contraposición en ella misma, tal como su concepto la expresa, contraposición que puede determinarse como contraposición entre la irritabilidad y la sensibilidad, a la vez que ambas aparecen a su vez como contradistintas de la reproducción.– La *exterioridad* en que los momentos del concepto orgánico se consideran aquí [se consideran en este caso] es la *propia exterioridad* inmediata del interior [es decir, la forma o aspecto que el interior ofrece a la observación], no el exterior que radica en el todo, y es *configuración* o conformación o forma o figura [*Gestalt*] de ese todo, y en relación con el cual exterior [con el cual Todo] habremos de pasar a considerar después el interior [por ahora estamos considerando las cosas, no desde el exterior, sino desde el interior][79].

Pues bien, cuando la contraposición de los momentos [sensibilidad, irritabilidad, reproducción] se la entiende tal como ella es en la existencia [es decir, en la configuración o forma que esos momentos cobran], resulta entonces que la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción se *rebajan* y convierten, por decirlo así, en propiedades comunes [pasan a funcionar como si sólo fuesen propiedades comunes] que representan las unas respecto a las otras universalidades [esto es, universales, o propiedades universales] tan indiferentes como el peso específico, el color, la dureza, etc. En este sentido puede, ciertamente, observarse que un organismo [que algo orgánico en general] tiene mayor sensibilidad o irritabilidad, o tiene mayor fuerza reproductiva que otro, así como puede observarse que la sensibilidad, etc., de uno es, conforme a su *especie* [*Art*], distinta de la del otro, que uno se comporta frente a determinados estímulos de forma distinta que otro, como el caballo se comporta de modo distinto ante la avena que ante la paja, y el perro, a su vez, se comporta

de forma distinta respecto a ambas, etc. – Sólo que estas propiedades sensibles, como son la dureza, el color, etc., así como los fenómenos de receptividad estimúlica para la paja, de la irritabilidad para las cargas [en lo que respecta a soportar o no las cargas], o del número de crías que se paren (y del modo de parirlas), referidas esas propiedades las unas a las otras y comparadas entre sí, repugnan esencialmente al intento de someterlas a legiformidad. Pues la determinidad del *ser sensible* de esos fenómenos consiste precisamente en existir de forma perfectamente indiferente los unos respecto a los otros, y en exponer [ellos] [o en ser ellos exposición de] la libertad de la naturaleza desligada del concepto [la libertad de la naturaleza en cuanto desligada del concepto], más bien que la unidad de una relación, en exponer el irracional juego del ir y venir esas propiedades por la escala de una magnitud contingente y de una proporcionalidad contingente entre los momentos del concepto más bien que esos momentos mismos.

[c.2. EL INTERIOR, Y EL EXTERIOR COMO FORMA][80]

[El interior del interior, o la evanescencia de los momentos de lo orgánico, y el exterior del interior o sistemas orgánicos universales: el sistema de la sensibilidad, el sistema de la irritabilidad y el sistema de la reproducción; lo dudoso de una relación legiforme entre el interior y el exterior]

El *otro* lado conforme al que los momentos simples del concepto orgánico se comparan con los momentos de la *conformación* o configuración [o anatomía][81] [es decir, con la forma o aspecto o estructura en que se ofrecen a la observación] [el otro lado que no sería ya el exterior de lo interior, sino el interior del exterior], ese otro lado, digo, es el que empezaría proporcionando la ley propiamente dicha por la que el verdadero *exterior* [y no el exterior de lo interior] quedaría declarado impronta o expresión o plasmación del *interior*[82]. – Ahora bien, precisamente porque esos momentos simples son propiedades fluidas que todo lo penetran, resulta que en la cosa orgánica no tienen tal expresión real separada, es decir, no tienen para sí un sistema individual, un sistema particular, que pudiéramos llamar el sistema de la forma [o sistema que es forma,

que es configuración existente ahí o plasmación existente ahí, *System der Gestalt*][83]; o lo que es lo mismo: si la idea [*Idee*][84] del organismo [si el concepto del organismo] sólo está verdaderamente expresada en aquellos tres momentos precisamente porque ellos no son nada estable, sino que sólo son momentos del concepto y del movimiento, resulta entonces que, a su vez, el organismo, en cuanto conformación, configuración o *Gestaltung* no queda comprendido en esos tres determinados subsistemas, tal como la anatomía los analiza por separado. En la medida en que tales sistemas se los halla en su realidad [es decir, se los encuentra como siendo reales ahí] y por tanto deban considerarse legitimados mediante tal encontrarlos [deba considerarse legitimada la noción de ellos como cosas distintas mediante tal encontrarlos], hay que recordar también que la anatomía no sólo pone de manifiesto tres sistemas de ese tipo, sino otros muchos. – Así pues, aun prescindiendo de esto último, el *sistema* sensible o sistema sentiente o sistema de la sensibilidad tiene que significar algo completamente distinto de lo que llamamos *sistema nervioso*, e igualmente el *sistema* irritable [el sistema de la irritabilidad] tiene que significar algo distinto que el *sistema muscular*, y el *sistema* reproductivo algo distinto que los órganos o *vísceras* de la reproducción. En los sistemas de la *forma* [es decir, en el sistema nervioso, en el sistema muscular, y en el sistema reproductivo] como tal forma [es decir, en los distintos sistemas de la anatomía del organismo como tal anatomía], lo que pasa es que el organismo queda concebido conforme al lado abstracto que representa el puro estar ahí, o que representa la muerte. Sus momentos, cuando se los toma de ese modo o en esa perspectiva, pertenecen a la anatomía o al cadáver, no al conocimiento ni al organismo vivo. Como tales partes así entendidas, han dejado más bien *de ser*, pues cesan de ser procesos. Como el *ser* del organismo es esencialmente universalidad o reflexión del organismo en sí mismo, el *ser* del conjunto del organismo, al igual que sus momentos, no puede consistir en un sistema anatómico, antes su expresión real y su exterioridad [la expresión real y la exterioridad de esos momentos] más bien están sólo presentes como un movimiento que discurre a través de las distintas partes de la configuración del organismo y en el que aquello que la anatomía arranca y la anatomía fija como un sistema particular, se presenta esencialmente como un momento fluido o fluyente, de suerte que no es esa realidad [la realidad de cada sistema en particular] tal como la anatomía la encuentra, la que pue-

de y debe considerarse la realidad [la realidad de ese movimiento], sino sólo ese mismo movimiento como proceso [es decir, sino que la realidad es sólo ese mismo movimiento como proceso], pues únicamente en ese movimiento como proceso es donde las partes anatómicas tienen sentido.

Resulta, por tanto, que ni los momentos del *interior* orgánico, tomados por sí mismos, son capaces de suministrar lados de una ley del ser [*Seyn*] [de una ley concerniente a algo que esté ahí delante, es decir, a la forma que cobran, a las plasmaciones en que se ofrecen]; pues tan pronto como en tal ley esos momentos se predican [se prediquen] de una existencia [de una determinada existencia, de algo que esté sensiblemente ahí], quedan [quedarían] separados unos de otros, y, al quedar así separados, no puede predicarse cada uno de ellos de igual modo en lugar de cualquiera de los otros [negándose así su fluidez]; ni tampoco podría entenderse que esos momentos, tras colocarlos en uno de los lados, o puestos en uno de los lados [lado interior], tuviesen exactamente en el otro lado [lado exterior] su realización en un sistema fijo; pues esto último distaría tanto de ser algo que tuviese verdad orgánica, como de ser expresión de esos momentos del interior. Lo esencial de lo orgánico, puesto que lo orgánico es en sí lo universal [es decir, puesto que lo orgánico es en sí el quedar más allá de cada momento particular], consiste más bien en tener igualmente sus momentos como universales en la realidad, es decir, como procesos que todo lo transen y recorren, pero no en dar o suministrar una imagen de lo universal en una cosa aislada.

Y de este modo, resulta que en lo orgánico la *representación* [*Vorstellung*] misma de algo así como una *ley* es algo que acaba escurriéndose entre los dedos y que acaba yéndose a pique. La ley busca entender y expresar la contraposición como [una contraposición de] lados fijos, es decir, como lados quietos y en reposo, y en ellos encontrar la determinidad por la que esos lados se relacionan el uno con el otro y el otro con el uno. El *interior*, al que pertenece la universalidad que así se muestra o aparece, y el *exterior*, al que pertenecen las partes de esa conformación fija o en reposo, constituirían las partes de la ley que recíprocamente se corresponden [o se corresponderían], pero que, al mantenérselas separadas o disociadas en tales términos, pierden [esas partes] su significado orgánico; y, precisamente, lo que subyace en [o lo que sirve de base a] la representación de una ley es precisamente eso, a saber: que esas dos partes

tienen por separado una consistencia indiferente que es para sí [es decir, que ambas están *para sí fija y separadamente ahí y se son indiferentes* en ese ser cada una lo que es] y que, por tanto, la relación entre ambas se repartiría entre ambas como una [ulterior] determinidad doblada o duplicada que mutuamente estaría en correspondencia consigo misma desde cada una de las partes. Pero más bien resulta que cada una de las partes de lo orgánico consiste en ser eso en ella misma, es decir, en ser universalidad simple en la que todas las determinaciones están disueltas, y en ser el movimiento de esa disolución[85].

[El movimiento de la percepción y del entendimiento y el movimiento de lo orgánico; las leyes en el cap. III y las leyes aquí]

El entender la diferencia que existe entre esta forma de establecer leyes y las formas anteriores [de establecer leyes] nos aclarará plenamente su naturaleza .– Pues si miramos retrospectivamente el movimiento de la percepción y el movimiento del entendimiento que se reflicte en sí y que determina su objeto mediante tal reflectirse él en sí, tenemos que lo que sucedía en todo ello no era que el entendimiento, en ese su objeto, tuviese ante él la *relación* de esas determinaciones abstractas, es decir, la relación en que están lo universal y lo individual [*einzelnes*], lo esencial y lo externo, sino que el entendimiento [*Verstand*] era él mismo ese transitar de una determinación a otra, para el que [o al que] ese mismo transitar no se volvía [no se le volvía] objetivo [es decir, para el que ese mismo transitar no constituía un objeto ahí]. Ahora, en cambio, la unidad orgánica, es decir, precisamente la relación de esas contraposiciones, una relación que no es sino puro transitar y pasar de una a otra, se convierte ella misma en *objeto*. Precisamente ese transitar [es decir, este dejar atrás determinación, este superar determinación], en su simplicidad, es inmediatamente *universalidad*, y en cuanto pisa la diferencia o pone el pie en la diferencia, cuya relación [o la relación de cuyos elementos] habría de expresar la ley, resulta que esos elementos o momentos no son sino como objetos *universales* de esta conciencia [es decir, cobran el carácter de objetos universales de esta conciencia], y así la ley reza que el *exterior* no es sino expresión del *interior* [es decir, esta ley, aquí suprema, dice cómo se relacionan ambos objetos]. Por tanto, resulta o resultaría que

aquí [con tal ley] el entendimiento habría aprehendido el *pensamiento* [*Gedanke*] de la ley [o el pensamiento que se encierra en la ley, aquello en que la ley como ley consiste], cuando antes [en el cap. III] lo que hacía era solamente buscar leyes, y los momentos de ellas él se los representaba como un determinado contenido, no como los pensamientos de esas leyes [o como nociones de esas leyes, no como el pensamiento en que esas leyes consistían o que definía a esas leyes].– Por tanto, en lo que respecta al contenido, lo que aquí se obtendrá no serán aquellas leyes que no consistían sino en recoger en la forma de la universalidad [es decir, en dar la forma de la universalidad a, o en dar forma universal a] las diferencias que puramente *están ahí* [o que se suponía que estaban ahí], sino leyes que de forma inmediata tienen o contienen también en esas diferencias la inquiescencia del concepto [es decir, leyes que son a la vez el concepto de tales supuestas leyes] y, por tanto, a la vez, la necesidad de la relación de los lados. Ahora bien, precisamente porque el objeto, que aquí es la unidad orgánica [es decir, que aquí es el infinito suprimir y superar el ser o lo inmediatamente ahí] precisamente porque ese objeto, digo, une inmediatamente la absoluta negación del ser con el ser quieto y en reposo [es decir, une la infinita supresión de lo que pura e inmediatamente está ahí, precisamente con el quedar pura e inmediatamente ahí]; y porque entonces los momentos [básicamente esos dos momentos que acabamos de señalar, el interior y el exterior] no son sino esencialmente un *puro transitar* de uno a otro [el deslizarse de uno a otro], precisamente por eso, no se dan tales lados que simple y puramente *quedasen ahí*, tal como la ley parece exigirlos [es decir, no puede haber leyes].

[La equivocidad de la magnitud, o la equivocidad de lo cuantitativo]

Y entonces, para obtener tales lados, el entendimiento tiene que atenerse al otro momento de la relación orgánica [o del movimiento de lo orgánico, o del haberse de lo orgánico]; a saber: tiene que atenerse a ese *quedar reflectida* la existencia orgánica en sí misma. Ahora bien, este ser [*Seyn*] está tan perfectamente reflectido en sí mismo, que no le queda ninguna determinidad frente a otro [o respecto a otra cosa]. El ser sensible *inmediato* es inmediatamente uno con su determinidad, y expresa, por tanto, una diferencia cualitativa en él [es decir, en ese ser], como, por

ejemplo, azul frente a rojo, ácido frente a álcali [básico], etc. Pero el ser orgánico, al tratarse de un ser retornado a sí mismo [es decir, de un ser que consiste en estar retornando a sí, en estar constantemente de vuelta a sí, y, por tanto, en estar convirtiendo sus determinidades en momentos desaparecientes o evanescentes respecto de sí mismo, es decir, respecto del todo del organismo], el ser orgánico, digo, al tratarse de un ser retornado a sí mismo, es perfectamente indiferente respecto a otro [o respecto a otra cosa que él], su existencia es universalidad simple, y rehúsa a la observación diferencias sensibles estables, o lo que es lo mismo: muestra su determinidad esencial sólo en cuanto consistiendo esa determinidad esencial en un *cambio* o *trueque* [*Wechsel*] en las determinidades o de las determinidades que se suponga que son inmediatamente ahí. Y por tanto, la manera en que la diferencia se manifiesta como siendo, como estando pura e inmediatamente ahí, es, precisamente, ésta: que esa diferencia es *indiferente*, lo cual significa: esa diferencia se expresa como *magnitud*, como cantidad. Pero precisamente aquí, es decir, precisamente en este punto, ha quedado entonces eliminado el concepto, y la necesidad ha desaparecido[86].– Y entonces el contenido y, por tanto, aquello que llena a este indiferente ser (y lo que lo llena, como hemos dicho, es el cambio o trueque de determinaciones sensibles, el deslizarse de la una a la otra y de la otra a la una), cuando se lo recoge [o se lo embute] así en la simplicidad de una determinación orgánica, lo que a la vez expresa, es que él [es decir, ese contenido] precisamente no tiene aquella determinidad [que se le supone, es decir, la determinidad que es propia de una propiedad inmediata], y que lo cualitativo no hace entonces sino caer en [sino reducirse a] la magnitud o cantidad [viene a reducirse a no más que lo cuantitativo], como más arriba se ha visto [al considerar la relación entre sensibilidad e irritabilidad].

[De cómo la conciencia observadora empujada por el instinto del concepto sigue errando su objeto, es decir, de cómo la conciencia observadora sigue errando el concepto al haberse de reducir a lo cuantitativo en su afán de encontrar leyes en lo orgánico]

Así pues, aun cuando lo objetual, cuando se lo entiende como determinidad orgánica [es decir, cuando al objeto se lo aprehende como una determinidad orgánica], tiene ya el concepto en él mismo, en virtud de lo

cual se distingue de aquello [se distingue del tipo de objetos] que es para aquel entendimiento o *Verstand* que se comporta de forma puramente perceptiva [caps. II y III] en la captación del contenido de sus leyes, a pesar, digo, de que lo objetual u objetivo sea aquí o se lo esté entendiendo aquí como una determinidad orgánica, resulta que tal aprehender y comprender vuelven a recaer todavía por entero en el principio y estilo de ese entendimiento simplemente percipiente [caps. II y III], y ello porque lo aprehendido es utilizado o empleado como si fuesen *momentos* de una ley; pues en virtud de ello, lo aprehendido cobra el modo y manera de una determinidad fija, cobra la forma de una propiedad inmediata o de un fenómeno quiescente o fijo, estático, y queda además asumido o absorbido en la determinación de la magnitud o cantidad [*Grösse*] [en el tipo de determinación que es la cantidad o la magnitud] y trasladado a ella [a la determinación que es la magnitud], quedando así soslayada y reprimida la naturaleza del concepto.– El cambio [*Umtauschung*] de algo puramente percibido por algo reflectido en sí, de una determinidad meramente sensible por una determinidad orgánica [o la correlación mediante la que se iniciaba el cambio], pierde, por tanto, otra vez su valor, y lo pierde a causa de que el entendimiento todavía no ha suprimido y superado ese dar leyes [a causa de su empecinarse en ello]. Para ilustrar con algunos ejemplos la comparación en lo que respecta a ese cambio [o al tipo de correlaciones mediante el que se inicia el cambio] tenemos que, por ejemplo, algo que para la percepción es un animal de fuertes músculos queda determinado y definido como un organismo animal de alta irritabilidad, o lo que para la percepción es un estado de gran debilidad, pasa a determinárselo como un estado de alta sensibilidad, o, si se quiere, como una afección [*Affection*] que excede toda normalidad [*innormale*] y que se la interpreta como una potenciación [*Potenzirung*] de la sensibilidad (expresiones todas éstas mediante las que lo sensible, en lugar de quedar traducido a concepto, queda traducido al latín, y además a un latín pésimo)[87]. Que el animal tiene fuertes músculos, puede el entendimiento expresarlo también diciendo que el animal tiene una gran *fuerza muscular*, lo mismo que también una debilidad grande puede expresarla diciendo que se trata de una *fuerza* pequeña o escasa. La determinación como irritabilidad tiene sobre la determinación como *fuerza* la ventaja de que la reflexión en sí que la fuerza expresa es la indeterminada, y la reflexión en sí que la irritabilidad expresa es la de-

terminada, pues la *peculiar* fuerza del músculo es, precisamente, la irritabilidad, y sobre la determinación como músculo fuerte se tiene la ventaja de que en la irritabilidad, al igual que ya en la fuerza, se encierra a la vez la reflexión en sí [la reflexión en sí, *in sich*] [es decir, ninguna ventaja]. Lo mismo que la debilidad o la fuerza pequeña, también la *pasividad orgánica* se la expresa determinadamente por la *sensibilidad*. Pero esta sensibilidad tomada por sí misma y así fijada, y ligada además a la determinación que representa la cantidad o *magnitud* (en cuanto una mayor o menor sensibilidad, contrapuesta a una mayor o menor irritabilidad), cada uno de esos dos ingredientes, digo, queda rebajado a elemento sensible, y cobra la forma corriente de una propiedad, y su relación [la relación entre esos dos ingredientes, entre la sensibilidad y la irritabilidad] no es ya el concepto, sino, al contrario, la magnitud (siendo en la magnitud donde ahora cae la contraposición), de modo que tal magnitud se convierte en una diferencia carente de pensamiento y de concepto[88]. Y si en este asunto se prescindiese de lo indeterminado de expresiones tales como *fuerza* [*Kraft*], o *vigor* [*Stärke*], o *debilidad*, lo que entonces se produciría no sería sino un vacuo e indeterminado dar vueltas a contraposiciones concernientes a una mayor o menor sensibilidad, o a una mayor irritabilidad, en ese su aumentar o disminuir una mediante la otra y una respecto a la otra. Y al igual que fuerza y debilidad no son sino determinaciones totalmente sensibles carentes de pensamiento, resulta que, asimismo, una mayor o menor sensibilidad, una mayor o menor irritabilidad, no son otra cosa que un fenómeno sensible aprehendido de forma carente de pensamiento y expresado asimismo de forma carente de todo concepto. Pues en el lugar de aquellas expresiones carentes de pensamiento [fuerza y debilidad], y en sustitución de ellas, no ha aparecido el concepto, sino que la fuerza y la debilidad se nos han implementado [se las ha llenado] mediante una determinación [sensibilidad o irritabilidad] que, tomada por sí sola, descansa desde luego en el concepto y lo tiene por contenido, pero que ha perdido por completo ese su origen y carácter.– Mediante la forma [*Form*] de simplicidad e inmediatez, pues, en la que ese contenido es convertido en lado de una ley, y mediante la magnitud o cantidad, que constituye o pasa a constituir aquí el elemento de la diferencia de tales determinaciones [el elemento en que se diferencian tales determinaciones, o el elemento a que viene a reducirse la diferencia de tales determinaciones], el ser [*Wesen*], que originalmente es como

concepto y viene puesto como concepto [es decir, lo orgánico], cobra la forma o manera de la percepción sensible [del ente de la percepción sensible, es decir, queda convertido en una *cosa* de la percepción sensible], y permanece tan alejado del conocimiento como ocurre cuando se lo determina mediante la intensidad o debilidad de su fuerza, o mediante [otras] propiedades sensibles inmediatas.

[Que aún nos queda por considerar el exterior; el interior y el exterior, la corriente de la vida y los molinos que esa corriente mueve; el papel del número][89]

Ahora nos queda todavía el considerar también por sí solo aquello que es el *exterior* de lo orgánico[90], y cómo en él [es decir, en el exterior de lo orgánico o desde el exterior de lo orgánico] se determina la contraposición entre *su* interior y *su* exterior [es decir, entre el interior de ese exterior y el exterior de ese exterior], así como primero empezamos considerando el *interior* del todo o del conjunto [la sensibilidad, la irritabilidad y la reproductividad] y la relación de ese interior con su *propio* exterior. [Por tanto, si en el interior hemos distinguido un lado interior y un lado exterior, ahora en el exterior pasamos a distinguir asimismo un interior y un exterior][91].

El *exterior*, considerado de por sí, es la *configuración* o conformación en general, el sistema de la vida que se articula en el *elemento* del ser, y esencialmente a la vez el ser [*Seyn*] del ser [*Wesen*] orgánico *para un otro* (ser, *Wesen*, que es objeto en ese su ser él ser-para-sí)[92]. Ese *otro* empieza apareciendo como su naturaleza externa inorgánica [lo primero como lo que aparece ese otro es como naturaleza inorgánica]. Y considerados éstos dos [el organismo y la naturaleza inorgánica] en lo que respecta a [la posibilidad de] una ley, la naturaleza inorgánica, como veíamos más arriba, no puede ser un lado de una ley frente al ser [*Wesen*] orgánico porque éste a la vez es simplemente para sí, y [como ya hemos visto más arriba] guarda una relación universal y libre[93] con aquella naturaleza inorgánica.

Pero determinando con más detalle la relación entre estos dos lados fijándonos para ello en la forma o configuración o *Gestalt* orgánica misma, resulta que esta forma o configuración orgánica está vuelta, por un

lado, a la naturaleza inorgánica, pero, por otro, está reflectida *para sí* y en sí misma. Por tanto, el ser [*Wesen*] *orgánico real* es el medio o el término medio que pone en conexión el *ser-para-sí* de la vida con el *exterior* en general o con el *ser-en-sí* [con lo inorgánico].– Pues bien, el extremo que [en eso orgánico real, en el organismo vivo] representa el ser-para-sí[94] es el interior en cuanto Uno infinito que retoma o reasume en sí los momentos de la forma o *Gestalt* misma a partir de ese su estar-ahí [del estar ahí esos momentos] y de su conexión con el exterior [y de la conexión que esos momentos guardan con el exterior], un Uno infinito carente de contenido, que donde se da su contenido es en la forma [o configuración o *Gestalt*], y que aparece en ella como el proceso de ella[95]. En este extremo, en cuanto negatividad simple o *individualidad [Einzelnheit] pura* [en cuanto puro quedar suelto ahí para sí], es donde lo orgánico tiene su libertad absoluta[96], y mediante lo que se vuelve indiferente y queda asegurado frente al ser-para-otro y frente a la determinidad de los momentos de la forma [o figura o *Gestalt*]. Esta libertad es a la vez libertad de los momentos mismos, es la posibilidad que ellos tienen de aparecer como *estando ahí* y de ser aprehendidos como estando ahí y, al igual que [se vuelven indiferentes] respecto a lo externo, se vuelven en ello también indiferentes los unos respecto a los otros y quedan liberados los unos respecto a los otros, pues la *simplicidad* de esta libertad es el *ser* [*Seyn*], o su sustancia simple [es decir, la sustancia simple de esos momentos, es decir, la sustancia en la que la diversidad de momentos se supera en simplicidad, en la que esos diversos momentos se reducen a simplicidad]. Este concepto o libertad pura es la vida una y misma por más que la *Gestalt* o el ser-para-otro pueda andar removiéndose, dando vueltas, vagando y viéndose implicado en múltiples juegos; pues a esta corriente de la vida le es indiferente de qué clase son los molinos que esa corriente mueve. – Pues bien, lo primero que hay que notar es que, a diferencia de lo que sucedió antes en la consideración del interior propiamente dicho, este concepto [el de la vida una y misma] no hay que entenderlo ahora aquí [o no hay que concebirlo aquí] en su calidad de *proceso* o de desenvolvimiento de sus momentos [que fue como se lo concibió más arriba], sino en su calidad de *simple interior* [de interior del exterior], el cual interior constituye el lado puramente universal respecto al ser [*Wesen*] vivo *real*, es decir, respecto a la entidad viva en el estar ésta ahí, o lo que es lo mismo: el concepto [de la vida una y misma] hay que entenderlo aquí

en su calidad de *elemento* del darse [*Bestehen*] [de elemento donde se produce el darse] los miembros de la forma o figura en ese su estar esos miembros ahí; pues esa figura es la que estamos considerando aquí, y en ella es donde está o radica el ser de la vida como simplicidad del darse la vida o del quedar la vida ahí. Por tanto, el *ser-para-otro*, es decir, la determinidad de la configuración real [es decir, de la forma o figura o *Gestalt*], asumido [ese ser para otro] o reasumido [ese ser para otro] en esta universalidad simple [en el interior], la cual universalidad simple es la esencia de esa forma o figura, resulta asimismo ser una determinidad simple universal no sensible, que sólo puede ser la que se expresa como un *número*. Esta determinidad [la del número] es el medio o término medio de la figura o forma, medio que une la vida indeterminada con la vida real, simple como aquélla [es decir, el número es simple, abstracto, como la vida indeterminada] y determinado como ésta [determinado como la vida real]. Lo que en aquélla [en la vida indeterminada], es decir, en el *interior*, sea [o fuese] como número, habrá [o habría] de expresarlo el exterior a su manera como multiforme realidad, tipo de vida, color, etc., y en general como el conjunto entero de las diferencias que se desarrollan en el fenómeno.

Considerados los dos lados del todo orgánico (uno el *interior*, y otro el *exterior*, pero de suerte que cada uno tiene a su vez en sí un interior y un exterior) y comparados conforme a ese interior de cada lado, resulta que el interior del primer lado era el concepto en cuanto inquiescencia de la *abstracción*; y el segundo lado tiene por interior suyo la universalidad quiescente, y esa universalidad quiescente que el segundo lado tiene por interior consiste en la determinidad quiescente, es decir, en el número. Y, por tanto, si aquél [el lado interior del lado interior] (precisamente porque en él el concepto desarrolla sus momentos) por la apariencia de necesidad de la relación podía engañar prometiendo leyes, resulta que éste [es decir, el segundo, es decir, el interior del lado exterior, el número] renuncia enseguida a ello, tan pronto como resulta que precisamente el número habría de ser entonces la determinación de uno de los lados de esas sus leyes. Pues el número es precisamente la determinidad totalmente quiescente, muerta, indiferente, en la que se extingue todo movimiento y relación, y que ha roto el puente con lo vivo de los impulsos, con el tipo o especie de vida, y con todos los demás aspectos de la exis-

tencia sensible [por tanto difícilmente podrá haber aquí tales leyes de lo orgánico].

[c.3. EL EXTERIOR MISMO COMO INTERIOR Y EXTERIOR, O SOBRE EL CONCEPTO ORGÁNICO TRANSFERIDO O DESPLAZADO A LO INORGÁNICO][97]

Y así resulta que esta consideración de la forma o configuración [*Gestalt*] de lo orgánico como tal forma o configuración, y del interior como un interior simplemente de la forma o configuración [*Gestalt*], ya no es [no va a ser] consideración alguna que de verdad verse sobre lo orgánico. Pues las dos partes que habrían de ser puestas en relación la una con la otra no hacen sino quedar [no van a hacer sino quedar] indiferentemente la una frente a la otra, y por medio de ello queda suprimida o superada, o desaparece, la reflexión en sí que constituye la esencia de lo orgánico. Lo que sucede aquí es más bien que la comparación que se intenta [establecer] entre el interior y el exterior queda desplazada [o ha quedado desplazada o va a quedar desplazada] a naturaleza inorgánica [y convertida en naturaleza inorgánica][98]; el concepto infinito sólo es aquí ya [o sólo puede considerarse aquí ya] la esencia que queda interiormente oculta [que queda oculta en el interior, en el Interior interior] o que cae fuera en la autoconciencia [que es la autoconciencia la que la infiere, en ese su quedar oculta esa esencia en el interior], pero que, a diferencia de lo que ocurre en lo orgánico, ya no tiene presencia objetual o presencia objetiva [es decir, deja ya de estar ahí presente como un objeto]. Y, por tanto, es [sólo] esta relación entre interior y exterior la que aún vamos a considerar en su esfera propiamente dicha. [Es decir, lo único que nos queda por considerar es la relación entre lo que hemos llamado el "interior del exterior" y lo que hemos llamado "el exterior de lo exterior", en su esfera propiamente dicha, la del desplazamiento a lo inorgánico.

[c.3.1. El interior del exterior: el peso específico, y el exterior del exterior: la pluralidad de notas físicas; el peso específico y la cohesión convertidos en propiedades indiferentes; la idea de ley como de una relación cuantitativa entre esas propiedades; de cómo a la conciencia observadora se le vuelve a escapar otra vez aquí, en esta forma de considerar la relación entre interior y exterior, su objeto que era lo orgánico]

Primero, ese interior de la forma [*Gestalt*] [es decir, ese interior del exterior], en cuanto individualidad o simple individualidad [*Einzelnheit*] de una cosa inorgánica, es el peso específico o densidad específica [*specifische Schwere*][99]. El *peso específico*, en cuanto ser simple, al igual que la determinidad del número, sólo de la cual ese peso específico es susceptible, puede observarse o encontrarse propiamente mediante comparación de observaciones, ofreciendo de este modo la apariencia de suministrar uno de los lados de la ley. Figura, color, dureza, resistencia y una innumerable cantidad de estas propiedades constituirían conjuntamente el lado *externo*, y habrían de expresar [habrían de ser expresión de] la determinidad interior, es decir, habrían de expresar la determinidad del número, de suerte que la una tuviese su contraimagen o imagen simétrica en la otra.

Ahora bien, como aquí [a diferencia de lo que, como vimos más arriba, sucedía en el interior de la primera cara o lado, es decir, a diferencia de lo que sucedía en el interior del lado interior] la negatividad [que representa el peso específico] no se entiende como movimiento del proceso [como el movimiento en que consiste el proceso], sino que se concibe como unidad *quiescente* o como *ser-para-sí simple*, resulta que esa negatividad aparece más bien como aquello por medio de lo cual la cosa se resiste al proceso y se mantiene en sí misma y [se mantiene] como indiferente respecto a él. Pero, precisamente, porque este simple o sencillo ser-para-sí es una quieta indiferencia respecto a lo otro, el peso específico [o la densidad específica] no aparece sino como una *propiedad junto* a otras. Y con ello cesa toda relación necesaria del peso específico con esa pluralidad [de propiedades], o cesa toda legiformidad.– El peso específico, en cuanto este simple interior [o interior simple], no tiene la diferencia en él mismo [no es portador en sí mismo de diferencia], o sólo porta *en él mismo* diferencia inesencial; pues precisamente esa su *simpli-*

cidad pura supera o suprime toda distinción esencial. Esta diferencia inesencial, que es la que el peso específico tiene, la de la magnitud, debería tener en el otro lado[100], el cual otro lado es la pluralidad de propiedades, debería tener en el otro lado, digo, su contraimagen o imagen simétrica o lo *otro*, pues sólo mediante eso otro y respecto a eso otro podría empezar o empieza siendo la diferencia que es. Y si esta pluralidad misma se la resume o recoge en la simplicidad de la contraposición, es decir, se la reduce a la simplicidad de una sola contraposición, y, por ejemplo, se la determina o define como *cohesión*[101], de suerte que esa cohesión fuese el *ser-para-sí en el ser-otro*[102], al igual que el peso específico es el *puro ser-para-sí* o el ser-para-sí puro, resulta que esa cohesión no sería por de pronto sino esa determinidad pura (la del peso específico) puesta en el concepto[103] frente a la determinidad del peso específico solo, y el procedimiento, a la hora de obtener leyes sobre ello, sería aquel que ya hemos considerado al hablar de la relación entre sensibilidad e irritabilidad [el procedimiento sería, pues, el de correlacionar ambos lados, en este caso el peso específico y la cohesión, con lo que sólo se obtendrían enunciados tautológicos][104].– Pero, segundo, esa cohesión, en cuanto concepto del ser-para-sí en el ser-otro[105], o en cuanto siendo el concepto del ser-para-sí en el ser-otro, es sólo la *abstracción* del lado [la abstracción que representa el lado] que se contrapone al peso específico, y que como tal abstracción no tiene ninguna existencia. Pues el para-sí en el ser-otro es el proceso en el que lo inorgánico habría de expresar su ser-para-sí como *autoconservación*, que lo habría de proteger de salir del proces como momento de un producto [es decir, como momento que consistiese sólo en ser producto]. Pero precisamente esto [es decir, el comportarse en términos de tal autoconservación] es contra la naturaleza de lo inorgánico, la cual naturaleza no tiene en sí misma [no comporta ella en sí misma] el fin o la universalidad[106]. Más bien, su proceso [ese proceso de lo inorgánico] es sólo el determinado comportamiento de cómo su ser-para-sí, es decir, de cómo su peso específico, se *suprime* y *supera* [sin la conservación que define a lo orgánico, es decir, se cancela a a sí mismo como interior]. Pero este determinado comportamiento en que consistiría su cohesión en el verdadero concepto de ésta, este determinado comportamiento, digo, y la determinada magnitud de su peso específico son conceptos completamente indiferentes el uno respecto del otro. Si dejásemos completamente de lado el tipo de comportamiento y nos restrin-

giésemos a la noción de magnitud, esta determinación podría pensarse diciendo, por ejemplo, que un peso específico mayor, o una densidad específica mayor, en cuanto un ser-cabe-sí [*Insichseyn*] superior, ofrecería más resistencia a entrar en [el] proceso que uno inferior. Sólo que sucede a la inversa: la libertad[107] del ser-para-sí muéstrase sólo en la facilidad de entablar relaciones con todos y de conservarse en esta diversidad. Esa intensidad o intensión [la de la densidad específica], sin la extensión de las relaciones [o sin la extensión que representan las relaciones], es una abstracción carente de contenido, pues la extensión constituye la *existencia* de la intensión. Ahora bien, la conservación de lo inorgánico en las relaciones que lo inorgánico entabla, cae, como hemos dicho, fuera de la naturaleza de esa relación [o de esas relaciones], pues lo inorgánico no tiene en sí mismo el principio del movimiento, o lo que es lo mismo: su ser no es la absoluta negatividad y concepto.

En cambio, si consideramos este otro lado de lo inorgánico [o que representa lo inorgánico o que es lo inorgánico] no como proceso, sino como ser quiescente, resulta que ese lado no es sino la cohesión vulgar y corriente, una *simple* propiedad sensible que se hace ella a un lado frente al momento del *ser-otro*, ahora dejado libre [ahora dejado suelto, y no como desapareciente momento del concepto], el cual momento se disocia en múltiples propiedades indiferentes, y aparece entre estas mismas, lo mismo que el peso específico; el conjunto de propiedades, tomado conjuntamente, constituye entonces el otro lado respecto a éste [respecto a este lado, respecto al peso específico]. Y en este lado, lo mismo que en el otro, *el número* es la única determinidad, la cual no sólo no expresa una relación y tránsito de estas propiedades entre sí, sino que, al contrario, consiste esencialmente en no guardar ninguna relación necesaria, sino en representar la eliminación de toda legiformidad, pues el número es la expresión de la determinidad en cuanto *inesencial* [o en cuanto siendo ésta inesencial]. De suerte que una serie de cuerpos, que, como tal serie no expresase otra cosa que la diferencia numérica de sus pesos específicos, de ninguna manera discurriría paralelamente a una serie construida conforme a la diferencia de otras propiedades, aun cuando, para facilitar las cosas, sólo se tomase alguna de esas propiedades o [sólo se tomasen] algunas de esas propiedades. Pues de hecho sólo el conjunto entero de todas ellas podría ser lo que en dicho paralelismo constituyese el otro lado o la otra parte. Para ordenar en sí ese entero conjunto

de tales propiedades y para convertirlo articuladamente en un todo, la observación dispone, por un lado, de las determinidades de esas múltiples propiedades en lo que respecta a la magnitud que esas determinidades tienen, y, por otro, sus diferencias figurarían también como cualitativas. Qué es lo que en ese conjunto habría que considerar como positivo o negativo, o [lo que es lo mismo:] qué es lo que habría de anularse mutuamente, y en general la interna configuración y la exposición de la fórmula, [cosas todas] que habrían de resultar bien complicadas, todo ello, digo, pertenecería al concepto, pero precisamente el concepto es lo que queda aquí excluido, habida cuenta de la forma en que quedan ahí las propiedades, como no más que existiendo, y habida cuenta de la [correspondiente] forma en que ha de tomárselas. En este ser [es decir, en este quedar simplemente ahí], ninguna de esas propiedades muestra [ofrece] el carácter de algo negativo frente a las otras [de algo que siendo para sí no lo fuera sino en ese otro del que es negación], sino que la una *es* tan buena como la otra, ni tampoco hay otro medio por el que alguna indicase su puesto [el puesto que hubiese de corresponderle] en la disposición o articulación del todo [es decir, no queda nada que se parezca a un concepto que articulase las propiedades convirtiéndolas en momentos del todo,].– Y en una serie que discurriese en diferencias paralelas[108] [es decir, en series dispuestas conforme a un paralelismo entre la densidad específica y la cohesión u otras propiedades] lo mismo si la proporcionalidad se supone a la vez creciente por ambos lados del paralelismo, o sólo creciente por un lado y decreciente por el otro, se trataría sólo de [lo importante sería solamente] la expresión simple *última* de este todo compendiado [es decir, lo importante sería sólo el resumen de él], la cual habría de constituir un lado de la ley frente al peso específico; pero este lado del que aquí se trataría, en cuanto un *resultado que hubiera de estar ahí como resultado* [es decir, que habría de existir aparte como resultado], no sería otra cosa que lo que ya se ha mencionado, a saber: una propiedad particular (como, por ejemplo, también la cohesión común y corriente), junto a la que las otras, y entre ellas también el peso específico, están ahí presentes de forma indiferente, y todas ellas con el mismo derecho, es decir, todas ellas con la misma falta de derecho para ser elegidas como representante [*Representant*][109] de todo el otro lado entero; lo mismo la una que la otra [lo mismo el peso específico que la cohesión, como compendio de las demás] no harían sino *representar* la esencia [en alemán: *vorstellen*] es decir, ser *representación* de ella, pero no ser la cosa misma. Así

que el intento [se lo entienda de cualquiera de las dos formas explicadas] de encontrar series de cuerpos, que discurriesen conforme a un sencillo paralelismo de ambos lados [entre el lado interno y el externo, entre el interior y el exterior], y que expresasen la esencial naturaleza de los cuerpos conforme a una ley que estableciese la conexión entre ambos lados, ello, digo, ha de tomarse por una idea que desconoce tanto la tarea como los medios mediante los que esa tarea podría realizarse.

[c.3.2. Lo orgánico conforme a este lado externo; su género, su especie, su individualidad][110]

[c.3.2.a. Libertad del género y libertad del peso específico, la diferencia entre lo inorgánico y lo orgánico, la esencia de la vitalidad][111]

Antes la relación [que se da] entre el exterior y el interior en lo que respecta a la forma [*Gestalt*] con que esa relación habría de ofrecerse a la observación quedó enseguida desplazada [o nos ha quedado enseguida desplazada] a la esfera de lo inorgánico [a la relación entre peso específico y conjunto entero de notas externas, o entre densidad específica y cohesión]; y la determinación que dicha relación arrastra aquí consigo [que dicha determinación introduce en lo inorgánico al experimentar tal traslado o tal transferencia] vamos a estudiarla ahora con más detalle, y a partir de ello nos resultará además otra forma y relación distinta en ese mutuo haberse de ambos lados. Pues resulta que en lo orgánico desaparece aquello que, precisamente, en lo inorgánico parece ofrecer la posibilidad de tal comparación entre el exterior y el interior. El interior inorgánico es un interior simple, que se ofrece a la percepción como una propiedad *existente* [como una propiedad que estuviese ahí]; su determinidad es, por tanto, esencialmente la magnitud [la cantidad], y ese interior inorgánico aparece, en cuanto propiedad existente [en cuanto propiedad que está ahí], aparece, digo, indiferente frente a lo externo, frente a las otras múltiples propiedades sensibles. Pues bien, [a diferencia de lo que ocurre con lo interior inorgánico] el ser-para-sí de lo vivo orgánico, no aparece puesto en tales términos al lado de su exterior, sino que ese ser-para-sí tiene en él mismo el principio del *ser-otro*[112]. Si

definimos el ser-para-sí como *relación consigo mismo que se conserva y mantiene a sí misma*, resulta que su ser-otro [en que él se consiste] es la *negatividad* simple, y la unidad orgánica es entonces la unidad del referirse-a-sí-mismo igual-a-sí-mismo y la pura negatividad[113]. Esta unidad es, en cuanto unidad, el interior de lo orgánico; y lo orgánico, por medio de ello, es en sí universal[114], o es *género* [*Gattung*]. Y esta libertad del género respecto a su propia realidad es una libertad distinta que la libertad de la *densidad* específica respecto a la forma o *Gestalt* [es decir, respecto al conjunto de propiedades externas, resumibles en la de cohesión]. La libertad del peso específico es una libertad *que está ahí* existiendo y que, en cuanto siendo y existiendo, aparece como una propiedad particular al lado de las demás propiedades. Pero porque es una libertad *que es*, es decir, porque es una libertad que queda ahí como propiedad, resulta también que no es sino *una determinidad* que pertenece *esencialmente* a esa forma o *Gestalt* [es decir, que no pertenece en definitiva sino a ese exterior], y por medio de la cual esa forma o *Gestalt*, *en cuanto ser* [*Wesen*], es un determinado ser. La libertad del género, en cambio, es una libertad universal[115], e indiferente frente a esa forma o *Gestalt* y, por tanto, indiferente frente a su propia realidad [es decir indiferente frente a la propia forma o *Gestalt*, como siendo esa forma o *Gestalt* la existencia externa del género]. En lo orgánico, por tanto, la *determinidad* que conviene al *ser-para-sí* de lo inorgánico *como tal* pasa a quedar *bajo su* ser-para-sí [es decir, pasa a quedar bajo el ser-para-sí de lo orgánico]; mientras que en lo inorgánico esa determinidad no queda sino bajo el ser [*Seyn*] de lo inorgánico[116]; y aunque en éste esa determinidad no sea a la vez sino como siendo una *propiedad* más, a esa determinidad le compete, sin embargo, la dignidad de la *esencia* [es decir, es ella la que constituye la esencia], ya que esa determinidad, en cuanto lo Negativo simple [peso específico], se contrapone a la existencia en cuanto ser-para-otro [cohesión]; y esto negativo simple, en su determinidad última individual [*einzeln*], es un número. Lo orgánico, en cambio, es una individualidad [*Einzelnheit*] que es ella misma pura negatividad y que, por tanto, elimina en sí la fija determinidad del número que conviene al ser [*Seyn*] en la indiferencia de éste [en la indiferencia que caracteriza al *Seyn*] [esa fija determinidad del número en que se expresa el peso específico, en cambio, es la que decide sobre la esencia en el caso de lo inorgánico]. Y [por tanto] en cuanto lo orgánico contiene también en él

el momento de ese *ser indiferente*, o de ese ser en su indiferencia [en la indiferencia que caracteriza a ese ser] y, por tanto, tiene en él el momento del número, tal determinidad sólo puede tenerla [o habrá de ser considerada] como un juego en él o como un jugar él consigo, pero esa determinidad no podrá tomarse por la esencia de la vitalidad de lo orgánico [es decir, como aquello en que lo orgánico consiste como vivo].

[c.3.2.b. Negatividad de la individualidad orgánica y autoconciencia; género, especie e individuo; el individuo universal, la Tierra]

Pero si bien la pura negatividad, es decir, el principio del proceso, no cae fuera de lo orgánico, y por tanto [a diferencia de lo que pasa con el peso específico en lo inorgánico] lo orgánico no tiene esa negatividad como una determinidad en su ser [*Wesen*] [como una propiedad al lado de otras], sino que la individualidad misma es en sí universal [es decir, queda más allá de cada una de sus determinidades y de todas ellas en conjunto], ello no obstante, resulta que en lo orgánico esta pura individualidad [*Einzelnheit*] no está desarrollada en sus momentos [es decir, en los momentos de ella] como siendo estos momentos, ellos mismos, *abstractos* o *universales* [es decir, en lo orgánico ese individuo particular, esa individualidad, que es ya en sí universal, ni está desarrollada en sus momentos como siendo estos momentos ellos mismos abstractos y universales, ni es real en sus momentos como siendo estos momentos abstractos y universales][117]. Sino que esa expresión [es decir, el desarrollo de esa *Einzelnheit* en sus momentos] cae fuera de esa universalidad [en que en sí la individualidad ya consiste], la cual universalidad vuelve entonces a recaer en la *interioridad* [se queda en interioridad] retornando a ella, y entre la realidad o *Gestalt* (es decir, entre la individualidad que se desenvuelve o desarrolla) y lo universal orgánico o género [*Gattung*] cae lo universal *determinado*, es decir, la *especie* [*Art*]. La existencia a la que llega la negatividad de lo universal o del género es sólo el desarrollado movimiento [el resultado del movimiento de un proceso, del proceso en que consiste lo orgánico] que se rezuma y se pierde en las partes de la *forma* [*Gestalt*], que es *lo que existe* [que es lo que tiene existencia, y no el género][118]. Si el género mismo tuviese en él [en cuanto él es la negación de todo quedar fijo ahí] (en cuanto él es tal simplicidad quiescente), si el género tuviese

en él, digo, esas partes distintas, y con ello [resultase que] su *simple negatividad* como tal [la del género] fuese a la vez movimiento que se rezumase en esas partes asimismo simples, y ellas fuesen en sí mismas inmediatamente universales (las cuales partes, en cuanto tales momentos, serían aquí reales) [pues se trata de las partes de la forma o *Gestalt* que son la existencia del género], entonces el género orgánico sería conciencia[119]. Pero no es así, sino que aquí [es decir, en lo orgánico] la *determinidad simple*, en cuanto sólo determinidad de la especie [en cuanto sólo la determinidad que representa la especie], no está presente en el género sino de una forma carente de espíritu [es decir, sin tenerse ella a sí misma por contenido u objeto, sin serse ella para ella misma inmediatamente su otro]. La realidad empieza por la especie [es decir, en lo orgánico, la realidad, lo existente, empieza por la especie; el género no tiene existencia, queda más allá de todo lo que quede ahí], o lo que es lo mismo: lo que aparece en la realidad no es el género como tal, es decir, no es en general el pensamiento. Éste, es decir, el género, sólo está ahí presente como algo orgánico real por medio de un representante [*Representant*] [el número][120]. Pero tal representante, es decir, el número, que parece señalar el tránsito del género a la configuración individual [a la forma individual, a la *individuelle Gestaltung*] y ofrecer a la observación ambos lados de la necesidad, por un lado la determinidad simple [la especie] y por otro lado esa determinidad simple en cuanto configuración desarrollada [los individuos particulares] y puesta ahí en el mundo para consistir en multiplicidad y diversidad, ese representante [el número], digo, designa más bien la indiferencia y libertad que lo universal y lo individual tienen el uno respecto al otro, quedando esto último [es decir, lo individual] entregado por el género a la diferencia inesencial de la cantidad [a ser uno más entre los muchos de su especie, que podría también no ser o no haber sido sin que pasase nada], pero que él mismo [lo individual mismo], en cuanto viviente [en su serse, en su ser para sí], se revela igualmente libre de esa diferencia [de la del número][121]. [El autor pasa a introducir la noción del individuo universal, de la Tierra.] La verdadera universalidad [la del género], tal como aquí se ha determinado [tal como más arriba la hemos definido], es aquí sólo *ser* [*Wesen*] *interior* [como varias veces hemos dicho]; pero en cuanto *determinidad de la especie* [pues el género no tiene existencia sino en las especies que caen bajo él], esa universalidad es sólo universalidad formal [universalidad específica, de

la especie], y frente a esta universalidad formal tenemos por el lado de la individualidad [*Einzelnheit*] aquella otra verdadera universalidad, que precisamente por ello [es decir, por hacerlo por el lado de la individualidad] es una universalidad viva [viviente], y que mediante su *interior* [universal negatividad] se pone ella [a sí] o se coloca ella [a sí] *más allá* [o queda siempre más allá] *de su determinidad como especie*[122]. Pero esta individualidad [esta *Einzelnheit*] [pese a ser en sí universalidad] no es a la vez individuo universal [*allgemeines Individuum*], es decir, un individuo en el que la universalidad[123] tuviese a la vez realidad externa, sino que esto cae fuera de lo vivo-orgánico [sería la autoconciencia]. Este individuo *universal* [en el que la universalidad tuviese a la vez realidad externa], tal como en términos *inmediatos* lo es el individuo de las configuraciones naturales [que es individualidad en sí universal, pero en la que la universalidad no tiene realidad externa], este individuo universal, digo [en el que la universalidad tuviese a la vez realidad externa], tampoco es [por tanto] la conciencia misma; su existencia [la existencia, el quedar-ahí de ese individuo universal en el que la universalidad tuviese realidad externa] en cuanto *individuum* [*Individuum*] *viviente orgánico INDIVIDUAL* [*einzelnes*] no habría de caer fuera de él, si ese individuo universal hubiera de ser la conciencia [el ser ahí de la conciencia cae precisamente dentro de ella, es ella la que se es ella, y sin tal cosa no hay conciencia][124].

[c.3.2.c. El silogismo de género, especie e individuo]

Vemos, por tanto, un silogismo en el que un extremo es *la vida universal en cuanto universal* o en cuanto *género* [*Gattung*], y el otro extremo es *esa misma vida en cuanto individuo* [*Einzelnes*] o en cuanto individuo [*Individuum*] universal [o Tierra] [pero cuya universalidad, el género, no tiene a la vez en principio realidad externa]; el medio o término medio se compone de ambos; el primero [el género] parece ponerse en ese término medio como universalidad *determinada* o como especie [*Art*], y el segundo [el individuo] como *individualidad* propiamente dicha, o como *individuo* no más que singular y suelto [*einzelne Einzelnheit*] [es decir, como individuo, pero no autoconsciente].- Y como este silogismo en general pertenece al lado de la *configuración* o forma [al lado externo], re-

sulta que bajo él queda comprendido asimismo aquello que se distingue a título de naturaleza inorgánica [es decir, este silogismo abarca también lo inorgánico].

[Del individuo universal o Tierra; la naturaleza, bajo el poder de la individualidad contingente; la madre Tierra; *la asistematicidad del género sujeto al poder de la Tierra; la Tierra entrega el género al poder de su representante, del número]*

Pues bien, en cuanto la vida universal, en tanto que *ser* [*Wesen*] *simple del género* [*Gattung*], desarrolla por su lado las diferencias del concepto, y tiene que exponer esas diferencias como una serie de determinidades simples [las especies], resulta que esa serie habrá de ser [o es] un sistema de determinidades indiferentemente puestas, es decir, habrá de ser o es una *serie numérica*. Y si antes lo orgánico en la forma de individualidad [*Einzelnheit*] quedaba contrapuesto [lo contrapusimos] a esta diferencia carente de esencia[125], que no expresaba ni contenía la naturaleza viva de esa individualidad [la diferencia consistente en ser muchos o más de uno los individuos de una especie], y si, en lo que respecta a lo inorgánico, conforme a su entera existencia desarrollada en el conjunto de sus propiedades [es decir, tal como esa existencia se desarrolla en el conjunto de sus propiedades] hay que decir también lo mismo [es decir, que no expresa la individualidad viva], lo que hay que tomar ahora en consideración [en lo que respecta a individualidad] [pues vamos a considerar el poder de ello sobre el mencionado silogismo] es el individuo universal [la Tierra], que no solamente ha de considerarse carente de toda sistematización de género [es decir, no sólo carente de quedar incardinado en un género], sino también como su poder [como el poder sobre el género][126]. El género, que se descompone en especies conforme a la *determinidad universal* del número, o que puede tomar también por fundamento de división esta o aquella determinidad suelta o particular de su existencia [de la existencia del género], por ejemplo, la figura, el color, etc., experimenta (en ese su quiescente o quieto o tranquilo negocio) poder, violencia y presión por parte del individuo universal, por parte de la *Tierra*, el cual [o la cual], en cuanto negatividad universal[127], contra el sistematizar que el género opera [o frente al sistematizar que el género opera],

es quien hace valer las diferencias tal como el género las tiene en sí [o las tiene que recoger en sí, o las tiene que asumir en sí] y cuya naturaleza [es decir, la naturaleza de esas diferencias], a causa de la sustancia a la que pertenecen, es distinta que la naturaleza del género[128]. Ese operar del género se convierte en un asunto o negocio enteramente restringido y limitado [es decir, de no demasiado alcance], que el género sólo puede llevar adelante dentro de los poderosos elementos [que integran a la madre Tierra] y que, a causa de la indisciplinada violencia de ellos, se ve en todas partes interrumpido, lleno de huecos y atrofias.

[Término medio de lo orgánico y término medio de la conciencia; la asistematicidad de la naturaleza y la sistematicidad de la historia]

De ello se sigue que, dentro de la existencia *conformada* que lo orgánico exhibe [es decir, dentro de la existencia en términos de *Gestalt*, en términos de forma, de múltiples formas, que lo orgánico muestra; esto es, dentro de la existencia, con la configuración que en lo orgánico le es inherente a la existencia], a la observación la razón sólo puede aparecerle o salirle al encuentro [es decir, sólo puede devenirle o sólo puede serle] *como vida*, pero como una vida que, en su distinguir o diferenciar [que en su revestirse de distinciones y diferencias], no tiene en sí misma realmente ninguna seriación racional, ninguna articulación racional, y que no es un sistema de formas fundado en sí mismo.– Si en el silogismo que es la conformación [*Gestaltung*] orgánica [el silogismo de género, especie e individuo], el término medio, en el que cae la especie y la realidad de la especie en cuanto individualidad [es decir, en el que cae la especie y la realización que la especie tiene en los individuos], si ese término medio, digo, contuviese en él mismo los extremos que representan la universalidad interior [es decir, la universalidad del género en vez de la determinidad universal de la especie] y [aparte de lo extremos contuviese también en él a] la individualidad universal, resultaría que ese término medio tendría en el *movimiento* de su propia realidad la expresión y la naturaleza de la universalidad[129], y sería [o constituiría] un desenvolvimiento que se sistematizaría a sí mismo. Y es así como la *conciencia*, entre el espíritu universal, por un lado, y la individualidad [*Einzelnheit*] de la conciencia (o conciencia sensible), por otro, tiene por término medio

el sistema de las configuraciones [*Gestaltungen*] de la conciencia como una vida del espíritu que se ordena formando un todo, es decir, que se ordena formando el sistema que aquí [que en este libro] estamos considerando y que tiene su existencia objetiva como historia universal [es decir, que, en cuanto objeto ahí, tiene su existencia como historia universal][130]. La naturaleza orgánica, en cambio, no tiene historia alguna; sino que cae desde su Universal (es decir, desde la vida) inmediatamente en la individualidad [*Einzelnheit*] de la existencia [cae inmediatamente en la existencia contingente], y los momentos unidos en esa realidad que son la determinidad simple [la especie] y la animación (o vida o vitalidad individual) producen el devenir sólo como un movimiento azaroso y contingente, en el que cada uno de esos momentos está activo en su parte, con lo cual todo se conserva, pero *para sí* misma esa excitación se limita a sólo su punto [o de por sí esa excitación se limita a un solo punto], por cuanto el todo no está presente en él (no está presente en ese punto[131]), y ese todo no está presente en él porque aquí [en lo orgánico] ese todo no es *para sí* en cuanto todo [a diferencia de lo que sucede en la esfera de la autoconciencia].

Aparte, pues, de que en la naturaleza orgánica la razón observadora no llega a otra cosa que a tenerse delante a sí misma y verse a sí misma como vida universal [es decir, no llega a otra cosa que a ponerse delante a sí misma como vida universal, no como conciencia, o como autoconciencia], aparte de eso, digo, la visión de esa su evolución y realización [es decir, ese ponerse a sí misma por delante como vida y verse como vida], sólo se le produce a la razón [o la razón sólo lo consigue] conforme a sistemas diversos en términos muy generales, cuya determinación, es decir, cuya esencia, no radica en lo orgánico como tal sino en el individuo universal [en la Tierra]; y entre estas diferencias de la Tierra, conforme a seriaciones que el género ensaya.

Así pues, en cuanto, en su cobrar realidad, la *universalidad de la vida orgánica* se deja caer inmediatamente en el extremo de la *individualidad* sin una verdadera mediación que sea para sí [o sin una mediación que verdaderamente sea para sí][132], resulta que la conciencia observadora sólo tiene ante sí como cosa el *Meynen* [el estar pensando-en, o el estar suponiendo-que, o el estar queriendo decir-que, al que más arriba hemos hecho referencia al hablar de la certeza sensible, cap. I]; y si la razón da en el ocioso interés de observar este *Meynen* no tiene más remedio [o

no tendrá más remedio] que estar limitándose a la descripción de [y a contar dejándose sugerir ello por la naturaleza] tales ocurrencias de la naturaleza [del querer-decir de la naturaleza, del significar de la naturaleza]. Esta libertad[133] del suponer-que [o del pensar-que y del querer-decir-que], carente de espíritu, puede, ciertamente, ofrecer en todas partes y por doquier inicios de leyes, barruntos de necesidad, atisbos de orden y seriación, relaciones tan ocurrentes como aparentes. Pero la observación, en lo que se refiere a la relación de lo orgánico con las diferencias existentes de lo inorgánico [con las diferencias de lo inorgánico que ahí están], es decir, con los elementos, zonas y climas, no llega (en lo que respecta a ley y a necesidad) sino a la aseveración del *grandísimo influjo* [que esos elementos tienen sobre lo orgánico]. Y así, por el otro lado en que la individualidad no tiene el significado de la Tierra [es decir, en que no se trata del individuo universal en el sentido de la Tierra], sino en el que la individualidad tiene el significado de lo *uno*[134] inmanente a la vida orgánica (siendo esto lo que, juntamente con lo universal, en unidad inmediata, constituye, ciertamente, el género, si bien precisamente por ello su unidad simple –la del género– sólo se determina como número, dejando por tanto libre, es decir, dejando por tanto sin regla ni ley, el fenómeno cualitativo o el fenómeno de lo cualitativo), por ese otro lado [de caos cualitativo bajo lo *uno* del género], digo, en que la individualidad no tiene el sentido de Tierra, la observación no va más allá *de bonitas y agudas precisiones y observaciones*, de *interesantes relaciones*, y de un *amistoso o amigable no repugnar al concepto* aquello que se está observando [es decir, de una afinidad de ello con el concepto]. Pero esas bonitas *precisiones* y observaciones no representan ningún *saber acerca de la necesidad*, las relaciones *interesantes* no pasan de ese su *ser-interesantes* [es decir, se quedan en "¡qué interesantes!"], pues tal interés no es todavía sino una *opinión* de razón, un estar pensando en ella [en la razón] y estar suponiéndola [un *Meynen*].– Y la *amistosa afinidad* de lo individual con la que eso individual no hace sino sugerir un concepto o aludir a un concepto no es sino una pueril amistosidad, que se queda en niñería, cuando pretende tener algún valor en sí o se supone que lo tiene.

b.
LA OBSERVACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA EN LA PUREZA DE ÉSTA Y EN LA RELACIÓN DE ÉSTA CON LA REALIDAD EXTERNA; LEYES LÓGICAS Y PSICOLÓGICAS

Así pues, la observación de la naturaleza encuentra el concepto realizado en la naturaleza inorgánica, [encuentra] leyes, cuyos momentos son cosas que, pese a ser cosas, se comportan a la vez como abstracciones[135]. Pero este concepto no es una simplicidad reflectida en sí. En cambio, la vida de la naturaleza orgánica no es más que tal simplicidad reflectida en sí; [simplicidad porque] la contraposición de sí misma, como contraposición de lo universal y del individuo, no se produce [no rompe, no irrumpe, no hace eclosión] en el ser [*Wesen*] de esta vida misma; pues ese su ser [*Wesen*] no es el género que en su elemento carente de diferencias [que en el elemento carente de diferencias que él representa] se separase él a sí mismo y se moviese él a sí mismo, y que en esa contraposición respecto a sí mismo permaneciese a la vez no diferenciado [no distinto de sí] [eso sería la autoconciencia]. Este libre concepto o concepto libre cuya universalidad tiene también en ella misma [contiene también en ella misma] de modo absoluto la individualidad desarrollada, la observación sólo lo encuentra en el concepto mismo existente como concepto, o lo que es lo mismo: la observación sólo encuentra ese libre concepto en la autoconciencia [es decir, lo encuentra cuando se pone a observar la forma y el contenido de la autoconciencia].

[La Lógica formal y la ciencia de la Lógica]

Por tanto, al volverse ahora sobre sí misma y al enderezarse al concepto que se vuelve real [o que se ha vuelto real] en cuanto concepto libre [en cuanto concepto que es para él concepto], es cuando la observación empieza encontrando las *leyes del pensamiento*. Esta individualidad que el pensamiento es en él mismo, es el movimiento abstracto de lo negativo, que se reasume por entero [ese movimiento] en la simplicidad [o que se reabsorbe por entero en simplicidad], y sus leyes quedan, por tanto, fue-

ra de la realidad[136]. – El que no tengan ninguna *realidad* no significa sino que sean leyes sin verdad. Ellas, por su parte, tampoco pretenden ser *toda* la verdad, pero sí verdad *formal*. Sólo que lo puramente formal sin realidad no es sino el *Gedankending*, el ente de razón, o lo que es lo mismo: la vacía abstracción sin disociación en ella, pues esa disociación [si se diese] no sería otra cosa que el contenido [y no ya sólo forma]. – Pero, por otro lado, en cuanto esas leyes son leyes del puro pensamiento, y éste es lo Universal en sí [o es lo en sí universal], y, por tanto, es un saber que tiene inmediatamente ser o que tiene inmediatamente el ser [en dicho carácter de en-sí], y que en el ser tiene toda realidad[137], resulta que estas leyes son conceptos absolutos y que inseparadamente [es decir, sin solución de continuidad] constituyen las esencialidades tanto de la forma [o de las formas] como de las cosas [es decir, constituyen aquello en que consisten tanto las formas como las cosas]. Y porque la universalidad que se mueve en sí [*in sich*, es decir, dentro de sí misma] es el concepto simple *disociado*, resulta que de este modo [es decir, mediante esa disociación] el concepto tiene *contenido* en sí [tiene lo que en sí es un contenido], y por cierto [tiene] un contenido que es todo contenido, sólo que no un ser sensible [sólo que no el contenido que representaría un ser sensible, que es en lo que en definitiva la observación lo va a convertir]. Es un contenido que no está en contradicción con la forma ni tampoco está separado de ella, sino que más bien es esencialmente la forma misma, pues ésta no es otra cosa que lo universal que se separa en sus momentos puros.

Pero como esta forma o contenido es *para la observación* en cuanto observación, esa forma cobra la determinación de un contenido *encontrado*, dado, es decir, de un contenido que se limitara a estar ahí [y que la observación lo encuentra] [se convierte por tanto en algo que él no es, en algo inmediatamente ahí, en sensible]. Ese contenido se convierte en un *quiescente* ser [*Seyn*] de relaciones caracterizadas por su necesidad, en un conjunto de necesidades [*Notwendigkeiten*] separadas [o que están separadamente ahí], las cuales, en cuanto un contenido *fijo* en y de por sí, habrían de tener verdad en esa *su determinidad*, y de este modo se sustraen o quedan sustraídos en realidad a la forma. Pero esta verdad absoluta de determinidades fijas o de muchas leyes [necesidades] diversas contradice a la unidad de la autoconciencia, o lo que es lo mismo: contradice a la unidad del pensamiento y de la forma en general. Lo que se

enuncia como una ley permanente en sí, no puede ser sino un momento de la unidad que se reflicte en sí, no puede, por tanto, presentarse sino como una magnitud desapareciente. Y por cuanto la consideración [esto es, la observación, es decir, el considerarlas] las arranca de este contexto de movimiento, y las pone ahí individualmente [como si estuviesen ahí fijas y separadas], a estas leyes no es que les falte entonces el contenido, pues más bien tienen un contenido determinado, sino que de lo que más bien carecen es de la forma que es su esencia[138]. Y efectivamente estas leyes no son la verdad del pensamiento, no porque hubiesen de ser solamente formales y no hubiesen de tener contenido ninguno, sino más bien por la razón contraria, a saber: porque esas leyes, en su determinidad, o lo que es lo mismo: precisamente *en cuanto son un contenido* al que se le ha quitado la forma, han de tenerse por algo absoluto. Pues en su verdad [en lo que de verdad son], es decir, en cuanto momentos desaparecientes en la unidad del pensamiento, esas leyes habrían de tomarse por saber, o por movimiento pensante, pero no habrían de tomarse por *leyes* del saber [como si ese saber fuese un ser, *Seyn*, sujeto a ellas]. Pero el observar no es, por su parte, el saber mismo, ni tampoco lo conoce, sino que más bien pervierte la naturaleza del saber, le da la vuelta, y la convierte en la figura o *Gestalt* del ser [*Seyn*] [lo reduce a ser], es decir, entiende la negatividad del saber sólo como leyes de él [es decir, como leyes del saber]. Por el momento nos basta con haber puesto [bien someramente] a la luz la no-validez de lo que suelen llamarse leyes del pensamiento, y de haberla puesto a la luz, digo, a partir de la naturaleza universal de la cosa [*Sache*][139] misma. El desarrollo más detallado de ello pertenece a la filosofía especulativa[140], en la que esas leyes se muestran como aquello que en verdad son, a saber: como momentos particulares desaparecientes [como este o aquel movimiento en cuanto desapareciente], cuya verdad sólo puede serlo el todo del movimiento pensante [el todo que constituye el movimiento del pensamiento en ejercicio], es decir, sólo puede serlo el saber mismo[141].

[La unidad negativa del pensamiento, y la conciencia agente]

Esta unidad negativa del pensamiento es para sí misma, o más bien esa unidad es el *ser-para-sí-mis*ma, [esa unidad es] el principio de la individualidad [*Individualität*], y, en su realidad, ese ser-para-sí es conciencia

agente, una *conciencia que hace*, una conciencia haciente [*thuendes Bewusstseyn*], una conciencia activa. A ella, en cuanto realidad de aquellas leyes, se ve, por tanto, llevada la conciencia que observa, se ve llevada, digo, en su verse empujada hacia delante por la naturaleza de la cosa misma. Pero en cuanto este contexto [es decir, el contexto que acabamos de describir] no es para ella [es decir, la conciencia observadora no sabe de él, no es consciente de él], la conciencia observadora supone o piensa que el pensamiento (con sus leyes) le queda a ella de uno de los lados, y que del otro lado ella recibe un ser distinto de ella en aquello que a ella le es ahora objeto, [el cual objeto es ahora] la conciencia activa, la cual es tan para sí que suprime o supera el ser-otro y precisamente en este tenerse a sí misma delante como lo negativo es donde esa conciencia tiene su realidad[142].

[La Psicología empírica y la Antropología]

Se abre, por tanto, para la *observación* el *nuevo campo* que representa esa *activa* [*handelnde*] *realidad de la conciencia.* [Si en lo anterior se trataba del campo de la Lógica formal, ahora se trata del campo de la Psicología]. La Psicología contiene todo ese conjunto de leyes [versa sobre todo ese conjunto de leyes], conforme a las que el espíritu se comporta diversamente respecto a las diversas formas de su realidad como respecto a un *ser-otro con el que el espíritu se encontrase ahí* [estudia la legiformidad de las relaciones que la individualidad autoconsciente entabla con su mundo]; en parte para recibir en sí esas formas de realidad y *hacerse conforme* con los usos, costumbres y formas de pensamiento en las que el espíritu se es objeto como realidad, y en parte para saberse autoactivo respecto a ellas, para sacar y tomar de ellas empujado por el deseo y la pasión no más que elementos particulares [no más que esto o aquello] y convertir lo objetivo *en conforme con él* [con el espíritu], es decir, hacer de lo objetivo algo conforme con el espíritu; en el primer caso, pues, para comportarse respecto a sí mismo como realidad, y en el segundo caso para comportarse negativamente contra sí mismo [o respecto a sí mismo] como ser universal[143]; de modo que la autonomía [la autonomía del espíritu], conforme al primer lado, no hace sino dar a aquello con lo que se encuentra la *forma* de individualidad consciente en general [hacer su-

yo el mundo con el que se ha encontrado], permaneciendo (en lo que respecta a contenido) dentro de la realidad universal con la que se ha encontrado ahí; pero conforme al segundo lado, la autonomía [es decir, el autónomo comportarse del espíritu] presta a esa realidad al menos una peculiar modificación que no contradice a su contenido esencial [al contenido esencial de esa realidad], o también puede prestarle una modificación, mediante la que el individuo, en cuanto realidad particular y contenido peculiar, se contrapone a aquella realidad –convirtiéndose así [su hacer] en delito cuando suprime y supera esa realidad de forma sólo particular [y, por tanto, la vulnera], o al hacer esto de forma universal y, por tanto, al hacerlo por todos y para todos, pone en lugar del mundo existente un mundo distinto, pone otro Derecho, otras leyes y otras costumbres en lugar de las existentes.

[La Psicología empírica]

La Psicología que se dedica a observar, la cual empieza expresando cómo percibe [cómo ve ella, cómo entiende ella] las *formas universales* que a ella se le presentan [o que ella registra] en esa conciencia activa, encuentra un sinfín de facultades, inclinaciones y pasiones, y, al no ser posible reprimir la memoria de la unidad de la autoconciencia [es decir, al no ser posible olvidarse de la unidad de la autoconciencia] al hacer relación de todo ese montón y colección de cosas, por lo menos no tendrá más remedio [esa Psicología observadora] que llegar hasta la admiración en lo que respecta a que [o que adentrarse en lo admirable de que] en el espíritu, como en un saco, puedan contenerse juntas tal cantidad de cosas, y, por cierto, de cosas tan heterogéneas y contingentes las unas respecto de las otras, sobre todo cuando tales cosas no se muestran como cosas quiescentes y muertas, sino como inquietos movimientos.

En la enumeración de estas distintas facultades, o en la relación que hace de ellas, la observación está en el lado universal [o queda del lado de lo universal, o se pone en el lado de lo universal]. La unidad de estas múltiples capacidades es el lado contrapuesto a esa universalidad, es decir, es la individualidad *real*.– Ahora bien, el entender y hacer después relación de estas diversas individualidades reales en el sentido de que aquel determinado hombre tenga más deseos que éste, y este otro más que

aquél, que uno tenga más entendimiento que otro, etc., todo ello es en sí algo mucho menos interesante que incluso el enumerar los tipos de insectos, de mohos, etc.; pues éstos dan a la observación el derecho a tomárselos como la observación los toma, es decir, como algo tan suelto ahí, es decir, tan particular [*einzeln*] y tan carente de concepto, porque tales cosas pertenecen esencialmente al elemento de tal singularización [*Vereinzelung*] contingente [es decir, el elemento que representa la vida orgánica, tal como ha quedado descrito al final del cap. V, A, a, "Observación de la naturaleza"]. En cambio, tomarse la individualidad [*Individualität*] consciente, en términos carentes de espíritu, como un fenómeno [*Erscheinung*] que simplemente quedase *suelto* ahí en su particularidad [*einzeln*] [es decir, el tomarse la *Individualität* como un *einzelne Erscheinung*, como un fenómeno particular], comporta en sí la contradicción de que su esencia [es decir, la esencia de esa individualidad] [que no es tal fenómeno suelto] es lo universal del espíritu [o lo universal que representa el espíritu]. Pero por cuanto la comprensión [psicológica] hace entrar a la vez a esa individualidad en la forma de la universalidad, es así como encuentra *la ley* [o las leyes] de esa individualidad, y de este modo parece tener ahora un objetivo racional, y llevar adelante un negocio necesario [es decir, un asunto caracterizado por su interna necesidad]. Los momentos que constituyen el contenido de la ley son, por un lado, la individualidad misma, y, por otro, su naturaleza inorgánica universal[144], a saber: las circunstancias, situación, usos, costumbres, religión, etc., con que nos encontramos ahí como ingredientes de ella; a partir de éstos [desde éstos] es como hay [o habría] que entender la individualidad [*Individualität*] determinada. Tales momentos contienen tanto un elemento de determinación como un elemento de universalidad, y a la vez son algo *existente*, es decir, algo que ahí está, que se ofrece a la observación [todo esto por un lado], y que, por el otro lado, se expresa en la forma de individualidad autoconsciente.

La ley de esta relación entre ambos lados tendría entonces que contener qué clase de influencia y efecto tienen sobre la individualidad [*Individualität*] estas determinadas circunstancias. Pero esta individualidad consiste precisamente en esto, a saber: *tanto* en ser lo universal y, por tanto, en venir a coincidir fundiéndose de una quieta manera inmediata con lo universal que está ahí delante, es decir, con las costumbres, con los usos, etc., y en hacerse conforme con ellos, *como* en comportarse contra-

riamente a ellos, y más bien invertirlos o pervertirlos, *como también* en comportarse de forma totalmente indiferente respecto a ellos [o frente a ellos] en esa su individualidad [*Einzelnheit*] [de ellos], en no dejar que operen sobre la individualidad [*Individualität*], y en no permitir que actúen contra ella. Por tanto, *qué* sea lo que ha de tener influencia sobre la individualidad y *qué* influencia haya de tener ello sobre la individualidad –cosas ambas que son totalmente sinónimas– sólo depende de la individualidad misma; y por eso, el que esta individualidad *se haya convertido en esta individualidad determinada*, no significa otra cosa sino que *esa individualidad ha sido [o era] ya eso* [es decir, que esa individualidad era ya eso por elección suya, y por tanto, no algo que pudiera explicarse a partir de aquellas influencias]. Circunstancias, situación, costumbres, que por una parte se muestran como estando ahí delante, *existiendo* ahí, y por otra parte, se muestran *en esta determinada individualidad*, no expresan sino el ser indeterminado de esa individualidad, del que precisamente no se trata aquí. Y si estas circunstancias, formas de pensamiento, costumbres, y estado del mundo no hubiesen sido, resulta que entonces, ciertamente, el individuo [*Individuum*] no se hubiese convertido en aquello que él es, pues esa sustancia universal no son sino todos aquellos que se encuentran en este estado del mundo[145].– Pero así como ese estado del mundo se ha particularizado en *este* individuo –y a tal individuo es al que se trata de entender–, así también ese estado del mundo tendría que haberse particularizado en y para sí mismo [o tendría que haberse particularizado en y por sí mismo] y, en esta determinidad que él mismo se habría así dado, haber actuado sobre el individuo; sólo así habría sido él quien hubiese convertido a ese individuo en el individuo determinado que ese individuo es. Si lo exterior (en y por sí mismo) se hubiera hecho a sí mismo tal como aparece en la individualidad, entonces [y sólo entonces] ésta quedaría entendida a partir de él; tendríamos una doble galería de imágenes, de la que una es o sería el reflejo y trasunto de la otra; la primera sería la galería de la plena determinidad y delimitación de las circunstancias externas, y la otra sería esa misma pero traducida al modo y manera como esas circunstancias son o están en el ser consciente; aquélla sería la superficie de la esfera, y éste su centro, el cual centro se representa o representaría en sí a esa superficie.

Pero la superficie de la esfera, es decir, el mundo del individuo, tiene inmediatamente el doble significado de ser *mundo que es en y por sí* y si-

tuación que es en y por sí, y de ser el mundo del individuo, bien porque el individuo coincide con él y se funde con él, es decir, lo asume en sí [o lo absorbe en sí o lo encaja en sí] tal como ese mundo es, y respecto a él o frente a él se comporta sólo como conciencia formal [cuyo contenido sería, por tanto, ese mundo absorbido] [*primer significado*]; *o bien* [de ser el mundo del individuo] en el sentido de cómo lo que está ahí delante queda trastocado o pervertido o vulnerado por el individuo [*segundo significado*].– Como en virtud de esta libertad [del individuo], la realidad es susceptible de este doble significado, resulta que el mundo del individuo sólo es comprensible a partir del individuo mismo, y la *influencia* de la realidad (que es representada en y por sí misma como la influencia que esa realidad ejerce sobre el individuo) recibe a causa del individuo y mediante el individuo el absolutamente contrapuesto sentido de que o bien el individuo deja *acreditarse* en él a esa corriente que fluye hacia dentro de él, o bien que el individuo la interrumpe y subvierte. Pero a causa de eso, hablar de algo así como *necesidad psicológica* se convierte en una expresión tan vacía, que en lo que respecta a aquello que habría de haber ejercido tal influjo, se da también la posibilidad absoluta de que también hubiera podido no ejercerlo.

De este modo cae y desaparece, pues, el *ser* que fuese *en y para sí* [en y por sí] y que hubiera de constituir uno de los lados de la ley, y, por cierto, el lado universal de ésta. La individualidad [*Individualität*] es lo que es *su* mundo en cuanto mundo *suyo* [es su mundo, pero como mundo suyo]; ese mundo es el círculo mismo de su acción en el que ella se ha expuesto como realidad; y, por tanto, ese mundo [o ella misma][146] sólo es absolutamente la unidad del ser *que está ahí delante* o que estaba ahí ya y el *ser-hecho* [el ser en cuanto hecho, el ser, en cuanto ser que la individualidad hace][es decir, la unidad del ser con el que la individualidad se encuentra y el ser que la individualidad hace]; una unidad cuyos lados, a diferencia de lo que sucede en la representación de la ley psicológica [es decir, en la representación que la ley psicológica se hace o que la ley psicológica sugiere], no cae el uno fuera del otro, a título respectivamente de un mundo que está en sí ahí, y de una individualidad que es *para sí*; o lo que es lo mismo: cuando se lo considera en tales términos a cada uno de por sí, entonces no existe necesidad alguna, ni tampoco existe ley alguna que rija las relaciones del uno con la otra [del mundo con la individualidad].[147]

c.
Observación de la relación de la autoconciencia con su realidad inmediata; fisiognómica y teoría del cráneo

[Determinidad original y libre hacer]

La observación psicológica no encuentra ninguna ley de la relación [ninguna ley referente a la relación] de la autoconciencia con la realidad o con el mundo que se contrapone a la autoconciencia, y, a causa de la indiferencia de ambos, del uno con respecto al otro y del otro con respecto al uno, la observación psicológica se ve empujada y devuelta a la *peculiar determinidad* de la individualidad real que es *en y para sí misma* [en y por sí misma], o que, en la mediación absoluta que representa, contiene eliminada la contraposición del *ser-para-sí* y del *ser-en-sí*. Esa peculiar determinidad de la individualidad real es lo que ahora le ha devenido objeto a la observación [aquello que ahora se ha convertido en objeto para la observación], o lo que es lo mismo: aquello a lo que esa observación pasa ahora [aquello de lo que esa observación pasa ahora a ocuparse].
El individuo es en y para sí mismo: es *para sí* [o es por sí, o está él de por sí, *für sich*] o es un libre hacer; pero el individuo es también *en sí*, o lo que es lo mismo: él mismo tiene un determinado ser *original* [*ursprüngliches Seyn*][148], es decir, tiene una determinidad que, por su concepto, o conforme a su concepto, es lo mismo [o tiene que *ser* lo mismo] que la psicología quería encontrar fuera de él. *En él mismo* se produce, pues, esta contraposición de ser esta cosa doble, por un lado movimiento de la conciencia y, por otro, ser fijo de una realidad que aparece [es decir, de una realidad mostrándose en ese su ser realidad], pero de una realidad que es en él inmediatamente *la suya* [es decir, la realidad de él]. Este *ser*, que es el *cuerpo* [*Leib*] de esa individualidad determinada, es su *originalidad* misma, su haber ella brotado [el dar consigo esa individualidad como estando ya ahí], su no-haber-(lo)-ella-hecho [es decir, su no haber sido ella quien ha hecho ese ser]. Pero en cuanto a la vez el individuo sólo es aquello que él ha hecho, resulta que su cuerpo [*Leib*] es también o tiene que ser también la expresión de sí mismo que él mismo ha

producido; tiene que ser a la vez un *signo* que no se queda en cosa inmediata, sino en la que el individuo da a conocer que es él en el sentido de que es él quien pone en obra y orienta a la obra lo que es esa su original naturaleza [la cual consiste en estarse él ya brotado].
Si consideramos los momentos aquí presentes en relación con el punto de vista que acabamos de exponer, resulta que aquí tenemos una forma [*Gestalt*] humana universal, o por lo menos la forma universal [*allgemein*] que representan un clima, una parte del mundo, un pueblo, y, como antes, las mismas costumbres y formación [cultura] universales[149]. A esto hay que añadir las circunstancias particulares y la situación particular [*besondere*] dentro de esa realidad universal; y aquí esta realidad particular [la que representan las circunstancias particulares y la situación particular] lo es como formación [*Formation*] particular [*besondere*] de la figura o forma [*Gestalt*] del individuo [*Individuum*], es decir, de la figura o forma [*Gestalt*] que el individuo cobra[150].– Y, por el otro lado, al igual que antes teníamos el libre hacer del individuo y, frente a la realidad que estaba ahí ya, la realidad estaba puesta como la *suya*, es decir, como su hacer y como su realidad, aquí tenemos esa *Gestalt* como expresión de la realización *del individuo* puesta o establecida *por él mismo*, [es decir] se trata de los rasgos y formas o aspecto que cobra su ser [*Wesen*] autoactivo, [esto es, su ser que es obra suya]. Pero tanto la realidad universal como la realidad particular que la observación encontraba antes fuera del individuo, no son aquí sino la realidad *de ese mismo individuo*, no son sino su cuerpo, con el que ha nacido, y precisamente en ese cuerpo es donde cae ahora el carácter de expresión que pertenece a su hacer (al hacer del individuo). Antes, en la observación psicológica, había que poner en relación la realidad que es [o era] en sí y para sí [o en sí y de por sí] y la individualidad determinada, refiriéndolas la una a la otra; aquí, en cambio, el objeto de observación es la *entera individualidad* determinada; y cada parte de la contraposición que ese objeto encierra, es ella misma ese todo. Al todo externo pertenece, por tanto, no solamente el *ser original* [*ursprüngliches Seyn*], el cuerpo con el que se ha nacido, sino asimismo la formación y desarrollo de él, es decir, la forma que como expresión él mismo acaba cobrando, la cual corresponde o pertenece a la actividad del interior; por tanto, ese cuerpo es la unidad del ser formado y el ser no formado [es la unidad del ser al que se ha dado forma y el ser al que no se ha dado forma], y ese cuerpo es la realidad del

individuo transida por el ser-para-sí. Ese todo, que comprende en sí las determinadas partes fijas originales, por un lado, y, por otro, los rasgos que sólo han surgido por el hacer del individuo, ese todo, digo, *es*, y este *ser* es *expresión* del interior, es decir, es expresión del individuo en cuanto puesto como conciencia y movimiento.– Asimismo, este *interior* ya no es una autoactividad formal, carente de contenido o indeterminada, cuyo contenido y determinidad radicasen, como antes, en las circunstancias externas, sino que es un carácter [*Charakter*] original en sí determinado, cuya forma [*Form*] es precisamente la actividad [es decir, forma y contenido no se son mutuamente externos]. Lo que pasa a considerarse aquí [es decir, el nuevo objeto de la observación] es, pues, la relación entre estos dos lados, en el sentido de cómo hay que determinarla, y qué es lo que hay que entender por esta *expresión* del interior en el exterior.

Este exterior no empieza haciendo otra cosa que, en cuanto *órgano* [en cuanto órgano del interior], volver visible el interior, o lo que es lo mismo: convertirlo en ser-para-otro en general. Pues el interior, en cuanto está en el órgano, es la *actividad* [*Thätigkeit*] misma. La boca que habla, la mano que trabaja y, si se quiere, también las piernas son los órganos ejecutores, que tienen o portan en ellos el hacer [*Thun*] *en cuanto hacer*, o que tienen [o portan] en ellos el interior como tal. Pero la exterioridad que ese interior cobra mediante ellos no es sino el acto [lo que se hace, lo que se ha hecho, el hecho, *That*] en cuanto una realidad separada del individuo. El lenguaje y el trabajo son manifestaciones [exteriorizaciones, *Äusserungen*] en las que el individuo ya no se contiene en él mismo y se posee, sino que hace salir su interior totalmente fuera y lo da o lo entrega a otro. Y, por tanto, de estas manifestaciones puede decirse tanto que expresan demasiado el interior, como que lo expresan demasiado poco; que lo expresan *demasiado*, porque el interior mismo hace eclosión en ellas o rompe en ellas, es decir, no queda ninguna contraposición entre ellas y ese interior; y no sólo suministran una *expresión* del interior, sino que dan ese mismo interior de forma inmediata; que lo expresan *demasiado* poco, porque en el lenguaje y en la acción el interior se convierte en otro y, por tanto, se abandona a sí mismo al elemento de las metamorfosis que pervierten la palabra hablada y la acción ejecutada [que dan la vuelta a lo que se ha dicho y a lo que se ha hecho] y las convierten en algo distinto de aquello que ellas son en y para sí como acciones de este determinado individuo [*Individuum*]. Y no sólo las obras [*Werke*]

de las acciones [no sólo los productos de la acción] pierden (a causa del operar en ellas de los otros) el carácter de ser algo estable y permanente frente a otras individualidades, sino que al comportarse ellas [las obras de las acciones, lo que las acciones obran] como un exterior indiferente, como un exterior disociado y separado respecto a ese interior que ellas mismas contienen, al comportarse así, digo, pueden ellas mismas, en cuanto interior, convertirse *a través del individuo* en una cosa distinta que aquello como lo que aparecen, bien sea porque el individuo mismo, con toda intención, por el modo como las hace aparecer, las convierta en algo distinto de lo que ellas en verdad son, bien sea porque el individuo no tenga la habilidad suficiente para darse el lado exterior que él propiamente quisiera darse y para afianzarlo de suerte que esa su obra no le pueda quedar pervertida y trastocada por los otros, es decir, que los otros no puedan dar la vuelta a esa su obra. El hacer [*Thun*], por tanto, o el obrar, por tanto, en cuanto obra llevada a cabo [*vollbrachtes Werk*], tiene este doble significado contrapuesto, a saber: el de quedarse en individualidad *interior* [el de quedarse dentro] y, por tanto, no ser la *expresión* de esa individualidad interior, o el de, en cuanto exterior, ser una realidad *libre* [autónoma] respecto de ese interior, realidad que es entonces algo completamente distinto que ese interior.- A causa de esta equivocidad habremos de hacer ulteriores pesquisas acerca de ese interior mismo, para ver cómo ese interior queda *en el individuo mismo*, aunque, eso sí, [para ver] cómo queda de forma visible y externa [y a tal fin podríamos pensar en recurrir al órgano]. Ahora bien, en el órgano, ese interior sólo es [lo único que hay es] el inmediato hacer [*Thun*] mismo, que cobra su exterioridad en el acto [en lo hecho, *That*], la cual exterioridad, o bien representa el interior, o bien puede muy bien no representarlo. El órgano, considerado en esta contraposición que acabamos de señalar, no garantiza, pues, la expresión que estamos buscando [queda, pues, descartado el órgano en lo que se refiere a poder hacer las pesquisas que queremos hacer acerca de ese interior].

[La astrología; la fisiognómica[151]; la quiromancia y la mano; sobre la mano]

[Entramos a explorar otra posibilidad de ello.] [El autor empieza haciendo alusión a la astrología, la quiromancia, etc., pero más bien pri-

mero a la astrología] Pues bien, si fuese solamente la forma externa en cuanto no-órgano y en cuanto no-hacer, es decir, si fuera sólo la forma externa en cuanto un todo *quiescente* la que pudiese expresar la individualidad, entonces esa forma se comportaría como una cosa que estaría ahí, la cual cosa recibiría dentro de su existencia pasiva a lo interior como algo extraño, convirtiéndose por ese medio en el signo de ese interior; con lo cual no sería sino una expresión externa, casual, cuyo lado *real* sería de por sí carente de significado, una lengua cuyas voces y cuyos enlaces de voces no serían la cosa misma, sino que sólo estarían asociados a la cosa misma de forma arbitraria y sólo la representarían accidentalmente. [Por tanto, no se trata de esa conexión casual y arbitraria entre interior y exterior que establecen la astrología, la quiromancia etc.]. [El autor pasa a hablar de la fisiognómica.] Tal conexión arbitraria de elementos que son los unos para los otros algo externo, no suministran ley alguna. Ahora bien, frente ello la fisiognómica se distinguiría de otras malas artes y de otros tipos de estudios condenados sin remedio, [se distinguiría, digo, de ellos] en que la fisiognómica analiza la individualidad determinada atendiendo en ella a la *necesaria* contraposición entre un interior y un exterior, es decir, atendiendo a la necesaria contraposición entre el *carácter* en cuanto entidad consciente, y ese mismo carácter en cuanto figura o forma que está ahí, y pone en relación ambos momentos tal como estos momentos están [o estarían] relacionados el uno con el otro por su propio concepto y, por tanto, tal como habrían de constituir el contenido de una ley. [El autor vuelve sobre la astrología, la quiromancia, etc.]. En cambio, en la astrología, en la quiromancia, y en otros supuestos saberes de este tipo, no aparece sino el exterior relacionándose con el exterior, es decir, no aparece sino alguna cosa estando en relación con otra cosa que le es extraña. Y así resulta que *esta* o *aquella* constelación de astros en el nacimiento, o (cuando eso exterior queda situado algo más cerca, en el cuerpo mismo) *estos* rasgos de la mano, son momentos externos que, sin embargo, guardarían o habrían de guardar relación con la vida breve o larga, y en general con el destino del individuo de que se trate. En cuanto tales exterioridades [en cuanto cosas relacionadas de forma puramente externa], esos elementos se comportan con indiferencia los unos respecto a los otros y carecen los unos para los otros de la necesidad por la que [supuestamente] habría de caracterizarse la relación entre el *exterior* y el *interior.* [Descartamos, pues, la astro-

logía, la quiromancia, etc. Y sin embargo, a propósito de la quiromancia pasa a hablar de la mano].

La mano, empero, diríase que no parece ser algo externo para el destino, sino más bien, en cuanto interior [en cuanto el en-sí que constituye la naturaleza originalmente determinada], parece guardar relación con él. Pues el destino sólo es a su vez el fenómeno de aquello que la individualidad determinada es *en sí* en cuanto interna determinidad original. – Y a saber lo que esa individualidad en sí es, es a lo que se apresta el quiromante (e igualmente el fisonomista), por una vía más corta que, por ejemplo, Solón, el cual pensaba que sólo por el decurso de la vida entera (una vez concluida ésta), podía llegar a saberse tal cosa; él consideraba el fenómeno, pero aquéllos consideran el en-sí. Y que la mano tiene [o tendría] que representar el en-sí de la individualidad en lo que respecta a su destino es algo que fácilmente se ve, si se tiene en cuenta que, después del órgano del lenguaje, la mano es las más de las veces el órgano mediante el que el hombre se trae a sí mismo a fenómeno y se trae a sí mismo a realización. La mano, por así decir, es el animado maestro-de-obras de su felicidad [el maestro de obras de la *eudaimonía* del hombre]; de la mano puede decirse que ella *es* aquello que el hombre *hace*, pues en la mano, en cuanto ella es el órgano activo de su realizarse [él] a sí mismo, el hombre está presente como animante [*beseelender*], y en cuanto el hombre es originalmente su propio destino, resulta que la mano habría de expresar o tener que expresar ese en-sí. [Pero en términos bien distintos a como la quiromancia lo ve. Pasa a otro tema].

[Hacer y acto; el órgano como término medio; la exterioridad simple del hacer y la exterioridad múltiple de las cosas hechas y del destino; esa exterioridad simple como reflexión en sí; la equivocidad de ello]

De esta determinación, es decir, de la determinación de que el *órgano* de la actividad es *tanto* un ser como un *hacer* en ese ser, o lo que es lo mismo: de esta determinación que consiste en que el *ser-en-sí* interior es [está] *presente* en el órgano y tiene en el órgano un *ser-para-otros*, de esta determinación, digo, se desprende una manera de ver el órgano que es distinta de la anterior [de la primera que tomamos en consideración y quedó descartada a efectos de cobrar mediante ella noticia de la relación

entre el interior y el exterior]. Según hemos visto, si los *órganos* no se muestran como pudiendo ser tomados por expresiones del interior es porque en ellos el hacer está presente *como hacer* [*Thun*], pero el hacer, *en cuanto acto* [en cuanto lo hecho, lo realizado, la hazaña, *That*], sólo es algo externo, y de esta forma el interior y el exterior caen uno fuera del otro y son (o pueden ser) extraños el uno al otro; ahora bien, si ésta es la única razón [de que el órgano no pueda ser tomado por expresión del interior] resulta que entonces, conforme a la determinación que acabamos de considerar [la de la contradistinción entre hacer y acto, entre *Thun* y *That*], el órgano habría de ser tomado también otra vez como *término medio* en cuanto precisamente eso (es decir: el que lo que está *presente* en él sea el hacer) constituiría a la vez una *exterioridad* de ese hacer, y, por cierto, una exterioridad distinta de la del acto mismo [distinta de la del hecho mismo, del *That*], pues es una exterioridad que le queda al individuo y que queda en el individuo [es decir, sigue siendo suya y no se le desprende, como pasa con el acto]. – Pues bien, este término medio o unidad del interior y el exterior es por de pronto él mismo también exterior; pero resulta que esta exterioridad está tomada o asumida a la vez en el interior; pues esta exterioridad [la del hacer en cuanto estando en el órgano], en tanto que exterioridad *simple*, se contrapone a la exterioridad dispersa que o bien es sólo *tal o cual* obra [*Werk*], *tal o cual* estado [*Zustand*] contingentes para la individualidad en conjunto, o bien en cuanto exterioridad tomada en conjunto [o en cuanto la exterioridad *tomada en conjunto*], es el destino[152] pero en cuanto ese destino se presenta hecho astillas [o se dispersa] en una pluralidad de obras y estados. [Y el autor pasa a hablar de la exterioridad simple, que, a diferencia de lo que pasa con los actos, no se le desprende al individuo]. Los *rasgos simples de la mano*, lo mismo que el *timbre* y la *fuerza* de la *voz*, en cuanto determinidad individual del lenguaje, y también otra vez el *lenguaje* en cuanto mediante la mano cobra una existencia más fija que mediante la voz, es decir, la *escritura*, y la escritura tomada aquí en su particularidad como *escritura manual*, es decir, como escritura de una determinada mano, todo esto es expresión del interior, pero de suerte que esa expresión, en cuanto *exterioridad simple*, se comporta a su vez respecto a la *exterioridad múltiple* de la acción y del destino [es decir, se comporta respecto a esta última exterioridad] como un *interior* respecto a ella. – Si, pues, de entrada, la naturaleza determinada y la particularidad original del indi-

viduo [*Individuum*], junto con aquello en que esa determinada naturaleza y peculiaridad innata se han convertido mediante la educación y formación, se toman como el *interior*, es decir, se toman como la esencia de la acción y como la esencia del destino, resulta que esa esencia tiene su *fenómeno y exterioridad* primero en la boca, en la mano, en la voz, en la escritura, así como en los restantes órganos y en sus determinidades estables.– Y sólo *después* empieza a expresarse *también hacia fuera* en la realidad que cobra en el mundo.

Ahora bien, puesto que este término medio [que son los órganos en cuanto residiendo en ellos el hacer] se determina como una manifestación o exteriorización que se recoge ella a la vez en interior [que es como si en ese su ser manifestación se retrotrajese ella a sí], resulta que su existencia no se restringe al órgano inmediato del hacer, sino que ese término medio consiste más bien en el movimiento que nada realiza, en la cara que uno pone, o en el porte que uno tiene y en el aspecto que uno ofrece y en el modo global como uno se desenvuelve cuando actúa. Estos rasgos y el movimiento de estos rasgos son conforme a este concepto el hacer retenido que queda en el individuo [el hacer que, echándose ese hacer para atrás, por así decirlo, queda en el individuo], y, conforme a su relación con el hacer real, es el propio estarlo acompañando, o el propio estarlo supervisando y estarlo observando, es decir, una *exteriorización* o manifestación pero como *reflexión* sobre la manifestación o exteriorización real[153].– El individuo, en lo que respecta a su hacer externo y cuando está en ese hacer externo, no es mudo, porque, en ese hacer, el individuo está a la vez reflectido en sí [o está reflictiéndose en sí], y él exterioriza o manifiesta este estar reflectido en sí. Y este hacer teorético [este estar el individuo viéndose él a sí mismo], o lo que es lo mismo: el lenguaje del individuo consigo mismo acerca de ello [acerca de su hacer], es también perceptible y audible para los otros, pues ese lenguaje es también él mismo manifestación.

En este interior que en esa su exteriorización o manifestación sigue siendo un interior, es donde se observa, pues, el quedar reflectido o el estar reflectido el individuo desde su propia realidad y a partir de ella [desde su exterior y a partir de él], y hay que ver qué es lo que pasa con la necesidad que venga puesta en dicha unidad [o pueda venir implicada en dicha unidad, o pueda convenir a dicha unidad] [de interior y exterior], [es decir, qué es lo que hay de la necesidad que dicha unidad de exterior

e interior implica]. Este ser-reflectido [o estar-reflectido en sí el individuo] es por de pronto distinto del acto [*That*] mismo y puede, por tanto, ser algo distinto o ser tomado por algo *distinto* de lo que ese acto es; por la cara que uno pone, se le ve a uno si se toma *en serio* lo que dice o si no se lo toma en serio.- Pero a la inversa, esto que habría de ser [y que no es sino] expresión del interior, es a su vez una expresión *que está ahí*, una expresión que *es*, y cae, por tanto, ella misma en la determinación del ser [*Seyn*], en una determinación, por ende, que es absolutamente contingente para el ser [*Wesen*] autoconsciente. Por tanto, ese ser-reflectido en sí [o ese estar reflectido en sí o ese quedar reflectido en sí] es efectivamente expresión, pero expresión sólo como un *signo*, de suerte que al contenido expresado le son completamente indiferentes las características de aquello mediante lo que es expresado. El interior es, pues, en este fenómeno un Invisible *visible*, pero que no queda ligado a ese fenómeno [no queda ligado a esa visibilidad]; podría, por tanto, ser muy bien [o estar muy bien] en otro fenómeno, al igual que también un Interior distinto podría mostrarse en ese mismo fenómeno.– Lichtenberg dice, pues, con razón: *En el supuesto de que el fisiognomo cazase a un hombre una vez, bastaría una brava decisión de éste [de la decisión de decir al sólo fisiognomo: pues ahora te vas a fastidiar] para volverse a hacer otra vez incomprensible durante milenios*[154].– Así como en la situación que hemos considerado antes, o en las relaciones que hemos considerado antes [en nuestras consideraciones sobre la psicología, en el presente cap. V, A, b] las circunstancias con que la individualidad se encontraba eran un ente [algo que estaba ahí] o eran ente del que la individualidad tomaba lo que podía y quería, bien entregándose ella a él o sometiéndose ella a él, o bien dándole la vuelta, pervirtiéndolo, o vulnerándolo, y por esa razón ese ente no contenía la necesidad y esencia de la individualidad, de la misma manera el ser [*Seyn*] inmediato de la individualidad, que aquí aparece, es un ser que, *o bien* expresa el ser-reflectida de la individualidad [es decir, el reflectirse en sí la individualidad] desde la realidad o [expresa] el ser [el quedar] ella [en definitiva] dentro de sí [su *Insichseyn*, su intimidad], *o bien* es sólo un signo que es indiferente respecto a lo designado y que, por tanto, en realidad no designa nada.– Pues ese signo le es a esa individualidad tanto su rostro como también su máscara, una máscara que la individualidad puede en un determinado momento quitarse [una máscara de la que la individualidad puede desprenderse].– La indivi-

dualidad penetra [permea] lo que es su forma o figura [la forma o figura que esa individualidad ofrece], se mueve en ella, habla en ella; pero la individualidad puede asimismo transgredir esta entera existencia [eso entero que queda ahí o ese su entero quedar ahí] como un ser indiferente [como algo que en definitiva es indiferente] frente a la voluntad y a la acción [es decir, respecto a la voluntad y a la acción de la individualidad].– La individualidad [en caso de transgresión de su máscara, en caso de desprenderse de ella] elimina entonces en esa existencia [en esa existencia que su máscara representa] el significado que esa existencia antes tenía de contener el ser-reflectido-en-sí de esa individualidad [de contener el estar reflectida en sí esa individualidad] o de contener en ella, es decir, de contener en esa existencia, la verdadera esencia de la individualidad; y dando la vuelta a las cosas, la individualidad pone ello ahora más bien [pone la verdadera esencia de la individualidad] en la voluntad y en lo que ella hace [en su acto, *That*].

[La contraposición en la que la fisiognómica cae]

La individualidad *abandona*, por tanto, ese *estar-reflectida*-la-individualidad-*en-sí* que se expresa en los rasgos, y pone su *esencia en la obra* [es decir, pone la esencia de la individualidad en la obra]. Y con ello la individualidad contradice a la relación que el instinto de la razón quiere fijar o constatar cuando dicho instinto se aplica a la observación de la individualidad autoconsciente, la contradice en lo que respecta a aquello que ha de entenderse como el *interior* y el *exterior* de esa individualidad. Y este punto de vista [el resultante de esa contradicción] nos conduce a la idea propiamente dicha [nos permite ver bien la idea] que subyace en la ciencia fisiognómica, si es que quiere llamársela *ciencia*. La contraposición en la que la observación fisiognómica cae, es, por su forma, la contraposición entre lo práctico y lo teórico, puestos ambos [es decir, puestos lo práctico y lo teórico] dentro de la práctico mismo: la contraposición entre la individualidad que se realiza en la acción [*Handeln*] (tomando aquí este realizarse en el sentido más amplio del término), y la misma individualidad en cuanto (dentro de esa acción) se sale a la vez fuera de la acción, se reflicte en sí y convierte esa acción en objeto suyo. Pues bien, la observación toma esta contraposición conforme a esa misma relación invertida, conforme a esa misma relación vuelta del revés,

en la que o por la que esa contraposición viene definida en el fenómeno [es decir, lo interpreta como la propia individualidad agente suele interpretar el fenómeno de su acción, poniéndolo del revés]. Para esa observación el *Exterior inesencial* es el *acto* [*That*] y la *obra* [*Werk*], pertenezca ese acto al lenguaje o a una realidad más consistente y solidificada, y para ella lo *Interior esencial* es el *estar-en-sí* [el *Insichseyn*, la "intimidad"] de la individualidad [el estar o quedar la individualidad dentro de sí]. Y [por así decirlo] entre las dos caras que la conciencia práctica tiene en sí, es decir, entre lo que ella pretende con su acto [*That*], y su acto mismo, es decir, entre la *opinión* [*Meynen*] que la individualidad tiene de su acción [*Handlung*], y la *acción* misma, la observación elige lo primero como verdadero interior. Es ese interior el que tendría su exteriorización o manifestación más o menos *inesencial* en el acto [*That*], y el que tendría su verdadera manifestación en su forma [*Gestalt*] [en el modo como la individualidad en conjunto se desenvuelve en la ejecución de ese acto]. Y esta última manifestación es o sería la presencia sensible inmediata del espíritu individual [ésta sería la clave del asunto, tal como lo ve la fisiognómica]; [también tal como suele verlo la conciencia agente] la interioridad que habría de ser la verdadera [o que habría de considerarse la verdadera] es la representada por el *ser-mía* de mi intención [por el ser la intención mía precisamente la mía] y por la individualidad o "cadacualidad" [155] del ser-para-sí [por ser el ser-para-sí el de cada cual]; ambas cosas son espíritu supuesto [*gemeynter Geist*, es decir, el espíritu que se está suponiendo, o en que se está pensando o que se quiere decir, en el sentido que este *Meynen* tenía en el cap. I sobre la certeza sensible]. Lo que la observación tiene por objeto es, por tanto, existencia supuesta [*gemeyntes Daseyn*] [es decir, existencia que se está suponiendo, o en que se está pensando o que se está queriendo decir, sin poderse decir, en el sentido del cap. I], y entre ambas cosas es donde la observación busca leyes [o el observar busca sus leyes].

[La fisiognómica natural y la científica]

El suponer inmediato [*Meynen*] acerca de la supuesta presencia del espíritu es la fisiognómica natural, el juicio apresurado acerca de la naturaleza interna y acerca del carácter de la forma [o figura o *Gestalt*] que

esa naturaleza interna se da, y ello al primer golpe de vista. El objeto de tal opinar o suponer [*Meynung*] es de suerte que en su esencia [en la esencia de ese objeto] radica el que ese objeto sea en verdad una cosa distinta que sólo ser [*Seyn*] sensible inmediato. Pues ciertamente, lo que se hace presente [lo que queda a la vista] es el quedar-reflectido-en-sí [el quedar el agente reflectido en sí] en lo sensible a partir de lo sensible, y es la visibilidad [o es esta visibilidad] en cuanto visibilidad de lo invisible lo que precisamente se convierte en objeto de la observación. Y precisamente, esa presencia sensible inmediata es [o habría de ser] *realidad* del espíritu, tal como esa realidad es para el opinar o suponer [para el *Meynen*] del que estamos hablando; y en lo que a este lado se refiere [en lo que se refiere a tal presencia sensible inmediata], el observar corre de acá para allá [corretea de acá para allá], dando vueltas a esa supuesta existencia [del espíritu], es decir, dando vueltas a la fisonomía, a la escritura, al tono de la voz, etc. Y el observar pone en relación tal existencia, que es una existencia supuesta, con un interior que es asimismo un *interior supuesto*.– No es el asesino o el ladrón en su ser tales lo que hay que conocer, sino la *capacidad* de *serlo* [es decir, de ser un asesino o de ser un ladrón]. La determinidad abstracta, escueta y fija [usted me ha robado, es usted un ladrón], se pierde con ello en la infinita determinidad concreta del individuo particular, determinidad que exige, ciertamente, descripciones, pinturas y detalles mucho más retorcidos y artificiosos que la descripción que pudiera venir exigida por aquellas calificaciones [abstractas] de asesino o ladrón. Pues esas artificiosas pinturas o descripciones dicen, ciertamente, más que la calificación de asesino o que la calificación de ladrón, o que la calificación de hombre de buen corazón o que la calificación de no corrupto, etc., pero para el fin que tales descripciones se proponen de expresar el ser que se supone, de expresar la individualidad particular, resulta que siempre están muy lejos de ser suficientes. Como tampoco lo son las descripciones de la forma o figura [de un individuo] pese a que vayan mucho más allá de los detalles de que el individuo en cuestión tiene frente plana, nariz larga, etc. Pues la figura particular, lo mismo que la autoconciencia particular, en cuanto ser en mientes, en cuanto aquello en que se está pensando, o en cuanto aquello que se está suponiendo, o aquello que se está queriendo decir, nunca puede decirse, es decir, es inexpresable [es inefable]. La ciencia [la supuesta ciencia] en que se articula ese conocimiento del hombre que se supone [del hombre

supuesto], al igual que la [supuesta] ciencia que representa esa fisiognómica que se endereza a su supuesta realidad [a la supuesta realidad o a la realidad supuesta de ese hombre] y que trata de elevar a saber los irreflexivos juicios de la fisiognómica natural, es, por tanto, algo que no tiene fin y que carece de suelo, y que nunca logrará llegar a decir aquello en lo que está pensando o aquello a lo que apunta, porque sólo lo está suponiendo, y su contenido será siempre un contenido a que se apunta, un contenido supuesto, un contenido que se quiere decir, pero nunca dicho. Las *leyes* que esta ciencia sale a buscar y a encontrar, son relaciones de estos dos supuestos lados [existencia supuesta e interior supuesto], y, por tanto, no pueden ellas mismas ser otra cosa que un vacío suponer, que un vacío querer decir [o querer esas leyes decir] [sin llegar a decir nada]. Pero como ese supuesto saber [o ese saber que se busca], de lo que se ocupa es precisamente de la realidad del espíritu, tiene que tener precisamente por objeto el que el objeto [o el que el espíritu] se reflicte en sí a partir de su existencia sensible [se reflicte en sí desde su existencia sensible, desde su quedar ahí sensible], y [por tanto] el que la existencia determinada es para él una contingencia indiferente; por eso, en las leyes que ese supuesto saber encuentra, ese saber tiene que saber inmediatamente que no está diciendo nada con ellas, sino que propiamente no son más que pura cháchara y, por tanto, con tal suponer, no está dando sino una *opinión* [*Meynung*] [no está dando sino una suposición]; son una expresión [o ese supuesto saber constituye una expresión] que tiene, ciertamente, la verdad de decir eso [es decir, que no tiene otra verdad que la de expresar una opinión, una suposición, un suponer], pero no más que repitiéndolo como lo mismo; es decir, que tiene la verdad de decir su opinión, y que, por tanto, la verdad que tiene es la de establecer y enseñar no la cosa, sino sólo esa opinión *de sí* [ese estar suponiendo, ese suponer suyo]. Y, por tanto, en lo que respecta a su *contenido*, estas observaciones no pueden diferir de las del tipo: "Llueve siempre que salgo al mercado, dice el tendero. Y también siempre que tiendo la ropa, dice el ama de casa"[156] [Lichtenberg].

Lichtenberg, que es quien caracteriza así la observación fisiognómica, dice también lo siguiente: "Si alguien dijese: 'Tú actúas, ciertamente, como un hombre honesto, pero veo por tu figura que te estás haciendo violencia, y que en el fondo eres un tunante'; no cabe duda de que tal forma de hablar quedaría contradicha para siempre por cualquier bravo muchacho propinando a quien habla así un buen puñetazo."[157]- Y tal répli-

ca sería *pertinente* porque representaría la refutación de una primera suposición de tal ciencia del suponer [de tal ciencia de la suposición], a saber: representaría la refutación de que la *realidad* del hombre sea su cara [su cara de tunante], etc. El *verdadero ser* del hombre es más bien *su acto*, aquello que hace, aquello que ha hecho [*That*] [el puñetazo que da el supuesto tunante]; en ese acto, en eso que ha hecho, es *real* la individualidad, y es la individualidad la que supera lo supuesto [*Gemeyntes*] por los dos lados de eso que se supone [por el lado del supuesto Interior y por el lado del Exterior como supuesta existencia del supuesto Interior]. Primero, [con su acto la individualidad supera] lo supuesto en cuanto ser quiescente corporal [la cara de tunante]; la individualidad se presenta más bien en la acción [*Handlung*] como aquella entidad [*Wesen*] *negativa* que sólo lo *es* en cuanto suprime y supera ese su ser [la cara de tunante o cualquier otro aspecto inmediato que pueda empezar ofreciendo]. Segundo, el acto [*That*] suprime y supera la inexpresabilidad o inefabilidad[158] de aquello que se está suponiendo, es decir, de aquello que vendría simplemente indicado o apuntado, la suprime y supera, digo, también en lo que respecta a la individualidad autoconsciente, que en tal suponer es una individualidad infinitamente determinada y determinable [o interminablemente determinada y determinable]. En el acto [*That*], en el acto ejecutado [*vollbrachte That*], queda aniquilada [queda anulada] esta mala infinitud. El acto es algo determinado simplemente, algo simplemente universal, que puede recogerse en una abstracción [es decir, en una determinación universal y, por tanto, es sencillamente expresable y decible]; es un asesinato, es un robo, es una acción generosa, es un acto de valentía, etc., y de ese acto puede *decirse* lo que ese acto *es*. Ese acto *es* eso, y su ser no es solamente un signo, sino la cosa misma. Ese acto *es* eso, y el hombre individual es lo que ese acto es; y en la simplicidad de *ese ser* [*Seyn*], es como el hombre está ahí para los otros, es ser universal, y cesa de ser algo solamente supuesto; ciertamente, en ello no está puesto como espíritu; pero en cuanto se habla de su *ser* en cuanto *ser* [de su genuino ser], y, *por un lado*, por tanto, se establece una contraposición en ese doble ser, es decir, se contraponen la *forma* [*Gestalt*] y el *acto* [*That*] [es decir, se contrapone lo que más arriba se ha llamado exterioridad simple, por un lado, y el acto, por otro], y tanto la forma o figura como el acto habrían de ser su realidad [es decir, la realidad del hombre], resulta más bien que sólo del acto [*That*] ha de afirmarse que es su *verdadero* [*auténtico*] *ser* [es decir, el verdadero ser del hombre, el auténtico ser del

hombre], y no su figura o aspecto o "pinta" o *Gestalt*, que sólo expresaría lo que [incluso quizá] él supone como posibles hechos suyos [por ejemplo, por la cara de bueno que pone hablando bien de sí], o que la gente piensa y supone que él muy bien podría hacer [por la "pinta" que tal hombre tiene]. Y asimismo, en cuanto, *por otro lado*, se contraponen su obra [*Werk*] y la *posibilidad* interna de esa obra, es decir, la obra por un lado, y la capacidad o intención, por otro, es sólo la obra la que ha de tenerse por su verdadera realidad [es decir, por la verdadera realidad del hombre], aun cuando él mismo se engañe sobre ello y, retornando en sí de su acción, en ese interior suyo él suponga ser [él] una cosa distinta de lo que él es *en realidad* [es decir, de lo que él es en la acción]. La individualidad que se confía al elemento objetivo y se entrega a él al convertirse en obra, se entrega [sin duda] con ello al elemento en que se puede ver cambiada y se puede ver vuelta del revés [es decir, tergiversada]. Pero [pese a eso] lo que constituye el carácter de acto, lo que decide sobre el carácter de acto es si el acto es efectivamente un ser real que de verdad se sostiene, o sólo es una obra supuesta [una obra pretendida, una obra que se tiene en mientes], que se queda en la nulidad de la suposición y se consume y agota en ella. La objetualidad [el ser ese acto un objeto ahí o el quedar ese acto como un objeto] no cambia el acto mismo, sino que lo único que hace es mostrar *lo que* ese acto es, es decir, muestra si ese acto *es*, o si ese acto no es *nada*.– El desmenuzamiento de ese ser en intenciones, y en finezas y detalles de ese tipo, mediante los que el hombre *real*, es decir, su acto, su acción, habría de ser objeto de una retroexplicación que recondujese de nuevo ese acto a un supuesto ser, tal como el hombre mismo puede muy bien fabricarse él mismo determinadas ideas e intenciones acerca de su [supuesta] realidad, ello, digo, ha de dejarse a la holganza y ocio de la suposición; holganza y ocio que, cuando se enderezan a la obra y ponen por obra esa su sabiduría exenta de acción y se ponen a negar el carácter de razón en el agente [su *Charakter* de *Vernunft*] [su carácter sostenido en la razón, en el que el agente estriba, o también: su no ser él sino en ese ser-otro de su acto, y no en una suposición] y lo maltratan buscando convertir en ser de ese agente su aspecto y su "pinta" y sus rasgos más bien que sus actos, cuando hacen todo eso, digo, se exponen a la réplica a que más arriba me he referido [la sugerida por Lichtenberg], que les demostrará que el físico o la figura o la "pinta" no son el *en-sí*, sino que más bien pueden ser objeto de un muy enérgico tratamiento [y modificación] [el referido puñetazo].

[Otra relación entre interior y exterior aparte de la psicológica y la fisiognómica.- Espíritu, cerebro y cráneo][159]

Si nos fijamos ahora en cuál es el ámbito de las relaciones en las que la individualidad autoconsciente puede ser observada como estando en relación con su exterior, resulta que queda todavía una relación que la observación tendrá que convertir en objeto. En la psicología es la *realidad externa* de las *cosas* la que habría de producir en el espíritu [actuando sobre él] una *imagen* [o *réplica*] suya consciente de sí misma y [de rechazo] habría de volver comprensible el espíritu. Para la fisiognómica, en cambio, el espíritu habría de ser conocido en su *propio* exterior, en cuanto siendo ese exterior su propio ser [el propio ser del espíritu], el cual ser [*Seyn*] sería *lenguaje* [*Sprache*], y, por tanto, sería la visible invisibilidad de su ser [*Wesen*], de aquello en que el espíritu consiste. [Y ahora viene la nueva relación que la observación ha de convertir en objeto]. Y queda todavía la determinación del lado de la realidad o del lado de realidad, conforme al que la individualidad no expresaría su ser [*Wesen*] sino en esa su realidad inmediata y puramente existente [en la realidad inmediata y puramente existente de la individualidad] [es decir, en la realidad de la individualidad, que simplemente ahí está, sin ser propiamente lenguaje]. Y, por tanto, esta última relación [la relación que vamos a pasar a considerar que no es ni la psicológica ni la fisiognómica] se distingue de la fisiognómica en que ésta [la fisiognómica] se refiere a la *hablante* actualidad o *dicente* presencia del individuo, el cual, en la exteriorización que consiste en su *hacer* [en su exteriorización agente], ofrece a la vez una exteriorización que consiste en *reflexión* en sí y en *contemplación* de sí [esto es, una exteriorización que acompaña su hacer, que consiste en reflexión en sí del agente, en contemplarse o verse éste haciendo], una exteriorización o manifestación, por tanto, que ella misma es movimiento, rasgos quiescentes o quietos que [sin embargo] son esencialmente ellos mismos un ser mediado. En cambio, en la relación que vamos aún a considerar, lo externo es realidad enteramente *quiescente*, que no es en ella misma un signo que diga y hable, sino que se presenta por sí misma, separada del movimiento autoconsciente.

[Pasamos, pues, a la consideración de esta tercera relación, aún un tanto vaga, de la individualidad autoconsciente con su exterior, que no es ni aquella de que se ocupa la psicología, ni aquella de la que se ocupa la fi-

siognómica]. En primer lugar, acerca de esta relación del interior con ese su exterior, es claro que esta relación parece que habrá de entenderse como el tipo de relación propia de un *nexo causal*, ya que la relación que algo que es en sí, guarda con otro algo que también es en sí, en cuanto relación *necesaria*, es en lo que consiste tal relación causal.

[Pues bien, vamos a ver cómo debe entenderse el nexo causal entre interior y exterior en esta tercera relación que estamos pasando a considerar y que aún es vaga.] Ahora bien, si la individualidad espiritual ha de obrar un efecto sobre el cuerpo, ella, en cuanto causa [es decir, en cuanto ejerciendo tal efecto sobre el cuerpo], habrá de ser también corporal. Pero lo corporal, en lo que ella [la individualidad espiritual] estuviese como causa [para ejercer un efecto sobre el cuerpo], eso corporal, digo, sería un órgano, pero no el órgano del hacer [*Thun*] acerca de la realidad externa [el órgano de la mano, por ejemplo], sino el órgano de un hacer de la entidad autoconsciente respecto a sí misma, y hacia fuera sólo respecto a su cuerpo físico [*Körper*] [es decir, en lo que respecta al hacer hacia fuera, sería un hacer sólo respecto a su cuerpo]; pero no se ve sin más cuál o cuáles podrían ser estos órganos. Pues si sólo se piensa en los órganos en general, el órgano del trabajo sería bien fácil localizarlo en la mano, e igualmente fácil de localizar sería el órgano del impulso sexual, etc. Sólo que tales órganos deben considerarse instrumentos o partes que el espíritu, en cuanto extremo, tiene como medio frente al otro extremo, que [en el caso de la clase de órganos mencionados] es un *objeto* externo. Pero aquí [en el caso de la supuesta relación causal entre interior y exterior, que ahora nos ocupa] ha de entenderse un órgano en el que el individuo autoconsciente, en cuanto extremo, se mantenga *para sí* [o de por sí] frente a [o respecto a] su propia realidad opuesta a él, y no a la vez vuelto hacia fuera, sino reflectido en esa su acción, y un órgano [por tanto] en el que el lado del *ser* no sea un *ser-para-otro*. En la consideración fisiognómica, el órgano también se considera, ciertamente, existencia reflectida-en-sí y existencia que sirve de comentario a la acción [que comenta a la acción]; pero este ser [esta existencia] es un ser objetivo, o un ser objetual, y el resultado de la observación fisiognómica [lo que hemos concluido de la crítica que hemos hecho de la observación fisiognómica] es que la autoconciencia queda en definitiva frente a esta su realidad como frente a algo indiferente [es decir, el aspecto que la individualidad ofrecía al obrar, en cuanto reflexión en sí frente a lo exterior

que era la obra, podía reflejar o no la interioridad, y, por tanto, tal reflejo no era sino suposición, querer-decir]. Ahora bien, esta indiferencia desaparece si ocurre que ese mismo quedar-reflectido-en-sí se vuelve causal, se vuelve *operante* [*wirkend*] [en el caso del objeto de la observación fisonómica no lo era, sino que allí tenía sólo un carácter de acompañamiento o comentario]; pues en virtud de ello, esa existencia cobra una relación necesaria con ese quedar-reflectida-en-sí [con ese quedar reflectida en sí la existencia] [es decir, como a continuación veremos, el cerebro como un reflectirse en sí la exterioridad del órgano de la mente pasa a guardar una relación causal con la exterioridad que para dicho órgano representa el cráneo]; pero el que él [el que ese quedar reflectida en sí la existencia] actúe sobre la existencia [el que ese quedar reflectida en sí la existencia opere a su vez sobre ella], ello implica que él mismo tiene que tener un ser, pero propiamente no objetivo [o no objetual, no algo que quede ahí como queda, por ejemplo, la mano], y, en cuanto tal órgano, es como hemos ahora de mostrarlo.

[Un ejemplo para empezar a ver de qué órgano estamos hablando es el *furor* como reflectirse en sí del movimiento de un órgano, de modo que ese reflectirse opera causalmente sobre el organismo.] Pues bien, en la vida corriente, al *furor* [*Zorn*], por ejemplo, en cuanto tal hacer [*Thun*] interior, se lo sitúa en el hígado; Platón[160] le concede aún algo más alto [algo más alto que el solo carácter de un hacer interior], que según algunos incluso es lo supremo, a saber: el don de la profecía o el don de expresar (aunque sea de forma no racional) lo santo y lo eterno. Sólo que el movimiento que el individuo tiene en el hígado, en el corazón, etc., no puede considerarse movimiento del individuo, enteramente reflectido ese movimiento en sí, sino que más bien ese movimiento en el hígado, en el corazón, etc., es de suerte que al individuo ese movimiento le viene ya inscrito en el cuerpo [no es movimiento de un *organon* mediante el que esté actuando la individualidad, sino movimiento simplemente inscrito en el organismo y no un estar haciendo ella] y ese movimiento no tiene sino una existencia animal que desde el cuerpo se vuelve contra la exterioridad. [Por tanto, hemos de buscar otro órgano.]

En cambio, el *sistema nervioso* es la inmediata quiescencia de lo orgánico en su movimiento. Los *nervios* mismos, ciertamente, vuelven a ser otra vez los órganos de la conciencia embebida y sumida ya en esa su versión hacia el exterior [por tanto, órganos del tipo de órgano que son las ma-

nos]; en cambio, el cerebro y la médula espinal [que el autor pasa a considerar como órganos de otro tipo que los nervios[161]] pueden considerarse la presencia (no objetual, que tampoco sale fuera ni se vierte hacia el exterior) inmediata de la autoconciencia. En cuanto el momento del ser [es decir, en cuanto el momento de ser, *Seyn*] que este órgano tiene, es *ser-para-otro*, esto es, es existencia, no podemos considerarlo sino ser muerto, es decir, algo que ya no es presencia de la autoconciencia [ese ser-para-otro no lo sería ya sino para la anatomía, el cadáver]. Pero ese *su ser-dentro-sí* [es decir, ese *Insichselbstseyn*, ese su *ser-dentro-de-sí-mismo*, esa "intimidad", que también el órgano tiene] es, en cambio, por su propio concepto una fluidez en la que [o un fluido en el que] todos los círculos que quedan arrojados dentro de ella, inmediatamente se disuelven, y ninguna diferencia se expresa como algo que estuviese fijo ahí. Mientras tanto, así como el espíritu mismo no es algo simple-abstracto, sino que es un sistema de movimientos en el que se distinguen momentos, pero permanece libre en esta distinción misma [es decir, esos momentos no son sino momentos desaparecientes], y así como el espíritu articula [membra] su cuerpo para ejercer las distintas funciones, y a una determinada parte de ese su cuerpo sólo le asigna una función [sólo la destina a una], así también cabe representarse que ese *Ser* fluido de su *ser-dentro-de-sí* [es decir, de ese su tener una cara o lado interno, de su *Insichseyn*, de su "intimidad"] esté también articulado en momentos; y así parece que hay también que representárselo, porque el *Ser* [*Seyn*] reflectido en sí del espíritu en el cerebro no es a su vez sino sólo un término medio entre la pura esencia [*Wesen*] del espíritu y su organización corporal, un término medio que, por tanto, ha de poseer a su vez en él elementos de la naturaleza de ambos y, por consiguiente, también por el lado de la última [es decir, del lado de la organización corporal] ha de poseer una organización o articulación que esté ahí [*seyende*].
[Y así resulta que en la perspectiva de estas distintas funciones del estar reflectido en sí el espíritu en el cuerpo] el ser orgánico-espiritual tiene a la vez como lado necesario una existencia *quiescente*, que está ahí *fija y estable*; el ser orgánico-espiritual tiene, por decirlo así, que replegarse sobre sí en cuanto extremo del *ser-para-sí* [es decir, replegarse sobre sí en cuanto consistiendo también en el extremo que representa el ser-para-sí], y dejar enfrente ese otro lado necesario a título del otro extremo [de extremo opuesto], que entonces se convierte en el objeto sobre el que

opera el ser orgánico-espiritual como causa. Y entonces, si el cerebro y la espina dorsal son ese *ser-para-sí* corporal del espíritu, resulta que el cráneo y la columna vertebral habrán de considerarse el otro extremo separado, es decir, se comportan como cosa fija quiescente. – Ahora bien, así como a cualquiera que se ponga a pensar acerca de en qué lugar se ubica propiamente la esencia del espíritu no se le ocurre pensar en la espalda, sino que lo que se le ocurre es pensar en la cabeza, así también nosotros en una investigación de un saber como es el presente [como es el saber que estamos analizando, el de Gall y Spurzheim] podemos darnos por satisfechos con esta razón (que para ese saber no sería precisamente una mala razón) a fin de (pensando sólo en la cabeza, como es habitual) restringir esa existencia (del espíritu) al cráneo ["esa existencia", es decir, ese lado objetual, ese ser-para-otro, frente al extremo del ser-para-sí orgánico que sería el cerebro]. Y si a alguien se le ocurriese pensar en la espalda en cuanto a veces también mediante ella en parte se *recaudan* perentoriamente saber y hacer, y en parte se *desarraigan* saber y hacer [es decir, se aprende y desaprende mediante azotes], resulta que el querer en virtud de ello convertir la médula espinal en lugar de habitación del espíritu, y el pensar que, por tanto, la columna vertebral, correspondiente a esa médula espinal, habría de tomarse por su existencia simétrica [por la existencia que, en cuanto el otro extremo, habría de considerarse imagen simétrica de ese lugar de habitación del espíritu], quien quisiera hacer tal cosa no habría demostrado nada, por haber querido demostrar demasiado [aunque, por tanto, si quiere e insiste, se lo podemos conceder, qué más da]; pues cabe recordar asimismo que también pueden preferirse otras vías externas para descubrirle y conocerle a la actividad del espíritu sus debilidades, es decir, para despertarla o para ponerle freno. – La columna vertebral, pues, si se quiere, puede, por tanto, quedar descartada *con razón* [la razón de que para qué más que el cráneo]; y podemos dar [también] por decidido o por *construido*, por tan bien construido como lo está en otras muchas doctrinas de filosofía natural, el que el cráneo no contiene él solo, ciertamente, los *órganos* del espíritu [pues la relación no incluye sólo cráneo, sino cerebro y cráneo]. Pues esto es algo que ya antes quedó excluido del concepto de esta relación, y por eso pusimos el cráneo del lado de la existencia [y el cerebro del lado del para-sí orgánico]; o si se entiende que [de entrada y sin más] no nos es lícito apelar todavía al *concepto* de la cosa, es la pro-

pia experiencia la que enseña que, a diferencia de lo que sucede con los ojos, que ellos son los órganos de ver, es decir, que con ellos se ve en cuanto órganos, con el *cráneo* no se asesina, no se roba, no se escriben novelas ni versos, etc. – De ahí que la expresión *órgano* tendremos que reservarla para aquel *significado* de cráneo del que todavía habremos de hablar. – Pues aunque suele decirse que, para los hombres sensatos, de lo que se trata no es de palabras sino de la *cosa* [o que a los hombres sensatos y racionales lo que les importa no son las palabras sino la cosa], ello no debe convertirse en una especie de licencia para designar la cosa [*Sache*] con un término que no le cuadre, pues ello no es sino falta de habilidad a la vez que una mentira que se imagina carecer sólo del *término* correcto, y presume de ello, pero que con eso se está ocultando que de lo que efectivamente carece es de la cosa, es decir, del concepto de la cosa; pues si tal concepto estuviese presente, si se tuviese tal concepto, enseguida se encontraría el término adecuado para él. Por de pronto, lo que hasta aquí queda determinado es que, así como el cerebro es la cabeza viva, el cráneo es el *caput mortuum*.

En ese ser muerto tendrían, pues, los movimientos espirituales y los determinados modos de operar del cerebro su presentación [o exposición o indicación] de realidad externa [es decir, su exponerse o indicarse como realidad externa][162] que (no obstante) todavía estaría en manos del individuo el dársela o no[163]. Para entender la relación que [esos modos][164] guardan con el cráneo, que, en cuanto ser muerto, no puede tener habitando en sí mismo el espíritu, para entender esa relación, digo, lo primero que empieza ofreciéndose es la relación que establecimos más arriba, la relación mecánica externa, conforme a la que los órganos propiamente dichos (y éstos estarían en el cerebro) en unos casos lo expresarían sin más [expresarían directamente el espíritu], y en otros impedirían ampliamente esa expresión o chocarían sencillamente con ella, o cualesquiera otras sean las formas en que se presenta o pueda presentarse o quiera presentarse esta relación causal o este operar [*Einwirkung*] de uno sobre otro. [Para entender la relación cerebro-cráneo, nos atenemos, pues, por de pronto también a este modelo]. Y siendo el cráneo una parte del organismo, habrá que suponer, ciertamente, en ella, al igual que en todo hueso, una autoformación viva [habrá que atribuirle, como a todo hueso, una autoformación viva], de manera que, considerado conforme a esto, el cráneo, por un lado, es más bien él el que expresa el cerebro y

establece su límite externo, siendo más bien él el que tiene la capacidad para ello por ser más duro; pero por otro lado, en ello habría de seguir aún en pie la misma relación en la determinación de la actividad del uno respecto al otro y del otro respecto al uno; pues el que el cráneo sea lo determinante o lo determinado, esto en nada cambiaría la relación causal [entre cerebro y cráneo], sólo que entonces [si el cráneo fuese lo determinante] el cráneo quedaría convertido en órgano inmediato de la autoconciencia porque el lado del *ser-para-sí* se encontraría entonces en él en cuanto *causa* [es decir, el lado del *ser-para-sí* se encontraría en el cráneo si consideramos el cráneo no lo determinado sino lo determinante, es decir, si lo consideramos causa]. Sólo que como el *ser-para-sí*, en cuanto *vitalidad orgánica* [o por no ser ese ser-para-sí sino la vitalidad orgánica], cae por igual *en ambos lados*, desaparece en realidad la conexión causal entre cerebro y cráneo. [Abandonamos, pues, la idea de relación causal mecánica entre cerebro y cráneo]. Este desenvolvimiento por separado de ambos [es decir, sin conexión causal entre ambos] estaría, empero, relacionado en el interior, y sería como una armonía preestablecida que a ambos *relata*, a ambas partes de la relación las deja libres la una respecto a la otra y la otra respecto a la una, y a cada una le deja su propia *forma* o figura o *Gestalt* con la que no necesita corresponderse la forma o figura de la otra; y aún menos necesitan corresponderse entre sí la forma o figura [*Gestalt*] de la una y la cualidad de la otra, al igual que la forma de la uva y el sabor del vino son libres la una frente al otro y el otro frente a la una. – Pero en cuanto del lado del cerebro cae la determinación del *ser-para-sí*, y del lado del cráneo la determinación de la *existencia* [es decir, de ser algo que queda inmediata e indiferentemente ahí, del ser-para-otro], resulta que dentro de la unidad orgánica hay que establecer *también* una relación causal entre ellos [por más que siga en pie la exclusión de la causación mecánica a la que nos hemos referido más arriba]; una relación necesaria entre ellos como externos el uno respecto al otro y el otro respecto al uno, es decir, una relación externa ella misma, por la que quedaría determinada mutuamente, pues, la *forma* o *Gestalt* de ellos.

Pues bien, en lo que respecta a la determinación conforme a la que el órgano de la autoconciencia [el cerebro] sería una causa que ejercería su actividad sobre la parte que se le opone [el cráneo], a esto, digo, pueden dársele muchas vueltas de múltiples modos; pues se está hablando de la

índole de una causa a la que se está considerando en su existencia *indiferente* (esto es, de una causa que se está considerando conforme a su figura y magnitud), de una causa cuyo interior y cuyo ser-para-sí ha de ser tal que en nada concierna a la existencia inmediata. La autoformación orgánica del cráneo es por de pronto indiferente respecto al influjo y causación mecánicos, y la relación entre estas dos relaciones [la que define el ser para sí del cerebro, indiferente a su existencia externa, y la que define la autoformación del cráneo, indiferente a la causación mecánica], y la relación entre estas dos relaciones, digo, (puesto que la primera es un referirse-a-sí-misma), es, precisamente, esta misma indeterminidad y carencia de límites. Y entonces, aun cuando el cerebro recogiese en sí las diferencias del espíritu convirtiéndolas en diferencias que quedasen ahí delante, y fuese [y consistiese en] una pluralidad de órganos internos que ocupasen diverso espacio (lo cual contradice a la naturaleza, pues ésta da a los momentos del concepto una existencia propia y, por tanto, pone *puramente de un lado* la *fluida sencillez* de la vida orgánica, y en el *otro* lado pone la *articulación* y *división* de esa vida asimismo en las diferencias que exhibe, de suerte que esas diferencias se muestren como cosas o entidades anatómicas particulares, siendo así como entonces habría que entenderlas[165]), aun cuando el cerebro, digo, recogiese en sí diferencias del espíritu convirtiéndolas en diferencias que quedan-ahí-delante y constituyese una pluralidad de órganos internos que ocupasen espacios diversos [lo cual no es sin más así, piensa el autor], aun así, digo, sería difícil decidir si un determinado momento espiritual, según fuese originalmente más fuerte o más débil, habría de poseer (en el caso de ser más fuerte) un órgano cerebral *más amplio o dilatado*, o (en el caso de ser más débil) un órgano cerebral *más contraído*, o precisamente también lo contrario. – Y también sería difícil decidir si su formación [es decir, si su cultivo, es decir, si la ejercitación de ese momento espiritual] debería haber hecho al órgano más grande o debería haberlo hecho más pequeño, o si lo tenía que hacer más tosco y macizo, o más fino. Y, precisamente, porque queda indeterminado cuál es propiamente la índole de la causa [el cerebro], por eso queda indeterminado también cuál es su efecto sobre el cráneo y cómo se produce ese efecto, y si tiene por resultado un aumento, o un estrechamiento, o simplemente un llegar a coincidir [un llegar a solaparse]. Y si el operar [del cerebro sobre el cráneo] queda definido en términos algo *más nobles* que los de pura excitación,

queda indeterminado si [tal operar] se produce a la manera de un emplaste de cantáridas, o actúa arrugando y encogiendo a la manera del vinagre. – Cualquiera sea el punto de vista que a este respecto se adopte, en su favor podrán aducirse razones plausibles, pues la relación orgánica que en cualquier caso interviene o se supone que interviene, permite que ocurra lo uno tan bien como lo otro, y es indiferente respecto a todo este entendimiento [*Verstand*] [o respecto a todo este modo de entender las cosas y de entenderse].

Pero con lo que tiene que ver la conciencia observadora no es, precisamente, con querer determinar esta relación. Pues lo que está de un lado no es el cerebro como parte *animal*, sino el cerebro en cuanto *ser* [*Seyn*] de la individualidad *autoconsciente*. Y esa individualidad en cuanto carácter estable y quieto y en cuanto consciente acción semovimiente es *para-sí* y es *dentro-de-sí* [*in sich*, es decir, siéndose]; y este ser-para-sí y ser-cabe-sí tiene enfrente la realidad de la individualidad y su existencia para otro [es decir, la individualidad en cuanto ser-real, y en cuanto estar ahí para otros]; es decir, el ser-para-sí [*Für-sich-seyn*] y el ser-cabe-sí [*Insichseyn*] es la esencia y sujeto que en el cerebro no tiene sino un ser [*Seyn*] [un quedar ahí] que queda *subsumido bajo esa esencia y sujeto*, y [que] tiene su valor solamente por medio de ese significado [de ese quedar subsumido] que le es inmanente. Pero la otra parte de la individualidad autoconsciente [la no subsumida], la parte de su existencia, es decir, de su quedar-ahí [ya no subsumido], es el ser [*Seyn*] en cuanto autónomo y en cuanto sujeto [*Subject*][166], o lo que es lo mismo: en tanto que una *cosa*, a saber: un hueso; la *realidad* y *existencia* (o ser-ahí) *del hombre es el hueso de su cráneo o son los huesos de su cráneo*, su calavera. Y ésta es la relación [o mutuo haberse] y la comprensión [*Verstand*] que ambas partes de esa relación cobran en la conciencia que las observa.

Y a ésta lo que le interesa ahora son los detalles de la relación de estas partes; el cráneo tiene, ciertamente, en general el significado de ser la realidad inmediata del espíritu. Pero la multilateralidad del espíritu da a su existencia [es decir, da a la existencia del espíritu, da al cráneo] una igual equivocidad; y lo que hay que obtener es la determinidad del significado de las distintas partes en las que esa existencia del espíritu está dividida, y lo que hay que averiguar es en qué términos se contiene en dichas partes la indicación de ello [es decir, la indicación de ese su ser partes de la existencia del espíritu].

El cráneo no es un órgano de la actividad [como, por ejemplo, la mano], ni tampoco un movimiento que hable de por sí [es decir, que diga, que sea él mismo un comentario o interpretación, que era la clase de movimientos sobre los que versaba la observación fisiognómica]; pues con el cráneo ni se roba, ni se asesina, etc., ni tampoco [el cráneo] tuerce lo más mínimo el gesto o la expresión en lo que respecta a tales actos [teniendo o poniendo cara de ser capaz de robar o asesinar], de suerte que el cráneo se convirtiese así en un gesto que habla, en un gesto que dice. – Ni tampoco tiene este ente, es decir, ni tampoco tiene el cráneo en ese su *quedar-ahí* el valor de un *signo*. La expresión y los gestos, el tono, o también una columna, o una estaca que nos encontramos clavada en el suelo en una isla desierta, se hacen notar enseguida (se anuncian enseguida) como queriéndo decirse con ellas o con ellos [o como estando diciéndose con ellos o con ellas, o como estando diciendo ellas o ellos] algo más de lo que ellos o ellas *inmediatamente son*. Es decir, enseguida se dan a sí mismos por signos o se muestran a sí mismos como signos, conteniéndose, por tanto, en ellos o ellas una determinidad que remite a una cosa distinta, porque dicha determinidad no pertenece propiamente a ellos o ellas. A la vista de un cráneo, a uno se le pueden ocurrir toda una cantidad de cosas, como le ocurre a Hamlet con el cráneo de Yorick, pero el cráneo tomado de por sí es algo tan indiferente, una cosa [*Ding*] tan inofensiva, es decir, una cosa tan descaradamente cosa, que en ella no puede verse ninguna otra cosa, ni estarse suponiendo ninguna otra cosa que ese cráneo mismo; es verdad que el cráneo recuerda el cerebro y su determinidad, o recuerda cráneos de otra clase o de otro aspecto, pero no un movimiento consciente, ya que el cráneo no lleva impresos ni expresiones ni gestos que se anunciasen como proviniendo de acción consciente alguna; pues el cráneo es aquella realidad que en la individualidad habría de representar [habría de ser] esa otra parte que ya no es ser que se reflicte en sí, sino *ser puramente inmediato*.

Pero como [el cráneo] tampoco siente él mismo, parece que un significado más determinado y concreto para él sólo podría quizá obtenerse aún por la vía de que determinadas sensaciones nos permitiesen conocer (por su vecindad con él) qué es lo que con él se quiere decir [o qué es lo que con él se está indicando o se está denotando], y así si un modo consciente del espíritu [una forma consciente del espíritu] tuviese su sentimiento [su tenerse a sí misma, tuviese su autosentirse] en la vecindad

de un determinado sitio del cráneo, resultaría que ese determinado lugar del cráneo, con la forma que tiene, vendría a significar esa forma o modo del espíritu y su particularidad [es decir, la particularidad de esa forma]. Por ejemplo, no falta quien, cuando se esfuerza en pensar, o simplemente cuando se pone a *pensar*, se queja de sentir cierta tensión dolorosa en algún sitio de la cabeza, y así también el *robar*, el *asesinar*, el *escribir* una novela o el quedarle inspirado a uno un poema, *etc.*, podrían también venir acompañados de una sensación específica, que, además, habría de tener su lugar particular. Y ese sitio del cerebro, que de esta forma se vería más movido y estaría más en acción, ejercería probablemente su influencia también en la conformación del sitio vecino del hueso, es decir, del sitio vecino del cráneo; o lo que es lo mismo: ese sitio vecino, por simpatía o "consenso" [co-sentimiento], no resultaría inerte, sino que se dilataría, o se encogería, o, del modo que fuere, vería modificada su conformación. – Pero lo que hace improbable esta hipótesis es que el sentimiento en general es algo indeterminado, y, por tanto, ese sentimiento en la cabeza, por cuanto la cabeza es centro, ese sentimiento en la cabeza, digo, tendría que ser, querría ser y acabaría siendo un co-sentimiento universal concerniente a todo padecer y a todo verse-afectado [es decir, un sentimiento general que acompañase a todo padecer], de manera que con el cosquilleo en la cabeza o con el dolor de cabeza que hubiesen de acompañar al robo, al asesinato o a la inspiración novelística o poética se mezclarían otros sentimientos que serían tan difíciles de distinguir entre sí y que serían tan difíciles de distinguir de otros sentimientos que podemos llamar meramente corporales, como es difícil a partir del síntoma del dolor de cabeza, cuando su significado se restringe a lo puramente corporal, determinar de qué enfermedad podría ser síntoma o puede ser síntoma ese dolor.

Cae, por tanto, en realidad, cualquiera que sea el lado desde el que se mire el asunto, toda recíproca conexión necesaria, así como toda indicación de ella, que hablase por sí misma. Y si, ello no obstante, dicha relación tiene que tener lugar, lo único que queda (y lo único que puede tener aquí tal carácter de necesidad) es una libre armonía preestablecida entre la correspondiente determinación de ambas partes, pero una armonía *carente de concepto*; pues una de las partes no puede sino ser *realidad carente de espíritu, mera cosa*. – Y así tenemos, por un lado, un conjunto de sitios o puntos quietos [fijos, en reposo] en el cráneo, y, por otro lado,

un conjunto de propiedades [se-movientes] del espíritu o anejas al espíritu cuya pluralidad y determinación [el conocimiento de cuya pluralidad y determinación] dependerá del avance de la psicología. Y cuanto más mísera sea la representación que se tenga del espíritu, tanto más quedará facilitada la cosa por este lado; pues en parte, cuanto más mísera sea esa representación, muchas menos serán las propiedades, y [las que se tomen en consideración] serán también más inconexas, fijas y osificadas u óseas, y, por tanto, serán tanto más semejantes a determinaciones [a propiedades] de los huesos, en este caso a determinaciones del cráneo y comparables con ellas. Sólo que, por más que lo mísero de la representación del espíritu facilite mucho las cosas, queda [quedará], sin embargo, todavía por atar toda una cantidad de cosas por ambos lados; queda [quedará, seguirá en pie] toda la contingencia de su relación [de la relación de esas partes] para la observación. Si a los hijos de Israel, de las arenas del mar a la que ellos habrían de corresponder por su número, se les asignase a cada uno de ellos el granito de arena cuyo signo él es [o el granito de arena que es signo de él], resulta que la indiferencia y la arbitrariedad [es decir, que el dar igual y la arbitrariedad] con la que a cada uno le sería atribuido o le quedaría asignado su granito, habrían de ser tan fuertes como la indiferencia o arbitrariedad con que quedan atribuidos su lugar en el cráneo y su correspondencia y forma óseas a toda facultad del alma, a toda pasión y (lo que aquí asimismo tendría que entrar en consideración) a todos los matices y diferencias de caracteres de los que suelen hablar la psicología más fina y el conocimiento más fino de lo humano. – El cráneo del asesino tiene este... no órgano, ni tampoco signo, sino estas concavidades y abultamientos [*Knorren*][167]; pero este asesino tiene aún toda una cantidad de otras propiedades, así como otros nudos, y con los nudos o abultamientos también las correspondientes hendiduras o concavidades; se puede elegir entre los abultamientos y las concavidades [es decir, optar por los abultamientos u optar por las concavidades a la hora de establecer la relación entre cerebro y cráneo]. Y a su vez el sentido, o mentalidad, o voluntad asesinas pueden ponerse en relación con los abultamientos o concavidades que fuere [es decir, con este o aquel abultamiento o con esta o aquella concavidad, según se haya antes optado por los abultamientos o por las concavidades], y éstos a su vez, es decir, los abultamientos y las concavidades, pueden ponerse por su parte en relación con la propiedad que fuere; pues ni el asesino es solamente

esta abstracción o este abstracto del asesino [es decir, no sólo consiste en su ser-asesino], ni tampoco el asesino tiene en el cráneo una sola protuberancia ni una sola concavidad. Las observaciones que se hagan a este respecto deberán tener, por tanto, el mismo aspecto que tenían las observaciones sobre la lluvia que hacía el buhonero o que hacía el ama de casa, el primero a propósito de lo que pasaba cuando salía al mercado y la segunda, cuando ponía la ropa a secar. Buhonero y ama de casa podían también muy bien haber hecho la observación de que llueve siempre que tal vecino pasa por la puerta de la casa, o cuando se saca a la mesa asado de cerdo. Y lo mismo que la lluvia es indiferente respecto a tales circunstancias, igual de indiferente tiene finalmente que resultar para la observación *tal* o *cual* determinidad del espíritu respecto a *este* o *aquel* determinado ser del cráneo. Pues de los dos objetos de esta observación, el primero no es sino algún seco *ser-para-sí*, es decir, alguna ósea, inconexa y suelta propiedad del espíritu, y el otro no es sino un seco *ser-en-sí*; y siendo ambas como son cosas tan secas y óseas, resultan completamente indiferentes la una respecto a la otra y la otra respecto a la una; pues a un abultamiento muy pronunciado le es tan indiferente tener en su vecindad un asesino o una intención asesina, como al asesino o a la intención asesina le es completamente indiferente tener en su proximidad una zona lisa.

Y, por cierto, lo único que nos resta, como cosa ya insuperable [o irrefutable], es la *posibilidad* de que con cualquier propiedad o con cualquier pasión, etc., quede vinculado cualquier abultamiento en cualquier sitio. Se *puede* uno *representar* al asesino con un pronunciado abultamiento en tal sitio del cráneo, y al ladrón con un abultamiento en tal otro sitio. Por este lado, la ciencia del cráneo puede ser aún capaz de cualquier inmensa ampliación; pues por el momento parece limitarse a la conexión de un determinado abultamiento con una determinada propiedad en el *mismo individuo*, de manera que ese individuo posee ambos. Pero ya lo que podemos llamar ciencia natural del cráneo –pues hay sin duda una ciencia natural del cráneo lo mismo que hay una fisiognómica natural– va más allá de estos límites; pues no sólo juzga que un hombre que sea un pillo tiene que tener tras la oreja un bulto del tamaño de un puño [es decir, que "se le ve el plumero"], sino que se imagina o se figura o se representa también que la mujer infiel, no ella misma, sino el correspondiente individuo conyugal, habría de tener prominencias en la frente. –

Y asimismo, puede uno figurarse o imaginarse o *representarse* que quien vive con un asesino bajo el mismo techo, o también su vecino, o incluso sus conciudadanos, etc., tienen que tener algún prominente abultamiento en alguna zona del cráneo, así como la vaca voladora que primero fue besada por el cangrejo que cabalgaba sobre el asno, y después, etc. – Pero si la *posibilidad* no se toma en el sentido de posibilidad *de la representación*, sino de posibilidad interna o de posibilidad del *concepto*, resulta que el objeto es esa desnuda realidad que es una pura cosa y que no tiene tales significados ni se ve por qué habría de tenerlos, y, por tanto, sólo puede tenerlos en la imaginación o en la representación.

Pero si sin tener en cuenta la indiferencia de ambas partes, es decir, de la una respecto a la otra y de la otra respecto a la una, el observador sigue adelante en su obra de determinar y definir relaciones, en parte manteniendo fresca su actitud observadora ateniéndose para ello a ese fundamento racional universal que consiste en que lo *exterior es expresión del interior*, y en parte apoyándose en la analogía con los cráneos de los animales, que puede que [los animales] efectivamente tengan un carácter más sencillo o simple que el del hombre, pero de los cuales a la vez sería tanto más difícil decir (que en el caso del hombre) cuál es el carácter que efectivamente tienen, ya que a la representación [a la capacidad representativa] de un hombre no puede resultarle fácil meterse de verdad en la naturaleza de un animal [representársela de verdad], si el observador sigue adelante, digo, en su obra de determinar relaciones sin tener en cuenta la indiferencia de las partes, resulta que el observador, para poder afirmarse en las leyes que él querrá haber descubierto, encontrará una *excelente ayuda* en una distinción que también a nosotros se nos tiene necesariamente que ocurrir en este punto. – Se trata de lo siguiente: por lo menos el ser del espíritu no se lo puede uno tomar por algo tan absolutamente inmóvil [y por algo tan no susceptible de moverse, como es el cráneo]. Pues el hombre es libre; y habrá de admitirse que su *ser original* [su *ursprüngliches Seyn*, su ser de partida] son *disposiciones* acerca de las cuales [o sobre las cuales] él tiene un notable poder, o que son disposiciones que necesitan de circunstancias favorables para desarrollarse, es decir: el ser *original* del espíritu, o ese supuesto ser original del espíritu, habremos de declararlo al mismo tiempo un ser que no existe como ser [que no existe como *Seyn*]. Así pues, si las observaciones contradijesen a aquello que a alguien se le ha ocurrido asegurar como ley, es decir,

si durante el "mercadillo" hiciese buen tiempo y otro tanto sucediese al tender la ropa, el buhonero y el ama de casa podrían decir que [pese a que no ha llovido] *propiamente tenía que* llover y que existía la *disposición* para ello; igualmente, en la observación del cráneo habría que decir que el individuo *propiamente habría de ser* como el cráneo dice, conforme a la ley que a partir de ello se ha establecido, y [habría que decir] que *originalmente* [el individuo] tiene la correspondiente *disposición*, *pero* que tal disposición no ha sido desarrollada; y que por eso no ha llegado a existir o no ha llegado a darse la cualidad [la de ser un pillo, por ejemplo] que *debería existir* o que debería haberse dado [o que debería de existir o que debería de haberse dado, *Sollen*]. – La *ley* y ese "*debería de*" [o ese "*debería*"] se fundan en la observación de la lluvia real, y del sentido real que tal o cual determinidad del cráneo ha de suponerse que tiene; pero si la *realidad* no comparece [o si la realidad no se presenta], entonces la *vacía posibilidad* le sirve de sustituto. – Esta posibilidad, es decir, la no realidad de la ley que se ha establecido o ha llegado a establecerse y, por tanto, las observaciones que la contradicen, se habrían producido *porque* la libertad del individuo y las circunstancias desarrollantes [desarrollantes de las supuestas disposiciones] son indiferentes respecto al *ser* [es decir, respecto al quieto quedar-ahí del cráneo, aunque no sólo respecto a ello], tanto si a ese ser se lo considera Interior original [es decir, se lo considera como aquello como lo que el individuo da como siéndose, en su amanecerse él a sí mismo], como si se lo considera Exterior óseo, y *porque* el individuo también puede ser algo distinto que lo que él es como esa originalidad interna [es decir, de como él da originalmente consigo o se amanece a sí mismo como consistiendo en ello] y más aún [puede ser distinto] que lo que él es como hueso.

Con lo que acabamos quedándonos es, por tanto, con la posibilidad de que este abultamiento o esta concavidad del cráneo designen algo real, pero puede que también sólo una *disposición*, y, por cierto, una disposición indeterminadamente para no se sabe bien qué cosa, y que, por tanto, sólo designen algo no real; y como ocurre a toda mala escapatoria, siempre se la puede emplear contra aquello a lo que habría de servir de auxilio o remedio. Vemos, pues, que el *Meynen* [que el suponer] se ve llevado por la naturaleza de la cosa a decir él mismo, aunque de forma *carente de pensamiento*, lo *contrario* de aquello a lo que quiere atenerse; se ve empujado a decir: mediante este hueso viene significada esta o aquella cosa, o la cosa de más allá, pero pudiera ser *también que no*.

[Que el ser como tal no es la esencia de la autoconciencia]

Lo que tal suposición [o suponer, o *Meynung*] vislumbra al recurrir a tal escapatoria es un pensamiento verdadero [o idea verdadera], pero un pensamiento verdadero que precisamente acaba con tal suposición; se trata del pensamiento [de la idea] de que el *ser* [*Seyn*] como tal no es la verdad del espíritu. Y al igual que ya la disposición es un *ser original* [*ursprüngliches Seyn*] [algo con lo que uno se encuentra como perteneciéndole] que, sin embargo, no tiene parte en la actividad del espíritu, de la misma manera lo es también el hueso. El ser, el ente [*Seyendes*], excluida la actividad espiritual [es decir, lo que está ahí sin actividad espiritual], no es sino una cosa para la conciencia, pero está tan lejos de ser la esencia de la conciencia que más bien es lo contrario de ella, y la conciencia sólo se es *real* mediante la negación y aniquilación de tal ser [*Seyn*]. – Por este lado debe considerarse una completa negación de la razón el dar un hueso por *existencia real* de la conciencia; y por tal se lo da [y por tal cosa es dado el hueso] cuando se lo considera el exterior del espíritu, pues el exterior es precisamente la realidad en su ser, en su quedar ésta ahí [es *seyende Wirklichkeit*]. Y nada se arregla con decir que con ese exterior no se está haciendo otra cosa que hacer a partir de él *inferencias* acerca del *interior*, el cual sería *distinto* que el exterior, pues el exterior no es lo interior mismo, sino que es sólo la *expresión* de lo interior. [Nada se arregla con decir eso, nada se arregla con tal forma de restar dramatismo al asunto], pues resulta que, en la relación que exterior e interior guardan entre sí, caen precisamente del lado del interior la determinación de la realidad *se-pensante* y de la realidad *pensada* [es decir, cae del lado del interior la determinación o determinaciones que representan la realidad *que se piensa a sí misma* y la realidad *pensada*] y del lado del exterior, en cambio, [cae] la determinación de la *realidad en su estar-ahí como realidad* [*seyende Wiklichkeit*]; si, pues, a un hombre se le dice: tú (tu interior) eres de tal o cual manera *porque* tu *hueso* tiene tales o cuales características; ello difícilmente puede querer decir otra cosa que: considero ese hueso la *realidad tuya*. La réplica que consideramos en la fisiognómica, que consistía en responder a tal juicio con una bofetada, no empezaba siendo sino un remover a las partes *blandas* de su prestigio y posición, y sólo pretendía mostrar que dichas partes blandas no eran ningún verdadero *en-sí*, que no podían ser la realidad del espíritu; en este

caso la réplica tendría propiamente que ir más lejos, debería consistir en que a aquel que así juzga, habría que partirle el cráneo, para demostrarle de forma tan gruesa como lo es su propia sabiduría que para el hombre un hueso no es nada *en sí*, y mucho menos [es] *su* verdadera realidad.

[El destino de la razón observadora: el dejarse pasar por encima en su propia cumbre; la cumbre de la razón observadora como desdichado vacío]

El instinto de la razón autoconsciente, por poco desbastado que aún esté [y por burdo que aún sea], rechazará (y ello sin el menor reparo, sin darle más importancia) esta supuesta ciencia del cráneo, es decir, rechazará sin reparos ese otro instinto observador de la razón, que se proponía atrapar *conocimiento*, pero que, de forma carente de espíritu, ha acabado reduciéndolo al formato de que lo exterior es expresión de lo interior. Pero cuanto peor es un pensamiento, tanto menos se ve a veces en qué radica propiamente y en concreto lo malo que es, y, por tanto, más difícil resulta desmenuzarlo en sus ingredientes. Pues vimos que una idea es tanto peor cuanto más pura y vacía es la abstracción que esa idea tiene por la esencia [es decir, que esa idea o ese pensamiento consideran la esencia]. Pues bien, la contraposición que aquí estamos tratando tiene como miembros suyos la individualidad [*Individualität*] consciente de sí [consciente de ella misma] y la abstracción de una exterioridad convertida totalmente en *cosa*, y ello en términos tales que a aquel ser interior del espíritu se lo concibe como un ser [*Seyn*] parado y fijo, como un ser carente de espíritu. Pero es precisamente con ello como la razón observadora cobra apariencia o aspecto de haber alcanzado su cumbre desde la cual ha de dejarse o abandonarse ella a sí misma y desde la que ella misma ha de dejarse pasar por encima; pues precisamente es lo rematadamente malo [o lo totalmente malo] lo que empieza encerrando en sí la necesidad de que se le dé la vuelta (o de que se pase por encima de ello). Así como del pueblo judío ha podido decirse que precisamente por ser el pueblo que está casi a las puertas de la salvación es y ha sido lo más arrastrado y perdido y tirado por ahí [*verworfenstes*]; él no se es aquello que él habría de ser en y para sí, él no se es eso en que él habría de consistir, sino que eso [en lo que él habría de consistir] él lo pone allende sí

mismo; y por medio de esta enajenación, él se construye la posibilidad de una existencia más alta (con tal de que él fuese capaz de recuperar otra vez dentro de sí ese su objeto) que aquella que podría tener si permaneciese dentro de la inmediatez del ser; pues el espíritu es tanto más grande cuanto mayor es la contraposición a partir de la cual retorna a sí; y esta contraposición él se la crea al suprimir y superar su unidad inmediata y al enajenar su ser-para-sí. Sólo que cuando esa conciencia no se reflicte, el término medio en que [esa conciencia] se encuentra no es sino desdichado vacío, por cuanto que aquello que ese término medio tenía que llenar se ha convertido en extremo fijo y sólido[168]. Y así, esta última etapa o nivel de la razón observadora es la peor de todas, pero precisamente por eso es necesaria su inversión, es necesario darle la vuelta.

[Vuelta sobre el curso de la razón observadora; resumen]

Pues una visión de conjunto de la serie de relaciones [o estructuras] consideradas hasta ahora, que constituyen el contenido y objeto de la observación, muestra que ya en su *primera forma*, es decir, en la observación de lo que pasa con [o en] la naturaleza inorgánica, a esa observación le *desaparecía ya el ser sensible* [alusión al cap. III][169]; los momentos del comportamiento de la naturaleza se presentan como puras abstracciones y como conceptos simples que habrían de quedar [o que deberían de quedar, o que se supone que quedan] fijamente atados a la existencia de las cosas, pero resulta que esa existencia se va a pique, con lo cual el momento [el momento en general, o esos momentos] se revela como puro movimiento y como un universal [como un más-allá de lo particular]. Este libre proceso que se consuma o acaba dentro de sí mismo [en el interior de sí mismo, convirtiéndose en interior] cobra el significado de algo objetual; pero sólo se presenta o acaba presentándose como un *Uno* [según vimos]; en el proceso de lo *inorgánico* lo uno es el interior no-existente [el interior que no existe, el interior que nunca está ahí delante, cap. III]; y precisamente existiendo como uno, es ese proceso lo *orgánico*. [Éste ha sido pues el resumen del curso de la observación de lo inorgánico, pasamos al resumen del curso de la observación de lo orgánico]. – El uno [o lo uno], en cuanto ser-para-sí o ser negativo [*negatives Wesen*], se contrapone a lo universal [a la continuidad del en-sí], escapa a éste y

permanece libre para sí, de modo que el concepto, realizado sólo en el elemento de la absoluta individuación o singularización [o particularización] [*Vereinzelung*], no encuentra en la naturaleza orgánica su verdadera expresión, es decir, la de ser en ella *como universal*[170], sino que permanece [ese concepto] como algo externo, o lo que es lo mismo: como un *interior* de la naturaleza orgánica. – El proceso orgánico sólo es [entonces] libre en sí [es decir, queda allende toda determinidad suya], pero no lo es *para sí mismo*; en el fin, en el *telos*, es donde entra el ser-para-sí de su libertad; pero ese ser para sí *existe* como otro ser, como una sabiduría consciente de sí o sabedora de sí[171], que queda fuera de aquel telos o fin[172]. [Éste ha sido el resumen del curso de la observación de lo orgánico, cap. V, A a.] La razón observadora se vuelve, por tanto, a esa sabiduría, al espíritu, al concepto existente como universalidad, o al telos que existe como telos [es decir, a la existencia autoconsciente], y es, por tanto, su propia esencia lo que de ahora en adelante ella tiene por objeto [hemos pasado así al curso de la observación de las estructuras lógicas y de la observación psicológica en general, cap. V, A, b y cap. V, A, c].

La razón observadora se vuelve primero a su pureza [es decir, a la pureza de ese objeto, es decir a ese objeto en su pureza]; pero en cuanto de ese objeto que se mueve en sus diferencias esa razón observadora es [se queda en] aprehensión de él como de un objeto que está ahí, resulta que sus *leyes del pensamiento* [las leyes del pensamiento, que esa conciencia observadora descubre] se convierten en relaciones de lo que está ahí con lo que está ahí [de algo que está fijo ahí con algo que también está fijo ahí, de lo quieto con lo quieto]; pero como el contenido de estas leyes sólo son momentos, esas leyes acaban confluyendo en el uno de la autoconciencia. [Éste ha sido el resumen del curso de la observación en lo tocante a búsqueda de leyes lógicas, psicológicas y sociológicas]. – Y este nuevo objeto [el Uno de la autoconciencia, o lo Uno de la autoconciencia], tomado asimismo como algo que está-ahí, como algo inmediato y fijo ahí, es la autoconciencia *individual* o singular o particular, la *autoconciencia* contingente; la observación se mueve, por tanto, dentro del espíritu supuesto [dentro del *gemeynter Geist*, del espíritu que se quiere decir pero que no se logra nunca decir, que siempre se escapa, pues no es sino algo supuesto, algo que en realidad no es, algo que no está ahí como se supone], y dentro de la contingente relación de la realidad consciente con la inconsciente[173]. Este nuevo objeto es en sí mismo sólo la ne-

cesidad de esta relación [es decir, el nuevo objeto es en sí mismo sólo el carácter necesario de esta relación contingente, la ineludibilidad de ella] [estamos, pues, en la observación fisiognómica]; y la observación se le arrima ahora mucho más, se le acerca, por decirlo así, mucho más a su carne [a la carne de ese objeto], y compara su realidad volente y agente [la realidad volente y agente de ese objeto] con su [de ese objeto] realidad contemplativa y reflectida en sí, que es también ella misma objetiva, que es también ella misma objetual [que tiene ella misma carácter de objeto]. [Pero la experiencia que esta conciencia observadora hace es que:] Este exterior, por más que sea o se lo considere o pueda considerárselo un lenguaje [un hablar, un decir] del individuo que el individuo porta en él mismo, es, a la vez que signo, algo indiferente respecto del contenido que ese signo habría de designar, al igual que aquello que se da este signo [que convierte a este signo en signo suyo] es indiferente respecto a él [respecto al signo]. [Éste ha sido el resumen del curso de la observación fisiognómica].

[Sigue el resumen del contenido del cap. V, A, c, es decir, pasamos a la "frenología" de Gall y Spurzheim.] De ahí que la observación se aparte de ese cambiante y mudable lenguaje y retorne finalmente al *ser fijo*, y conforme a su propio concepto [es decir, conforme al propio concepto de ella[174]] enuncie que la exterioridad, no en cuanto órgano, tampoco en cuanto lenguaje y signo, sino precisamente como cosa *muerta*, es la realidad externa e inmediata del espíritu [de la fisiognómica pasábamos, pues, a la teoría del cráneo]. Aquello que la observación más primaria de la naturaleza inorgánica empezó, por decirlo así, borrando, a saber: que el concepto hubiera de estar estar-ahí-presente como una cosa [recuérdese lo dicho sobre la descripción][175], eso mismo es lo que ahora la última forma de observación restablece, en términos tales que esa observación convierte la realidad del espíritu mismo en una cosa, o expresando lo mismo a la inversa: esa observación presta a lo muerto [es decir, presta al ser-muerto] el significado de espíritu. – A lo que de este modo ha llegado la observación es, pues, a hacer expreso aquello que era nuestro concepto de ella[176], a saber, que la certeza de la razón se busca a sí misma como realidad objetiva [como realidad que sea un objeto ahí]. Y con ello no se está queriendo decir [o no estamos queriendo decir] que el espíritu que aquí viene representado por un cráneo haya de ser declarado [se lo declare] cosa; en este pensamiento o idea [nuestra] no se encierra ni

una pizca de materialismo como suele llamársele, sino que el espíritu es todavía algo bien distinto que estos huesos; pero que el espíritu *es*, no puede significar a su vez sino que el espíritu es una *cosa* [*Ding*][177]. Y si el ser como tal o el ser-cosa como tal se predica del espíritu, entonces la verdadera expresión de ello tiene que ser que el espíritu es algo que *es como un hueso* [o es como lo que es un hueso]. Y, por tanto, hay que considerar de suprema importancia el que se haya encontrado la verdadera expresión [el que la genuina expresión de ello haya llegado ella a dar consigo misma] de que [o con la que, o conforme a la que] del espíritu puramente se diga *que el espíritu es*. Pues cuando se dice *que el espíritu es*, que tiene *un ser*, que es una *cosa*, que es una *realidad* particular, con ello no se está queriendo decir [*gemeynt*] que se lo pueda ver, que se lo pueda coger con la mano, o se lo pueda empujar, etc., pero aunque no se esté queriendo decir eso, lo que *se está diciendo* es precisamente eso, y, así, lo que en verdad se está diciendo queda por tanto bien expresado con eso de que *el ser del espíritu es un hueso*.

[Doble significado de este resultado; el significado positivo; el viviente que tiene logos*]*

Pues bien, este resultado tiene un doble significado; por un lado, su significado verdadero, en cuanto ese resultado es un complemento [o una complementación] del resultado del movimiento precedente de la autoconciencia [el que representaba la conciencia desgraciada, cap. IV, B]. La autoconciencia infeliz o desgraciada se despojaba de su autonomía y peleaba por convertir su *ser-para-sí* en *cosa*[178]. Retornaba a causa de ello de la autoconciencia a la conciencia, es decir, a la conciencia para la que el objeto es un *ser*, una *cosa*; pero ahora resulta que esto que es cosa, es la autoconciencia; por tanto, la autoconciencia es la unidad del yo y del ser, es decir, la autoconciencia es la *categoría*[179]. Y en cuanto el objeto queda determinado así para la conciencia, *la conciencia tiene razón* [*Vernunft hat*][180]; la conciencia, igual que la autoconciencia, *en sí es* propiamente razón; pero sólo de la conciencia a la que el objeto le ha quedado determinado o definido como categoría [a la que el objeto se le ha acabado determinando o definiendo como categoría, a la que le ha resultado que el objeto se le ha acabado definiendo como categoría], puede decirse que *tiene razón* [es decir, tiene a la razón, ésta se le ha vuelto expresa, le ha

amanecido][181]; y de ello es todavía distinto el saber qué sea la razón, el saber qué es razón. – La categoría que es la unidad *inmediata* del *ser* y lo *suyo*[182] [que es unidad inmediata del ser y de lo que es de la conciencia], tiene que recorrer ambas formas [es decir, tiene efectivamente que recorrer y abarcar y abrazar las dos cosas de las que es unidad], y la conciencia observadora es precisamente la conciencia a la que la categoría se le muestra en la forma del *ser* [a la que la categoría o unidad del ser y de lo "suyo" se le muestra, por tanto, en la primera de las formas, no en la de lo "suyo" de la conciencia, es decir, no en la forma de lo que para la conciencia es lo suyo][183]. En su resultado [en el resultado que la conciencia observadora ha obtenido] la conciencia da expresión a aquello de lo que ella es la certeza inconsciente, y lo expresa como proposición [o enunciado o como principio, *Satz*], un enunciado o principio que radica [o que viene contenido] en el concepto de la razón o en el concepto de razón. Se trata del *juicio infinito* de que el *self* [el sí-mismo] no es sino una cosa, lo cual es un juicio que se suprime y supera a sí mismo [que se cancela y borra a sí mismo]. – Mediante ese resultado a la categoría se le añade, pues, determinadamente esto: que ella, es decir, la categoría, es esta contraposición que se suprime y supera a sí misma[184]. La categoría *pura* [o la pura categoría], que [aquí] para la conciencia es en la forma del ser o de la *inmediatez*, es el objeto todavía *no mediado*, algo que sólo *está ahí*, y la conciencia es justo un comportamiento o un haberse todavía inmediato, todavía no mediado. El momento de ese juicio infinito [o el momento que representa ese juicio infinito] es, por tanto, el tránsito de la *inmediatez* a la mediación o *negatividad* [a la autoconciencia de la razón, a la razón siéndose, poniéndose por obra, pues]. El objeto presente, el objeto que está ahí delante, viene por eso determinado ahora como un objeto negativo [pasa por eso a quedar determinado ahora como un objeto negativo, como un no-*self*]; y la conciencia, en cambio, viene determinada como *auto*conciencia respecto a él [es decir, pasamos a estar en el cap. V, B, "La realización de la autoconciencia racional mediante sí misma"], o lo que es lo mismo: la categoría que en el observar [o en la observación] ya ha recorrido [o ha andado recorriendo por todos lados] la forma del *ser*, pasa a quedar puesta ahora en la forma del ser-para-sí; la conciencia ya no quiere *encontrarse inmediatamente*, no quiere dar consigo [o estar ya consigo] en la forma de la inmediatez, sino que quiere producirse [y ponerse] mediante su propia actividad. *Ella misma* se es

ahora el *telos* de su hacer, al igual que en el observar sólo se trataba para ella de cosas. [Hasta aquí el primer significado, el verdadero, del doble significado del resultado, de que hablábamos al principio de este párrafo; pasamos ahora a considerar el segundo significado de ese resultado].

[El significado negativo]

El segundo significado del resultado es el ya considerado de la falta de concepto que aqueja a la observación. Ésta no sabe entenderse de otra forma ni articularse de otra manera ni tampoco expresarse de otro modo que declarando con toda tranquilidad como *realidad* de la autoconciencia el hueso, tal como este hueso se encuentra y está ahí como cosa sensible, que no pierde a la vez [pese a no ser sino la realidad de la autoconciencia] su objetualidad para la conciencia. Pero ese observar carente de concepto ni siquiera tiene claridad de conciencia acerca de que lo que está diciendo es precisamente eso [que la realidad de la autoconciencia es un hueso] y, por tanto, ni articula ni comprende ese su enunciado mediante la neta determinidad de un sujeto y de un predicado y de la relación entre ambos[185], ni mucho menos en el sentido de un juicio infinito que se disuelva a sí mismo, ni tampoco del concepto [es decir, mediante la determinidad del concepto, esto es, de no estar siendo ella sino eso otro que radicalmente no es ella, un hueso]. – Sino que sucede más bien que en virtud, por decirlo así, de una profunda autoconciencia del espíritu [en virtud de un profundo ser consciente de sí el espíritu], que aquí semeja como una especie de pudor natural, ese observar [esa observación] oculta el mal gusto de esa su desnuda idea carente de concepto, que consiste en tomar un hueso por la realidad de la autoconciencia, y trata de blanquearla o encubrirla mediante esa otra falta o ausencia de pensamiento que consiste en traer a colación todo un tropel de relaciones causa-efecto, de signos, de órganos, etc., que aquí no tienen sentido ninguno, y de tapar mediante distinciones que están tomadas de esos elementos, de ocultar, digo, lo demasiado claro y fuerte que resulta ese enunciado.

Las fibras cerebrales y cosas por el estilo, consideradas como ser del espíritu, son ya una realidad pensada, sólo hipotética, no una realidad que

esté ahí, no una realidad sentida, vista, no la verdadera realidad; y cuando quedan ahí delante, cuando pueden verse, son objetos muertos, y entonces no pueden considerarse ya el ser del espíritu. Ahora bien, la objetualidad propiamente dicha tiene que ser una objetualidad *inmediata, sensible* [no una objetualidad pensada e hipotética], por eso la observación pasa del cerebro al cráneo], de suerte que [o a fin de que] sea en esa objetualidad en tanto que muerta [es decir, sea en esa objetualidad en cuanto objetualidad y no más que objetualidad] –pues el hueso es lo muerto, pero lo muerto en cuanto está en lo vivo y pertenece a lo vivo–, que sea en esa objetualidad, digo, donde quede puesto el espíritu en cuanto real.– El concepto de esta representación [el concepto que subyace en esta representación de que el ser de la autoconciencia radica en definitiva en el cráneo, en un hueso] es que la razón se es ella misma *toda coseidad* [toda cosa][186], también la *puramente objetual* [es decir, la que tiene puramente carácter de objeto, la que no es más que objeto-objeto]; sí, pero la razón es ello *en el concepto*, o lo que es lo mismo: sólo el concepto es su verdad[187] [la verdad de la razón], y cuanto más puro sea el concepto mismo tanto más tonta y necia será la *representación* [el no-concepto] en que el concepto se sume o se hunde, cuando ese su contenido no es [no está] como concepto sino como *representación* [como no-concepto], es decir, cuando el juicio que se suprime y supera a sí mismo [que se cancela y borra a sí mismo] no es tomado con conciencia de esa su infinitud, sino que se lo toma por un enunciado fijo, es decir, que queda parado ahí, cuyo sujeto y predicado valen cada uno de por sí, y el sí-mismo [el *self*] queda fijo o se vuelve fijo como *self*, y la cosa queda fijada o se vuelve fija como cosa y, sin embargo, el uno ha de ser el otro [pues la cosa se predica del *self* como consistiendo el *self* en ella]. – Pues la razón, y la razón es esencialmente el concepto [o la razón es esencialmente concepto], no puede menos [como concepto] que estar inmediatamente disociada en dos: en ella misma y en su contrario, una contraposición que precisamente por eso [por ser esa contraposición la razón misma] queda asimismo también suprimida y superada inmediatamente[188]. Pero al presentarse [u ofrecerse] ella misma como sí misma y como su contrario, resulta que cuando se la fija en los momentos enteramente particulares o singulares (en que consiste ese su aparecer ella separada y disociada de sí misma), cuando se la fija así, digo, se la está aprehendiendo irracionalmente; y cuanto más puros son los momentos en que ella se

muestra [en ese su aparecer ella separada de sí y disociada de sí], tanto más estridente es el fenómeno de ese contenido que o bien es sólo para la conciencia [es decir, no para ésta en cuanto autoconciencia o en cuanto razón], o bien sólo la conciencia lo expresa con tal desparpajo y tranquilidad.– Lo *profundo* que el espíritu saca de sí pero que él sólo empuja hasta su *conciencia representativa* [hasta esa conciencia que sólo opera con representaciones] y lo deja estar en ella [sin llegar al concepto], y la *insipiencia* de esa conciencia acerca de qué es aquello que ella dice [es decir, acerca de qué es lo que dice, acerca de qué es aquello sobre lo que ella está versando], representan una conexión entre lo alto y lo bajo que es la misma que la que en el ser vivo la naturaleza expresa ingenuamente en la conexión del órgano de su suprema consumación, el órgano de la generación, y el órgano de mear. – El juicio infinito, en cuanto infinito, sería la consumación de la vida que se aprehende a sí misma [o de la vida en su aprehenderse a sí misma][189], pero la conciencia de esa vida, cuando esa conciencia se queda en la representación [sin llegar al concepto], se comporta en ello como un estar meando.

B.
LA REALIZACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL MEDIANTE SÍ MISMA [O EL DARSE REALIDAD LA AUTOCONCIENCIA RACIONAL MEDIANTE SÍ MISMA][190]

[De cómo la autoconciencia es cosa, y la cosa es autoconciencia, otra autoconciencia]

La autoconciencia encontró la cosa como a sí, y se encontró a sí como cosa[191]; es decir, *es para ella* que ella en sí es la realidad del objeto [la *gegenständliche Wirklichkeit*, es decir, que en lo que ella consiste es en la realidad del objeto]. La autoconciencia ya no es la certeza *inmediata* de ser toda realidad; sino una certeza para la que lo inmediato tiene la forma de algo suprimido y superado, de suerte que su *objetualidad*, es decir, la

objetualidad de lo inmediato {de eso inmediato que es objeto} sólo se considera ya superficie, cuyo interior y esencia es *esa misma autoconciencia*. – El objeto al que la autoconciencia positivamente se refiere es, por tanto, una autoconciencia[192]; ese objeto es en la forma de la coseidad, es decir, es *autónomo* [está autónomamente ahí]; pero la autoconciencia tiene la certeza de que ese objeto autónomo no es algo extraño para ella; y sabe, por tanto, que ella *en sí* es reconocida por él; esa autoconciencia es el *espíritu* que tiene la certeza de tener su unidad consigo mismo en la duplicación de su autoconciencia y en la autonomía de ambas {de esas dos autoconciencias}. Esta certeza tiene que elevársele aún a verdad; lo que ella supone, o lo que para ella vale, en el sentido de que ello es *en sí* y de que ello reside en la íntima certeza de la autoconciencia {es decir, en el sentido de ser ello en sí y de residir ello en la última certeza de la autoconciencia], tiene que entrar en su conciencia [es decir, tiene que entrar en la conciencia de esa autoconciencia, convertirlo en algo que está ahí delante}, y devenir {y serlo} *para ella*.

[De cómo hay que entender lo precedente de este cap. V y lo que va a seguir: de que así como el cap. V, A ha sido una repetición de los caps. I, II y III, el cap. V, B es una repetición del cap. IV; la eticidad]

Lo que habrán de ser las estaciones generales de esta realización podemos indicarlo ya en términos generales mediante comparación con el camino recorrido hasta aquí. Pues así como la razón observadora no hacía sino repetir en el elemento de la *categoría* {de la unidad sujeto-objeto} el movimiento de la *conciencia*, es decir, repetir en el elemento de la categoría[193] la certeza sensible [cap. I], la percepción {cap. II] y el entendimiento [cap. III], así también esta razón no hará ahora sino recorrer otra vez el doble movimiento de la *autoconciencia*, y desde la autonomía de ésta [cap. IV, A] transitar a su libertad {es decir, a la libertad de la autoconciencia, cap. IV, B][194]. Primero[195] esta razón activa sólo es consciente de sí como razón de un individuo, y como individuo tiene que exigir y promover su realidad en otro; pero después, al elevar su conciencia a universalidad, esa conciencia se convierte en razón *universal*, y se vuelve consciente de sí como razón, es decir, como conciencia ya reconocida en

y para sí, que reúne en su pura conciencia o en su conciencia pura toda autoconciencia; es el ser [*Wesen*] espiritual simple que, al hacerse a la vez consciente, es decir, que al venir a la vez a la conciencia [es decir, que al quedar ahí para la conciencia], es la *sustancia real*, a la que las formas anteriores retornan como a su base y fundamento, de suerte que, respecto a ese fundamento, ellas sólo son momentos individuales [momentos sueltos] de su devenir [del devenir de ese fundamento] que, ciertamente, se desgarran de ese fundamento y aparecen como figuras y formas propias, pero que, de hecho, sólo sostenidas por él tienen existencia y realidad, aparte de que esas formas sólo tienen su verdad en cuanto son en ese fundamento y sobre ese fundamento y permanecen en él.

Si este *telos* que es el *concepto* que ya *nos* ha surgido [que ya nos ha surgido a nosotros, no a la autoconciencia], a saber: la autoconciencia reconocida que tiene en la otra autoconciencia libre la certeza de sí misma [cap. IV] y precisamente en ello tiene su verdad [es en el otro, en lo más-allá de sí misma donde ella se tiene ahí de verdad a sí misma], si ese fin que es el concepto que ya nos ha surgido, digo, lo tomamos en su realidad, o lo que es lo mismo: si este espíritu aún interno lo sacamos fuera a la luz [es decir, lo ponemos ahí-delante sacándolo a la luz] como la sustancia que hubiese ya madurado o prosperado hasta hacerse existente, resulta que lo que en ese concepto se nos abre es el *reino de la eticidad*. Pues esta eticidad no es sino (en la *realidad* autónoma de los individuos) la absoluta *unidad* espiritual de su esencia [es decir, de la esencia o ser de los individuos, o de la esencia o ser de esa realidad]; [esta eticidad no es sino] una autoconciencia en sí universal, que es tan real en otra conciencia que esta otra conciencia [como digo] posee plena autonomía, o lo que es lo mismo: es una cosa para la primera conciencia, y de manera que esa primera conciencia es consciente de su *unidad* con la segunda [con esa cosa] y en esta unidad con ese ser objetivo es como esa [primera] conciencia empieza siendo autoconciencia [y sólo en la unidad con ese ser objetivo es como la conciencia es autoconciencia, es como ella se tiene a sí por objeto]. Esta *sustancia* ética, cuando se la considera en la *abstracción de la universalidad* [cuando se la considera en universalidad abstracta o como universalidad abstracta], no es sino la ley en cuanto *pensada*; pero esa sustancia ética, de forma asimismo inmediata, es *autoconciencia* real, o lo que es lo mismo: esa sustancia ética es *ethos* [*costumbre, mores, Sitte*]. Y a la inversa, la conciencia individual [*einzelnes*] es sólo ese

uno que ella es, es decir, es sólo ese uno existente, que está ahí, en cuanto en esa su individualidad [*Einzelnheit*] es consciente de la conciencia universal como ser suyo [es decir, como ser de esa conciencia individual], es decir, en cuanto su hacer y su existencia es la costumbre universal [o también la educación general, la *allgemeine Sitte*, es decir, las *mores*, la *costumbre*, el *ethos* que se comparte].

Efectivamente, es en la vida de un pueblo donde tiene su realidad plena y consumada el concepto de la realización de la razón autoconsciente de ver yo en la autonomía del *otro*[196] la completa *unidad* con él, o de tener yo por objeto como *mi* ser-*para-mí* esta libre *coseidad* del otro [ese estar autónomamente ahí el otro] con la que empiezo encontrándome ahí y que diríase que es lo negativo de mí mismo. La razón es presente [está ahí delante] en cuanto tal *sustancia* fluida universal, en cuanto inalterable *coseidad* [*Dingheit*] simple, que estalla empero en múltiples seres perfectamente autónomos, lo mismo que la luz estalla y se dispersa en estrellas como innumerables puntos que brillan de por sí y que en su absoluto ser-para-sí están disueltos en la sustancia simple autónoma, no solamente *en sí* [es decir, no sólo están disueltos en realidad en ella], sino que también lo están *para sí mismos* [es decir, son conscientes de estar disueltos en ella]. Pues son conscientes de ser tales seres individuales autónomos por sacrificar esa su individualidad [*Einzelnheit*] y tener por alma y esencia precisamente esa sustancia universal; y a la inversa, ese universal no es sino el *hacer* de ellos como individuos particulares o la obra [*Werk*] que ellos producen[197].

El hacer y operar *puramente particular* [*einzeln*] del individuo se refiere a las necesidades que él tiene como ser natural, es decir, que tiene como *individualidad existente* [como individualidad *que está ahí*]. Pero el que incluso estas sus funciones más comunes y corrientes y vulgares no queden destruidas o frutadas o desbaratadas, sino que tengan realidad y desenvolvimiento, sucede a través del medio universal que sostiene al individuo, sucede a través del *poder* de todo un pueblo. – Ahora bien, en esta sustancia universal el individuo no solamente tiene esta *forma de la consistencia* de su propio hacer o esta *forma* que es la consistencia de su propio hacer [es decir, no sólo tiene la forma del producirse su propio hacer particular, del sostenerse ese su propio hacer, del volverse viable y sostenible y cobrar forma estable y durable su propio hacer], sino que tiene asimismo *su contenido*. Lo que él hace no es sino habilidad universal y lo

que todos hacen [*Sitte aller*] [lo que es costumbre de todos]. Este contenido, aun en el aspecto en que queda completamente singularizado [*vereinzelt*], está entretejido en su realidad con el hacer de todos. El *trabajo* [*Arbeit*] del individuo para proveer a sus necesidades es asimismo una satisfacción de las necesidades del otro lo mismo que de las suyas, y la satisfacción de las suyas sólo la obtiene mediante el trabajo de los otros. – Y así como el individuo, ya en su trabajo particular [es decir, incluso cuando trabaja para él], no hace sino efectuar *inconscientemente* [sin saberlo, sin darse cuenta de ello] un trabajo *universal*[198], así también resulta que es ese mismo trabajo universal el que [allende ese su trabajo meramente particular] él vuelve a ejecutar [también] como objeto *consciente* suyo; pues [también] el Todo *en cuanto todo* se convierte en su obra por la que él se sacrifica, y precisamente a través de ello se recibe él de vuelta a sí mismo desde ese Todo. – Aquí no hay nada que no sea recíproco, nada en lo que la autonomía del individuo no se diese [a ella misma] su significado *positivo* de ser-para-sí precisamente en la disolución de ese su ser-para-sí, en la *negación* de ella misma. Esta unidad del ser-para-otro (o del convertirse-uno-en-cosa) y el ser-para-sí[199], esta sustancia universal, habla su *lenguaje universal* en las costumbres y leyes de un pueblo; pero esta esencia que no se muda, esta esencia que ahí-está, no es otra cosa que la expresión de la individualidad particular misma que parece oponérsele [que se diría que se le opone]; las leyes no expresan sino aquello que cada individuo particular *es* y *hace*; el individuo no sólo las reconoce como su coseidad [*Dingheit*] *universal* objetiva [como coseidad general suya, que tiene el carácter de ser un objeto ahí], sino que se conoce o reconoce a sí mismo en ella, en cuanto *singularizada* [*vereinzelt*] esa coseidad en la propia individualidad del individuo en cuestión y en cada uno de sus conciudadanos. En el espíritu universal, por tanto, cada uno sólo tiene la certeza de sí mismo, la certeza de no encontrar otra cosa en la realidad que está ahí que a sí mismo; cada uno está tan seguro del otro como de sí mismo.– Veo en todos los otros que ellos sólo son para sí mismos estos seres autónomos que son, sólo como yo lo soy; miro en ellos la libre unidad con los otros, de modo que ella, al igual que a través de mí, lo es también a través de los otros. [Miro y veo] a ellos como a mí [o a ellos como mí, como siendo yo ellos], a mí como ellos [como no siendo ellos sino yo][200].

En un pueblo libre, por tanto, la razón está realizada en verdad o de verdad; la razón es espíritu vivo presente, en el que el individuo no solamente encuentra expresada su *determinación* y encuentra como coseidad ahí su determinación, es decir, no solamente encuentra expresos y como coseidad ahí su ser universal y su ser individual, sino que él mismo es ese ser o esencia [*Wesen*] (consiste en serla) y con ello ha alcanzado también su *Bestimmung*, es decir, su destino y su determinación [aquello para lo que está ahí y que constituye el sentido de su ser]. Por eso, los más sabios hombres de la Antigüedad expresaron o suscribieron todos la sentencia de que *la sabiduría y la* areté *consisten en vivir conforme a las costumbres de su pueblo.*

Pero de esta felicidad de haber alcanzado su determinación y de vivir en ella queda fuera o ha quedado fuera [se sale o se ha salido] la autoconciencia que por de pronto sólo es espíritu de forma *inmediata* y *conforme al concepto*[201], o también: [no es que se haya salido, o haya quedado fuera, sino que] todavía no la ha alcanzado; pues ambas cosas pueden igualmente decirse[202].

La razón *no tiene más remedio que salir o quedar fuera de esta felicidad*; pues sólo *en* sí o sólo *inmediatamente* es la vida de un pueblo libre la *eticidad real*, o lo que es lo mismo: esa eticidad es una eticidad que es, es una eticidad que *ahí está* y, por tanto, este espíritu universal mismo es también un espíritu particular [*einzelner*], [este espíritu es] el todo de las costumbres y leyes, [este espíritu es] una *determinada* sustancia ética que sólo en el momento superior[203], es decir, sólo cuando cobra *conciencia acerca de su esencia* [sólo en el momento superior de cobrar conciencia de su esencia[204]], se desprende de la limitación[205], y sólo en ese conocimiento [o reconocimiento, o en ese reconocerse] tiene su verdad absoluta, pero no la tiene inmediatamente en su ser; pues en este ser [*Seyn*] esa sustancia es en parte una sustancia limitada, y en parte la limitación absoluta consiste precisamente en eso: en que el espíritu no es aquí sino en la forma del *ser* [*Seyn*].

Pero además, precisamente por eso, justo por eso, la conciencia *individual* [*einzelnes*], tal como esa conciencia tiene inmediatamente su existencia en la eticidad real o en el pueblo, es una confianza pura y compacta, a la que el espíritu no se le ha disuelto todavía en sus momentos *abstractos*, y que, por tanto, no se sabe ella tampoco *ser-para-sí* como pura *individualidad* [*Einzelnheit*][206]. Y cuando la conciencia individual [*ein-*

zelnes] llega precisamente a esa idea [es decir, cuando llega al pensamiento de ello, cuando el pensamiento de ello le amanece], como no tiene más remedio que ocurrir, resulta que se pierde esa *inmediata* unidad con el espíritu, o lo que es lo mismo: se pierde su *ser* en él [es decir, su inmediato estar en él], se pierde aquella su confianza; *aislada* [*isolirt*] ahora para sí, esa conciencia se es la esencia, ya no es el espíritu universal [el compacto y el compartido en conjunto por todos][207]. El *momento de esta individualidad de la conciencia* [es decir, de este quedar suelta la conciencia, *Einzelnheit*] está contenido, ciertamente, en el espíritu universal mismo [es decir, en la sustancia, en el *ethos*, en la vida del pueblo], pero sólo como una magnitud desapareciente que, tan pronto como aparece ella para sí [tan pronto como la individualidad aparece], queda disuelta en él [en ese espíritu universal] de forma asimismo inmediata y sólo viene a la conciencia como confianza [*Vertrauen*, confianza, el dar por incuestionable y por obvia la forma de vida en la que el individuo está, o el dar por obvio el "mundo de la vida", en que se está]. Pero cuando el momento de la individualidad de la autoconciencia [*Einzelnheit des Selbstbewusstseyn*, el momento de individualización, del quedar suelta ahí la autoconciencia] queda fijado en los términos dichos [en los términos del saberse como siendo para sí], y todo momento, por ser momento de la esencia, tiene que llegar a hacer acto de presencia [tiene que hacer aparición] al igual que la esencia, resulta que el individuo ha quedado frente a las leyes y a las costumbres; éstas sólo son entonces pensamientos sin esencialidad absoluta, una teoría abstracta sin realidad, y él, empero, en cuanto yo, se es la verdad viva o la verdad viviente. [Esto, mirando la cosa de vuelta, por decirlo así].

O lo que es lo mismo [es decir, si miramos la cosa de ida]: la autoconciencia *todavía no ha alcanzado esta felicidad* [*Glück*], la de ser sustancia ética, la de ser espíritu de un pueblo. Pues por de pronto, retornado de la observación [éste ha sido el resultado del cap. V, A], el espíritu no está aún realizado como tal mediante él mismo [no ha cobrado aún su realidad por sí mismo]; sólo está puesto como ser [*Wesen*] *interno*, o como abstracción, o lo que es lo mismo: *por de pronto* sólo es en términos *inmediatos* [es decir, sólo empieza siendo inmediatamente][208]; y siendo inmediatamente, siendo en términos inmediatos, no es sino algo *individual y suelto ahí* [él no es sino un individuo particular]; el espíritu es aquí la conciencia práctica que interviene en el mundo con el que se encuen-

tra, con la finalidad de volverse doble en esa su determinidad de ser un individuo particular, es decir, con el fin de engendrarse a sí mismo como un éste, pero un "éste" que sea una imagen simétrica suya que quede ahí delante [es decir, de engendrarse a sí mismo, y de engendrarse a sí mismo como un Éste o como engendrando un Éste, y de engendrar tal Éste como una imagen simétrica del engendrante, que quede ante éste], y de volverse consciente de esta unidad de su realidad [de la de él] con ese ser objetivo que queda ahí [como imagen suya resultante de la duplicación de él]. La conciencia práctica tiene la *certeza* de esa unidad; la conciencia práctica considera que esa unidad está ya presente *en sí* [que esa unidad en sí ya existe], o lo que es lo mismo: la conciencia práctica considera que esa concordancia de ella y la coseidad está ya ahí [o que en sí es ya cosa hecha], sólo que *a ella* [a la conciencia práctica] esa unidad aún ha de devenirle a través de ella misma, o lo que es lo mismo: la conciencia práctica considera que el hacer de ella [es decir, el hacer de la conciencia práctica] es el *encontrar* esa unidad[209]. En cuanto esa unidad [la unidad del para-sí y la coseidad] se llama *felicidad*, resulta que el individuo es mandado por el espíritu al mundo a *buscar su felicidad*.

[La felicidad de lo que ya no es y de lo que aún no es; la evanescencia de la sustancia ética simple]

Así pues, si para nosotros la verdad de esta autoconciencia racional es la sustancia ética, resulta que en esta sustancia ética no reside por de pronto para ella [es decir, para la autoconciencia racional misma] sino el inicio de su experiencia ética del mundo. Por el lado en que esa autoconciencia racional no se ha convertido todavía en aquella sustancia [por el lado de ida, pues], este movimiento la empuja a la sustancia, exige la sustancia, y aquello que en ese movimiento se suprime y supera son los momentos particulares que la autoconciencia no tiene más remedio que considerar sueltos y aislados [o que para la autoconciencia valen aisladamente, es decir, para ella y sin guardar relación con los demás]. Esos momentos tienen la forma [o nos ofrecerán la forma] de un querer natural o de un *impulso natural*, que alcanza su satisfacción, la cual, una vez alcanzada, se convierte a su vez en contenido de un nuevo impulso [esto digo, por el lado en que la autoconciencia no ha alcanzado aún la felici-

dad de estar en la sustancia]. – Y por el lado en que [por el lado que consiste en que] la autoconciencia ha perdido la felicidad de estar o seguir en la sustancia [es decir, por el lado en que la conciencia ha dejado la sustancia ya detrás], estos impulsos naturales van asociados y ligados a la conciencia de su propio *telos* como verdadera determinación suya y como su verdadera esencialidad [es decir, van asociados y ligados a la conciencia de ser ellos el fin como verdadera determinación suya y como su verdadera esencialidad][210]; la sustancia ética ha quedado reducida entonces [es decir, ha quedado reducida en el caso de vuelta] a un predicado carente de yo, cuyos sujetos vivos son los individuos que tienen que poner por obra [que hacer efectiva, que cumplir] su universalidad por sí mismos, y tienen que cuidar ellos por sí mismos de su propia determinación [la de ellos]. – En aquel primer significado [o consideradas por el primero de los lados], esas formas o figuras [*Gestalten*] [las que vamos a pasar a considerar en cap. V, sección B, apartados a, b, c] son el devenir o el hacerse de la sustancia ética, y le preceden; en este segundo significado [o considerados por el segundo de los lados, el de vuelta], esas formas siguen a la sustancia ética; conforme a aquel primer lado [el de ida], en el movimiento en que se hace experiencia de cuál es la verdad [del querer y de los impulsos] se pierden la inmediatez y la rudeza del querer y de las pulsiones y el contenido de ellos [del querer y de las pulsiones] se transforma en un contenido superior [en el de la sustancia universal frente a la rudeza de la individualidad no desbastada]. [En lo que respecta, pues, al camino de ida, la meta es la articulación del *ethos*, en ese quedar el *ethos* como algo inmediato que está ahí, como algo con una inmediata existencia particular]. Conforme a este segundo lado [conforme al lado de vuelta], en cambio, lo que se pierde es la falsa representación de la conciencia que pone en ellos [en su querer particular y en las pulsiones] su determinación [lo cual no quiere decir que la ponga sin más en el *ethos*][211]. Conforme a aquel primer lado [el de ida], el *objetivo* o *meta* que esos impulsos alcanzan es la sustancia ética inmediata. Conforme a este segundo lado [el de vuelta], en cambio, lo que se alcanza es la conciencia de esa sustancia y, por cierto, una conciencia que sabe esa sustancia como la esencia de la conciencia [un saber de esa sustancia que en cierto modo queda, por tanto, más allá de esa sustancia]; y en este sentido este movimiento sería el devenir [el hacerse] de la moralidad, por tanto una figura superior a aquélla [es decir, superior a la que representa la sustancia ética inmediata, pues ésta, al cobrarse conciencia de ella, ha-

bría quedado detrás] [esta figura o figuras que más que de ida son ya genuinamente de vuelta son las que se analizan en el cap. V, C][212]. Sólo que estas formas [las que se analizan en el presente cap. V, B. a, b, c] no van a constituir a la vez sino un lado de su devenir [es decir, sólo un lado del devenir o formarse de la moralidad, es decir, del llegar a cobrarse conciencia de la sustancia ética, que pone a ésta a distancia], a saber: aquel que cae en el *ser-para-sí*, o lo que es lo mismo: aquel en el que la conciencia suprime y supera *sus* fines; no el lado conforme al que la moralidad surge ella misma de la sustancia ética [pues eso, creo, se deja para el cap. VI, C]. Y como estos momentos no pueden tener aún el significado de quedar convertidos en fines en contraposición con la sustancia ética perdida o en sustitución de ella [porque todavía aquí no sabemos mucho de la sustancia ética, pues estamos en el camino de ida hacia ella], aquí esos momentos se consideran, ciertamente, conforme al contenido que tienen *prima facie* [es decir, tal como ellos se entienden, por más que, como veremos al final del cap. VI, genuinamente representen más bien caminos de vuelta]. Y [considerados como caminos de ida] la meta a la que aspiran, a la que empujan, a la que urgen, es a la sustancia ética. Pero en cuanto a nuestros tiempos [a nuestra época] les queda más cerca aquella forma en que esos momentos aparecen después de que la conciencia ha perdido su vida ética y, buscándola[213], repite esas formas o figuras, vamos a representárnoslos más bien en cuanto expresión de este modo de conciencia.[214]

La autoconciencia, que no empieza siendo sino el concepto del espíritu [o el concepto de espíritu, es decir, el espíritu que aún no se ha dado realidad][215], emprende este camino en la determinidad de ser ella la esencia como espíritu individual [de ser ella lo esencial, precisamente en ese carácter que ella tiene de particularidad individual], y su fin o *telos* es, por tanto, darse realización como tal individuo particular [es decir, realizarse como tal individuo particular] y como tal individuo particular disfrutar y gozar de sí en esa realización.

En la determinación de serse ella la *esencia* [*Wesen*] precisamente en ese su *ser ella para sí* [o en la determinación de serse ella lo esencial, precisamente en cuanto consistiendo en *ser-para-sí*] la autoconciencia es la *negatividad* de lo otro [o del otro]; en su conciencia, la autoconciencia aparece, por tanto, ella misma como lo positivo frente a eso negativo o frente a ese negativo, el cual Negativo, ciertamente, es, pero tiene para la autoconciencia el significado de algo que no es en sí [pues en-sí, *Wesen*,

lo es la autoconciencia]; la conciencia aparece disociada o dividida en dos elementos, a saber: esta realidad con la que se encuentra y el *fin* que la autoconciencia realiza o lleva a cabo mediante la supresión y superación de esa realidad, y que ella convierte en realidad en sustitución de aquella primera realidad; su primer fin o *telos* es, no obstante, su abstracto *ser-para-sí inmediato*, o el de mirarse a sí en cuanto *este individuo particular* en otro [en otro individuo particular], o de mirar a otra autoconciencia como a sí [o de verse en otra autoconciencia como a sí] [cap. V, B, a]. La experiencia de en qué consiste la verdad de este *telos*, pone a la autoconciencia en un nivel superior, y es la autoconciencia la que se será de ahora en adelante fin [la que será ella para sí misma fin] en cuanto siendo ella a la vez *universal* y en cuanto teniendo ella la *ley inmediatamente* en ella misma [cap. V, B, b]. Pero en la *ejecución* de esta ley de su *corazón*, la conciencia hace experiencia de que el Ser [*Wesen*] individual, suelto [*einzeln*], no puede aquí conservarse y permanecer, sino que el bien sólo puede llevarse a efecto mediante el sacrificio de ese ser individual y, por tanto, la autoconciencia se convierte en la *virtud*. Pero la experiencia que la virtud hace no puede ser sino la de que su fin [el fin de la virtud] está ya realizado, de que la felicidad se encuentra inmediatamente en el hacer mismo y que el hacer mismo es el bien. El concepto de toda esta esfera, el cual concepto es que la coseidad no es sino el *ser-para-sí* del espíritu mismo[216], se vuelve en el movimiento de esa esfera concepto para la autoconciencia. Y en cuanto la autoconciencia lo encuentra, la autoconciencia se es, pues, realidad que inmediatamente se expresa y declara a sí misma [que inmediatamente se vuelve expresa ella misma, que inmediatamente se pone a sí misma por delante], que no encuentra ya resistencia alguna en ninguna realidad que se le contraponga, y a la que sólo este expresarse [y declararse] [*Aussprechen*] se le convierte en objeto y en *telos* [cap. V, C, a].

a.
EL PLACER Y LA NECESIDAD[217]

La autoconciencia, al serse en principio la *realidad*, tiene su objeto en ella misma, pero como un objeto que, por de pronto, ella sólo empieza te-

niendo *para sí*, y que todavía no es algo que esté ahí; el ser se le enfrenta, pues, a la autoconciencia como una realidad distinta de la suya; y a lo que ella se endereza es a mirarse y verse ella a sí como otro ser autónomo [como ser autónomo otro que ella] mediante la realización plenaria de ese su ser-para-sí [es decir, mediante el convertir plenariamente en realidad ese su ser para sí]. Este *primer telos* es el volverse consciente de sí en cuanto ser [*Wesen*] individual en la otra autoconciencia, o convertir a ese otro *en sí* misma [o convertir a ese otro en ella misma]; la conciencia tiene la certeza de que ella misma ya es en sí ese otro. – En cuanto desde la sustancia ética y desde el quiescente ser del pensamiento [arrancándose de ellos], se ha elevado a su *ser-para-sí*, la autoconciencia ha dejado tras de sí, como una gris sombra precisamente desapareciente [como una gris sombra que he ahí cómo se esfuma], la ley de la costumbre y de la existencia, los conocimientos de la observación y la teoría, pues todo ello es más bien un conocimiento de algo cuyo ser-para-sí y realidad es distinta de la realidad de la autoconciencia. En lugar del espíritu de la universalidad, que aparece desde el cielo, en el cual espíritu la sensación y el goce de la individualidad particular callan, lo que penetra ahora y se aposenta en la autoconciencia es el espíritu de la Tierra, para el que sólo vale como verdadera realidad el ser [*Seyn*] que es la realidad de la conciencia individual [alusión a la primera escena de la primera parte del *Fausto* de Goethe].

> [La autoconciencia] desprecia entendimiento y ciencia,
> los dones más altos del hombre,
> se ha dado al diablo,
> y por ello habrá de perecer.[218]

La autoconciencia se zambulle en la vida y se despeña en ella, y es así como pone en ejecución la pura individualidad [*Individualität*] en la que esa autoconciencia emerge o en que esa conciencia se amanece. No es tanto que la conciencia se haga o construya su propia felicidad, sino que la agarra en términos inmediatos [una especie de compulsivo *carpe diem*, dedicándose no más que a ello] y goza inmediatamente de ella. Las sombras de la ciencia, de las leyes y de los principios, que es lo único que se interpone entre ella y su propia realidad, desaparecen como una niebla sin vida, que ella no puede asumir con la certeza con que asume su propia realidad; ella se toma o pasa a tomarse la vida como un fruto madu-

ro que se coge al pasar, del que podemos decir que se coge porque él mismo se pone a mano y se ofrece a la mano que lo coge.

El hacer de esta autoconciencia es, ciertamente, un hacer del *deseo*[219], pero sólo conforme a un momento; pues ese hacer no se endereza a la eliminación del ser objetivo completo, sino sólo a la eliminación de la forma de su ser-otro o de su autonomía [es decir, del ser-otro y de la autonomía del objeto], que no es sino una apariencia carente de toda esencia; pues *en sí* [es decir, considerado ese objeto en sí, considerado ese objeto en lo que respecta a su en-sí] la autoconciencia lo tiene por la misma esencia [por el mismo ser que ella, por la misma entidad o *Wesen* que ella], lo tiene por su propia *self-idad* [por su propia sí-mismo-idad]. El elemento en que el deseo y el objeto se dan con indiferencia el uno respecto al otro y con autonomía es en términos generales la *existencia viva, la vida*[220]; el goce del deseo [el goce en que se cumple el deseo] suprime y supera tal cosa en cuanto tal cosa [la autonomía] se refiere o conviene al objeto del deseo [es lo que vimos en cap. IV; pero aquí estamos en otro elemento, en el elemento de la categoría, no en el elemento de la vida]. Pero aquí ese elemento que otorga a ambos existencia separada es más bien la categoría[221] [la unidad de pensamiento y ser], un ser [*Seyn*] que esencialmente es un ser *representado*[222] [que esencialmente es representación, es decir, que esencialmente es, por tanto, unidad de pensamiento y ser]; ese elemento es, por tanto, la *conciencia* de la autonomía que los individuos cobran cada uno para sí, sea esa conciencia [de la autonomía] la conciencia natural [en su serse la conciencia natural autónoma y separada], sea esa conciencia [de la autonomía] la conciencia desarrollada en un sistema de leyes. Y esta separación [la separación que presta el elemento de la categoría, el serse cada cual autónomo y separado, el no ser cada cual de otra manera que representándose y siéndose como autónomo y separado], esta separación, digo, es la que deja de ser en sí para la autoconciencia que sabe al otro como *su propia self-idad* [como su propia sí-mismo-idad]. Esa autoconciencia [Fausto] alcanza, pues, el goce del *placer* [el gozar del placer, *Genuss der Lust*, el entregarse al *eros*, o el disfrutar del placer], esta autoconciencia, digo, alcanza la conciencia de su realización, en una conciencia que aparece como autónoma [Margarita], o [esa autoconciencia] llega a mirar, a ver ahí, a ponerse por delante y estar mirando ahí delante la unidad de ambas autoconciencias autónomas. Esa autoconciencia alcanza su *telos*, pero,

precisamente en ello, hace experiencia de en qué consiste la verdad de ese *telos*. Pues esta autoconciencia [Fausto] se comprende a sí misma como *este ser individual* [*einzeln*] que es para sí [Margarita], pero la realización de ese *telos* representa a la vez la superación y supresión [representa la cancelación] de ese ser individual [Margarita], pues la autoconciencia [Fausto] no se es a sí misma objeto como *esta* autoconciencia *individual particular* [*einzeln*] [Margarita], sino más bien como *unidad* de ella misma y la otra autoconciencia [Fausto y Margarita] y, por tanto, como un particular suprimido y superado, o lo que es lo mismo: como un *universal*.

El placer gozado tiene el significado positivo de haberse él devenido *a sí mismo* autoconciencia objetiva [Fausto en Margarita, o Margarita como objeto del deseo de Fausto], pero asimismo tiene el significado negativo de haberse suprimido y superado *a sí mismo* [de haberse cancelado Fausto en Margarita al arruinar Fausto a ésta]; y en cuanto la autoconciencia concibió su realización sólo en ese primer significado [positivo], esta experiencia penetra como una contradicción en su conciencia, en la que la alcanzada realidad de esa su individualidad particular [*Einzelnheit*] se ve aniquilada por ese su otro *ser* negativo que, carente de toda realidad, queda vaciamente frente a aquella realización, convirtiéndose en el poder devorador y consumidor de la autoconciencia [y en que consiste la autoconciencia]. Este ser negativo [o entidad negativa] no es otra cosa que el *concepto* de aquello que esta individualidad [*Individualität*] es en sí. Pero esta individualidad es todavía la forma más pobre del espíritu que se realiza a sí mismo[223] [es decir, es la forma más pobre del espíritu en este realizarse el espíritu a sí mismo, en el darse el espíritu realidad a sí mismo, en ese procurarse el concepto la realidad de la que es concepto]; pues esa individualidad se empieza siendo [o no es sino] la *abstracción* de la razón, o lo que es lo mismo: se empieza ella siendo [o no es sino] la *inmediatez* de la *unidad* del *ser-para-sí* y del *ser-en-sí*; la esencia de esa individualidad, o lo que esa individualidad es [aquello en que esa individualidad consiste], sólo es, por tanto, la categoría *abstracta* [o la abstracta categoría]. Sin embargo, esa individualidad no tiene ya la forma del *ser* [*Seyn*] *inmediato*, del *simple ser*, como para el espíritu que observa, en el cual esa individualidad es el ser [*Seyn*] abstracto, o en el que esa individualidad, puesta como algo extraño, es o era la *coseidad* en general [recuérdese el final del cap. V, A]. Aquí [es decir, en el punto en que estamos], en esa coseidad han penetrado el ser-para-sí y la mediación [esa

ipseidad tiene ya como ingrediente suyo el ser-para-sí]. Esa individualidad aparece, por tanto, como el *círculo* cuyo contenido es la pura relación [o relación pura] de esencialidades simples, una vez desarrolladas éstas. La realización conseguida de esta individualidad [el conseguir esta individualidad su realización] no consiste, por tanto, en otra cosa que en que a este círculo de abstracciones la individualidad lo ha arrancado de su quedar encerrado en la simple autoconciencia, y lo ha echado fuera al elemento del *ser-para-ella* [al elemento del otro y de lo otro] y de la expansión objetiva [del quedar ahí como objeto, del extenderse y desenvolverse y dilatarse ahí como objeto]. Así pues, lo que a la autoconciencia se le convierte en *objeto* como esencia suya [es decir, en esencia de ella, en *Wesen* de ella], en este placer disfrutante [en ese su placer gozante, en ese su estar gozando del placer], no es sino la difusión o despliegue de aquellas vacías esencialidades o vacías abstracciones, es decir, de la pura unidad, de la pura diferencia y de su relación; el objeto del que la individualidad hace experiencia como *esencia* suya [como constituyendo ese objeto el ser de ella], no tiene ningún otro contenido; ese objeto es lo que se llama *necesidad* [*Notwendigkeit*]; y la necesidad, el *destino* y demás cosas así consisten precisamente en que no se sabe decir *qué* es lo que hacen, cuáles son sus determinadas leyes y su positivo contenido, porque el destino es el concepto puro absoluto mismo en su hacerse presente y su quedar visto como ser [*Seyn*][su quedar ahí a la vista][224], la relación pura y vacía pero imparable e *imperturbable*, cuya obra no puede ser sino la nada de la individualidad particular [cuya obra no puede ser sino el convertir en nada a la individualidad, a la *Einzelnheit*, el "hacerla polvo"]. La necesidad es este *sólido contexto*, es este sólido plexo o textura, precisamente porque las cosas que en ella están en conexión son las esencialidades puras o las abstracciones vacías; unidad, diferencia y relación [que son las esencialidades o abstracciones a las que nos referimos] son categorías, cada una de las cuales no es nada en y para sí, sino que sólo es en relación con su contrario y, por tanto, no puede soltarse de él ni andar separada de por sí. Por su propio *concepto* esas abstracciones están referidas las unas a las otras, pues son los *conceptos puros* mismos [es decir, no son más que eso]; y son esa relación absoluta y ese movimiento abstracto los que constituyen la necesidad [*Notwendigkeit*]. Esta individualidad, no más que ahí suelta, que no empieza teniendo por contenido sino el puro concepto de razón [o el concepto puro de la ra-

zón, el concepto no más que abstacto], en vez de haberse zambullido en la vida abandonando la teoría muerta, más bien no ha hecho sino zambullirse en [o lanzarse a, y despeñarse en] la conciencia de su propia carencia de vida, y sólo se vuelve partícipe de sí misma en términos de una necesidad vacía, en términos de una necesidad que le es extraña, en términos de realidad *muerta*.

El tránsito se produce desde la forma del *uno* [es decir, desde el para-sí de la individualidad particular, excluyente] a la de la *universalidad* [o a la forma del destino de esa individualidad, en la que ésta se hace trizas], es decir, de una absoluta abstracción a otra; del *telos* del puro *ser-para-sí* [del fin que representa el puro ser-para-sí], que excluye y echa fuera de sí la comunidad con los *otros*, a lo *puramente* contrario, que, por tanto, no es sino un *ser-en-sí* igualmente abstracto. Y por eso, éste no aparece sino como un irse o haberse ido el individuo a pique, y un hacerse trizas la fragilidad y dureza de la individualidad en una realidad asimismo dura, pero no frágil sino flexible y continua. – En cuanto el individuo, en tanto que conciencia, es la unidad de sí mismo y su contrario, este irse a pique, esta caída, es todavía para él; su fin y su realización, así como la contradicción entre aquello que *a él* le era la esencia y aquello que *en sí* era la esencia: el individuo hace experiencia de todo el doble sentido que atraviesa de raíz a aquello que hizo, a saber: el se *tomó su vida*, pero con ello no hizo sino agarrar más bien la muerte. [Es decir, quiso agarrar, no dejar escapar, sino apurar, lo que era su vida; pero lo que acabó agarrando fue la abstracción en que todo ello consistía, es decir, la muerte.]

Este *tránsito* de [o desde] su ser vivo [o de su ser viviente] a la necesidad carente de vida le aparece, por tanto, al individuo como una inversión que no viene mediada por nada. El elemento mediador habría de ser aquello en lo que ambos lados fueran una misma cosa, y la conciencia habría de reconocer cada uno de los momentos en el otro, es decir, su *telos* y su hacer habría de reconocerlos en el destino, y su destino habría de reconocerlo en su *telos* y en su hacer, *su propia esencia* [su propio ser, *Wesen*] habría de reconocerla en esa *necesidad*. Pero [como hemos visto] esta unidad no es para la conciencia sino precisamente el placer [es decir, para la conciencia esa unidad es precisamente el placer], o el *simple* sentimiento [o el sentimiento simple de sí], el sentimiento *individual* y singular, y, por tanto, el tránsito del momento de ese su *telos* [del momento

de lo que para ella es fin] al momento de lo que es su verdadera esencia [al momento de lo que ella es de verdad, esto es, necesidad], no es para ella sino un puro salto a lo contrapuesto; pues estos momentos no están contenidos en el sentimiento ni puestos en relación y conexión en él, sino sólo en el puro *self* o *self* puro [en el puro sí-mismo, o sí-mismo puro] que es un universal, o lo que es lo mismo: que es el pensamiento. La conciencia, por tanto, mediante esta su experiencia en la que a ella habría de resultarle su verdad, se ha convertido más bien para sí misma en un enigma [*Räthsel*], las consecuencias de sus hechos no le son sus hechos mismos; y lo que a ella le ocurre [en definitiva la experiencia que ella hace] no es *para ella* la experiencia de aquello que ella *en sí* es; pues el tránsito no es un mero cambio de forma de un mismo contenido y esencia, representados en un caso como contenido y esencia de la conciencia, y en el otro como objeto, es decir, como esencia o ser de sí misma que la conciencia *tuviese ahí delante y mirase ahí delante*. Esa *necesidad abstracta*, la conciencia no puede, pues, considerarla sino como el poder de la *universalidad*, un *poder* negativo, un poder no entendido, un poder del que ella carece de concepto, en el que o contra el que la individualidad se quiebra.

Hasta aquí, pues, llega el fenómeno [llega el manifestarse] de esta forma o figura de la autoconciencia; el último momento de la existencia de esta figura es la idea [o pensamiento] de su propia pérdida en la necesidad [o de su propia pérdida al quebrarse contra la necesidad], o la idea o pensamiento de sí misma [es decir, de la propia autoconciencia] como un *ser* [*Wesen*] que se es absolutamente *extraño*. Pero en sí misma, la autoconciencia ha sobrevivido a esa pérdida; pues esa necesidad o esa pura universalidad es su propia esencia, es decir, es la *propia* esencia *de la autoconciencia*. Esta reflexión de la conciencia de saber ella en ella misma la necesidad como *a sí* [es decir, como no siendo esa necesidad sino la conciencia misma] es una nueva figura de la conciencia.[225]

b.
LA LEY DEL CORAZÓN Y EL DESVARÍO DE LA VANIDAD, DE LA PETULANCIA Y DE LA ARROGANCIA [O EL DESVARÍO DEL LADO OSCURO DE UNO]

Lo que la necesidad es en verdad en la autoconciencia [lo que la necesidad es de verdad como siéndola la autoconciencia y no como algo ajeno a ésta], la necesidad lo es para una nueva forma o figura [*Gestalt*] de la autoconciencia en la que ésta se es ella misma como lo necesario; la autoconciencia sabe *inmediatamente* tener dentro de sí lo *universal*, o lo que es lo mismo: tener dentro de sí la *ley*; la cual ley, precisamente a causa de esta determinación, la determinación que consiste en que esa ley está *inmediatamente* [o es inmediatamente] en el ser-para-sí de la conciencia, la cual ley, digo, se llama por eso *ley del corazón*[226]. Esta figura, lo mismo que la anterior, es *para sí* ser [*Wesen*] en términos de *individualidad* [*Einzelnheit*], sólo que esta figura tiene una determinación más que la anterior, a saber: para ella el ser-para-sí vale como necesario y universal[para ella ese ser para sí se considera lo necesario y universal, rige para ella como lo necesario y universal][227].

[El corazón y la ley del corazón]

La ley que, por tanto, es inmediatamente la propia de la autoconciencia, o lo que es lo mismo: un corazón pero que tiene en él mismo [que lleva inscrita en él mismo] una ley, es el *telos* que la autoconciencia tiene que realizar. Y lo que hay que ver [lo que hemos de ver] es si su realización corresponderá a ese concepto, y si en esa realización esa su ley [esa ley de la autoconciencia, esa ley del corazón] es experimentada de verdad como la esencia [es decir, se hace de verdad experiencia de ella como siendo ella la esencia, la *ousía*].

A este corazón se opone una realidad; pues en el corazón la ley sólo empieza siendo *para sí*, todavía no está realizada y, por tanto, hay a la vez algo *otro* que el concepto [algo que se le enfrenta]. Y eso otro se determina a causa de ello como una realidad que es la realidad contrapuesta a aque-

llo que hay que realizar, y que es, por tanto, la *contradicción* entre la *ley* y la *individualidad particular*. Esa realidad es, pues, por un lado, una ley que oprime a la individualidad particular, un violento orden del mundo que contradice a la ley del corazón; y, por otro lado, una humanidad que sufre bajo ese orden, la cual humanidad no obedece a la ley del corazón, sino que está sujeta a una necesidad extraña. – Esta realidad que aparece *enfrente* de la figura de la conciencia que ahora estamos considerando, es claro que no es otra cosa que la disociada relación entre la individualidad y su verdad, que consideramos antes [en la figura anterior]; [o la relación o situación] de cruel necesidad por la que la individualidad se ve oprimida. *Para nosotros* el movimiento precedente le queda enfrente a esta nueva figura de la conciencia [o es lo que a esta figura se le enfrenta] porque ésta ha surgido en sí de aquélla, y el momento, por tanto, de donde proviene le es necesario; pero a ella ese momento le aparece como algo *con lo que se encuentra ahí*, pues ella no tiene conciencia alguna de su *origen*, y para ella su esencia consiste más bien en *ser-para-sí-misma* [es decir, a ella su esencia le es más bien el ser-para-sí-misma] o [su esencia consiste] en ser lo negativo frente a ese En-sí positivo.

A suprimir y superar esta necesidad que se contradice con la ley del corazón, así como [a suprimir y superar] el sufrimiento que por ella se produce, a ello, pues, es a lo que se endereza esta individualidad [*Individualität*]. La individualidad ya no es, por tanto, la frivolidad de aquella figura anterior que sólo quería su placer particular, el placer que le acontecía ponérsele a tiro y caerle a mano, sino la seriedad de un *telos* alto y elevado, la cual seriedad busca su placer en la presentación y exposición de la *excelencia* de esa su esencia y en la producción y realización del *bien de la humanidad*. Lo que la individualidad realiza es la ley misma, y su placer es a la vez el placer universal de todos los corazones. Ambas cosas van para ella *juntas*; su placer es lo legal, y la realización de la ley de la humanidad universal es lo que a ella le procura su particular placer. Pues dentro de ella misma, la individualidad y lo necesario [la individualidad y lo que ha de ser y tiene que ser] es *inmediatamente* una sola cosa; la ley es ley del corazón. La individualidad no se ha visto todavía desplazada de su puesto, o de su sitio, y la unidad de ambas cosas [de la individualidad y lo necesario] no se ha producido por ningún mediador movimiento de ella [de la individualidad]: aún no se ha producido por disciplina ni educación. La realización de la esencia inmediata, incluso *sin educar ni pulir*, se considera exposición de una excelencia, y producción del bien de la humanidad.

[La ley del corazón y la otra ley]

En cambio, la ley que queda enfrente de la ley del corazón está separada del corazón, y es libre para sí [queda libre para sí, funciona a su aire]. La humanidad, en cuanto pertenece a esa ley [a la ley que no es la ley del corazón], no vive en una felicífica unidad de la ley y el corazón, sino en una cruel separación o sufrimiento, o, cuando menos, en la carencia y privación del goce *de sí misma* cuando se *atiene* a la ley [a la ley que no es la del corazón, se entiende], y de la falta de conciencia de su propia excelencia cuando la *transgrede*. Y porque ese orden divino y humano, que tiene el poder [que detenta el poder], es un orden separado del corazón, resulta que ese orden es para el corazón una apariencia que habrá de perder aquello que todavía, empero, lleva anejo, a saber: el poder y la realidad. Ese orden, en lo que se refiere a su *contenido*, puede muy bien concordar contingentemente con la ley del corazón, y entonces la ley del corazón puede condescender con esa realidad; pero no es lo conforme a la ley como tal lo que entonces le es [al corazón o a la ley del corazón] la esencia, sino que lo que en ese caso para ella [para la ley del corazón] es la esencia, es la conciencia *de sí misma* en tanto esa conciencia tiene en esa realidad [contingentemente] *su* satisfacción. Pero cuando el contenido de la necesidad universal no concuerda con el corazón, resulta que esa necesidad, tampoco en lo que se refiere a su contenido, es nada en sí, y tiene que ceder a la ley del corazón.

[De cómo la ley del corazón hecha valer es la otra ley]

El individuo *ejecuta*, pues, la ley de su corazón; ella se convierte en *orden universal*, y ella se trueca en el placer producido por una realidad que es en sí y para sí conforme a ley. Pero en esa realización esa ley se le escapa [o se le ha escapado] en realidad al individuo; esa ley no hace sino trocarse inmediatamente en la misma situación o en el mismo tipo de relaciones que debían quedar suprimidas y superadas. La ley del corazón, precisamente mediante esa su realización, deja de ser ley del *corazón*. Pues en tal realización la ley del corazón cobra la forma del *ser* [*Seyn*], y, por tanto, se convierte en el poder *universal* al que *este* corazón le es indiferente, de suerte que el individuo deja de encontrar como suyo su propio

orden por el solo hecho de *ponerlo* y *establecerlo*. Por medio de la realización de esa ley no está, pues, llevando a efecto *su* ley, sino que, en cuanto ese orden es *en sí* el suyo [el del individuo], pero para él es un orden extraño, lo único que el individuo está produciendo es liarse y enredarse aún más en ese orden real; y, por cierto, en él en cuanto ese orden no solamente le es algo extraño, sino que le es una superpotencia hostil. Mediante su acción [mediante lo que hace] el individuo se pone en (o más bien se pone *como*) el elemento universal de la realidad que está ahí, y su acción [o su acto, o lo que él hace] habría de tener ello mismo, conforme a su propio sentido, el valor de un orden general o universal. Pero con ello el individuo se ha *soltado* de sí mismo [o se ha *licenciado* a sí mismo], crece y se desenvuelve como una universalidad que es ella de por sí [que, por tanto, se le escapa o se le ha escapado], y se purifica o limpia de su particularidad individual [*Einzelnheit*][se ha convertido en esa universalidad que a él, sin embargo, se le ha ido]; el individuo [*Individuum*], que sólo quiere reconocer la universalidad en la forma de su inmediato ser-para-sí [es decir, del ser-para-sí de él, de la ley de su corazón], no se reconoce, por tanto, a sí mismo en esta universalidad libre y suelta, y, sin embargo, pertenece a la vez a ella, pues esa universalidad libre no es sino el hacer suyo [no es sino el resultado de su hacer]. Ese hacer tiene, por ende, el significado inverso al de *contradecir* al orden universal, pues la acción, acto, o hazaña, del individuo había de ser hazaña de *su* particular corazón [del particular o singular corazón del individuo] y no la realidad libre universal: pero a la vez ha tenido que *reconocer*, efectivamente, esa realidad, pues su hacer tiene el sentido de poner su esencia [la esencia del individuo, lo que él es] como *realidad libre* y suelta [como realidad libre ella de por sí], es decir, el reconocer la realidad como su ser [*Wesen*] [esto es, como esencia del individuo].

Mediante el concepto de su hacer [es decir, mediante los ingredientes conceptuales de ese hacer, y, por tanto, mediante la estructura de ese hacer, que tiene naturaleza de concepto] el individuo ha determinado la forma más precisa y detallada en la que la universalidad real, a la que él se ha vuelto perteneciente, se vuelve contra él. [El autor pasa a señalar esos ingredientes.] La acción o acto o hazaña [*That*] del individuo [lo que el individuo hace o ha hecho] pertenece, en cuanto *realidad*, a lo universal [a lo universal, a lo que está ahí para todos]; pero el contenido de esa hazaña o de esa acción es la propia individualidad que, precisamen-

te en cuanto esta individualidad *particular* [*einzeln*], quiere mantenerse contrapuesta a lo universal. No es, por tanto, una ley determinada cualquiera aquella de cuyo establecimiento se hablaba aquí, sino que es la unidad inmediata del corazón particular y la universalidad lo que aquí ha quedado elevado a ley, y, por tanto, de lo que aquí asimismo se trata es del pensamiento (que siempre habrá de hacerse valer, que siempre habría de salir vencedor) de que en aquello que sea ley, *todo corazón* ha de poder reconocer*se* a sí mismo. Ahora bien, sólo el corazón de este individuo ha puesto su realidad en esa su hazaña, en ese su acto [en eso que él ha hecho] [*That*], que para él habría de expresar su *ser-para-sí*, o lo que es lo mismo: *su placer* [*Lust*]. Ese hecho, esa acción, ha de poder considerarse inmediatamente lo universal, es decir, ese hecho, acción, o hazaña, es, en realidad, algo particular, y sólo tiene la forma de la universalidad [y de universalidad sólo tiene la forma], precisamente en el sentido de que el *contenido* particular [*besonderer*] [228] (precisamente *en cuanto particular*) ha de considerarse universal. [Acaba aquí la enumeración de los ingredientes conceptuales de la acción, de los que se hablaba más arriba.] Pero por eso, los otros no encuentran en ese contenido la ley de su propio corazón, sino lo que más bien encuentran es ejecutada y realizada la ley de *otro corazón*, y, conforme a la ley universal de que en aquello que es ley cada cual ha de encontrar su propio corazón, se vuelven así mismo contra la realidad que *esa ley* estableció, al igual que esa ley se volvió contra la realidad de ellos. Así pues, si antes el individuo sólo encontraba frente a sus generosas y magníficas intenciones la rígida ley, lo que encuentra ahora contra sus magníficas intenciones son los corazones de los hombres, y encuentra que las detestan [a esas sus excelentes intenciones].

[De cómo la ley otra es la suya]

Porque esta conciencia sólo empieza conociendo la universalidad como universalidad *inmediata*, y porque esta conciencia sólo empieza conociendo la necesidad como necesidad [*Notwendigkeit*] del *corazón*, resulta que a esta conciencia le es desconocida la naturaleza de la realización [*Verwirklichung*] y del operar efectivo y eficaz [*Wirksamkeit*], resulta que a esa conciencia le es desconocido que esa naturaleza consiste en que el realizar y el obrar, en cuanto *algo que está ahí* [en cuanto ser], son, más

bien, en su verdad lo *universal en sí*, en el cual la individualidad [*Einzelnheit*] de la conciencia que se confía a esa realización y obra en orden a no ser precisamente otra cosa que *esta* individualidad [*Einzelnheit*] *inmediata*, acaba más bien yéndose a pique; en lugar de *ese su ser*, lo que la conciencia consigue en ese ser es, pues, el extrañamiento respecto de *sí misma* [lo que consigue es trocarse en en-sí, en universal]. Y aquello en que ahora no se reconoce, no es ya la necesidad muerta, sino la necesidad en cuanto siendo una necesidad viviente, la universalidad animada por la individualidad [*Individualität*] universal [por el conjunto de la gente, por todos y cada uno, por la gente en general]. – La conciencia empezó tomando el orden divino y humano que ella se encontró vigente, con el que ella se encontró ahí, lo empezó tomando, digo, por una realidad muerta, en la que, al igual que la conciencia misma que se fija a sí misma en cuanto este corazón que es para sí contrapuesto a lo universal, también quienes pertenecen a ese orden carecerían igualmente de la conciencia de sí mismos [carecerían de la conciencia de sí mismos lo mismo que carece la conciencia, no la encontrarían como no la encuentra ella]; pues bien, ese orden divino y humano la conciencia lo encuentra más bien como animado por la conciencia de todos, y como siendo la ley de todos los corazones. La conciencia hace la experiencia de que la realidad es orden viviente [orden vivido, orden animado], y [a la vez] de que efectivamente lo es [de que ese orden es lo que es], precisamente porque esa conciencia realiza la ley de su corazón [o también: y hace la experiencia de que, al haber actuado ella, ese orden es el orden que es, precisamente porque la conciencia ha realizado la ley de su corazón][229]; pues ello no significa [ahora] otra cosa sino que la individualidad se convierte en objeto en cuanto universal, un objeto, empero, en el que esa conciencia no logra reconocerse.

[La contradicción de la presente figura; una doble esencialidad contrapuesta]

Así pues, lo que a esta figura o forma de la autoconciencia, a partir de su propia experiencia, le surge o se le produce o le amanece como lo verdadero, está en *contradicción* con aquello que esa figura es *para sí*. Pero lo que esa figura o *Gestalt* es para sí [ley del corazón, por tanto ley univer-

sal], tiene ello mismo la forma de universalidad absoluta para esa figura, y ello no es sino la ley del corazón, que de forma inmediata es una sola cosa con la *auto*conciencia. A la vez, el orden existente y vivo [el orden vigente y vivo] es asimismo su *propia esencia* y obra [la esencia y obra de la autoconciencia], la autoconciencia no produce otra cosa que ese orden; ese orden está en unidad igualmente inmediata con la autoconciencia. Ésta se encuentra perteneciendo, por tanto, de este modo a una doble esencialidad contrapuesta [consta, por decirlo así, de dos seres contrapuestos], se encuentra contradiciéndose a sí misma, y se halla desarreglada y trastornada en lo más íntimo de sí. La ley de *este* corazón es aquello sólo en lo cual la autoconciencia se reconoce a sí misma; pero el orden universalmente vigente, precisamente a través de la realización de esa ley, se le ha convertido asimismo a la autoconciencia en su *propia esencia* [*Wesen*] y en su propia *realidad*; lo que en su conciencia [en la conciencia de esa ley] se contradicen son, por tanto, estas dos cosas que tienen ambas para la autoconciencia la forma de la esencia [de la esencia de la autoconciencia] y de su propia realidad [de la realidad de la autoconciencia].

Y en cuanto la autoconciencia expresa este momento de hundimiento consciente de sí, de un irse a pique consciente de sí mismo, y en ello está expresando el resultado de su experiencia, esa autoconciencia se muestra como una íntima inversión y perversión de sí misma, como el desvarío de una conciencia para la que su esencia se le ha convertido inmediatamente en inesencia [en *Unwesen*, en "cosa mala", en "un andar haciendo de las suyas"[230]], su realidad se le ha convertido inmediatamente en ausencia de realidad o en irrealidad. – Pero este desvarío no puede interpretarse en el sentido de que algo carente de esencia se considere lo esencial, o algo no real sea considerado real, de suerte que aquello que para alguien es esencial o real, para otro no lo fuese, y la conciencia [común] de la realidad y de la irrealidad, o de lo esencial y de lo inesencial se viniese abajo, emprendiendo a ese respecto cada cual caminos distintos. – Pues si algo, para la conciencia en general ["para todo el mundo"] es efectivamente real y esencial, y para mí, sin embargo, no lo es, precisamente en la conciencia de esa su nihilidad [en mi particular conciencia de la nihilidad de ello], siendo yo a la vez conciencia en general, tengo yo a la vez la conciencia de su realidad [de la realidad de eso mismo que declaro no existente], y cuando ambas cosas quedan fijadas [cuando am-

bas cosas se vuelven fijas], ello no es sino una unidad que es locura o desvarío en general, estar uno loco [un no estar ahí para mí lo que para todo el mundo está ahí, siendo yo ingrediente de ese para-todo-el-mundo]. Pero en esta locura es sólo un *objeto* [es sólo objeto, son sólo objetos] lo que queda dislocado y trastocado y trastornado para la conciencia, no la conciencia como tal en y para sí misma [es decir, en esa locura es sólo objetos lo que queda trastornado para la conciencia, no la conciencia como tal]. En cambio, en el resultado de la experiencia que aquí hemos obtenido, la conciencia, en su ley, se es consciente *de sí misma* como esta conciencia real; y a la vez, en cuanto precisamente esa misma esencialidad, es decir, esa misma realidad le queda *extrañada*, resulta que la conciencia, en cuanto autoconciencia, en cuanto realidad absoluta, es consciente o sabedora de su propia irrealidad, o lo que es lo mismo: ambas partes las considera ella inmediatamente [precisamente en la contradicción que ella ofrece] como su *ser* [*Wesen*] [como el ser de ella] que, por tanto, en lo más íntimo de él [es decir, de ese ser], es un desvarío.

[Los latidos del corazón y los fanatismos]

Los latidos y aun palpitaciones del corazón a favor del bien de la humanidad se truecan por eso en la furia de una petulancia y arrogancia delirantes; [se truecan] en el furor de la conciencia por conservarse y resistir a su propia destrucción, y ello arrojando fuera de sí la perversión en que la conciencia consiste, y esforzándose en verla como otro y en considerarla y declararla otro que la conciencia. Y así, el orden universal ella lo tiene por un orden inventado por curas fanáticos, por déspotas disipados y libertinos y por sirvientes que buscan desquitarse de su humillación mediante más humillación y represión ejercidas sobre los de abajo, y [ella tiene ese orden] por una perversión de la ley del corazón y de su felicidad, por una perversión manipulada y convertida en una indecible e inenarrable miseria de la humanidad engañada. – En este su desvarío la conciencia declara [en definitiva] a la *individualidad* [*Individualität*] lo distorsionante y lo perverso, pero entendiéndola [en cuanto tal individualidad perversa] como una individualidad *extraña* y *casual* [por tanto, no la suya]. Pero es el corazón, o la *individualidad [Einzelnheit] de la conciencia* que en *términos inmediatos quiere ser lo universal*, es el cora-

zón, digo, lo distorsionante y trastornado mismo, y su hacer es el origen de que a su conciencia [a la conciencia del corazón] le advenga [o le devenga] esta contradicción. Pues lo verdadero es para la conciencia la ley del corazón, algo meramente supuesto [o meramente pensado, o a lo que simplemente se apunta, o en lo que simplemente se está no más que pensando, *Gemeyntes*], algo que, a diferencia de lo que sucede con el orden vigente, no puede aguantar la luz del día, sino que más bien, tal como se muestra a ésta [es decir, tal como se muestra a esa luz del día], acaba hundiéndose o desvaneciéndose. Esta su ley [esta ley de la conciencia, la ley del corazón] habría de tener *realidad*; y, por tanto, aquí la ley, en cuanto *realidad*, en cuanto *orden vigente*, es *telos* y fin para la conciencia, pero en términos igualmente inmediatos, la *realidad*, es decir, la ley en cuanto *orden vigente*, le es a la conciencia más bien lo nulo [lo que no vale nada], lo que hay que eliminar. – Asimismo su *propia* realidad [la realidad de la conciencia], es decir, *ella misma* en cuanto conciencia en esa su particular individualidad [*Einzelnheit*], se es a sí la esencia; pero es *telos* para la conciencia el poner esa su particular individualidad *como siendo* [es decir, como quedando ahí, es decir, como realidad, es decir, como universal, como la negación de ese *self* particular de ella]; por tanto, resulta que es ese su *self* [ese su sí-mismo], en cuanto no particular [en cuanto no *einzeln*], lo que inmediatamente le es la esencia, o [resulta que es ese su *self* en cuanto no particular lo que le es] el fin en cuanto ley, y, precisamente por ello, [lo que le es el fin] en cuanto [la] universalidad que la ley es para su conciencia misma [es decir, lo que le es fin en cuanto universalidad que la ley es para la conciencia misma de la ley]. Este su concepto [este concepto de la conciencia] se convierte en su objeto mediante su hacer; su *self* lo experimenta, pues, la conciencia más bien como algo irreal, y la irrealidad como su realidad. No es, pues, una individualidad contingente y extraña [alguna individualidad que aparezca por ahí], no; sino que es precisamente el corazón el que por todos lados es en sí mismo lo trastornado y trastornante.

[Trastorno de lo universal y universal trastorno; poder público y mutua hostilidad general; el curso del mundo]

Pero en todo caso en cuanto la individualidad inmediatamente universal es lo trastornado y lo trastornante, resulta que ese orden universal

por ser la ley de todos los *corazones*, es decir, por ser la ley de lo trastornado) [pues todo corazón lo está] no está menos trastornado en sí mismo, tal como en su furia lo declaraba el desvarío. Pues precisamente ese orden universal, donde se revela y se acredita es en la resistencia que la ley de un corazón encuentra en los demás individuos, al querer convertirse en *ley* de todos los corazones. Las leyes vigentes son defendidas contra la ley de un individuo porque ellas no son necesidad inconsciente vacía y muerta, sino universalidad y sustancia espiritual en la que aquellos en quienes esas leyes tienen su realidad viven como individuos y son conscientes de sí mismos [y cobran conciencia de sí y quedan a la altura de sí mismos, a la altura a la que cada cual se considera]; de suerte que, aun cuando se quejen de ese orden, como si ese orden contraviniese a la ley íntima de cada uno, o mantengan las opiniones de su corazón en contra de él [y abriguen en su corazón posiciones en contra de él], resulta que en realidad con sus corazones son afectos a ese orden como a su esencia; y si ese orden se les quitara, o ellos mismos se pusieran fuera de él, ellos perderían todo. Por tanto, en cuanto la realidad y el poder del orden público persisten y siguen en pie [sostenidos por todos], ese orden aparece como la esencia igual a sí misma, animada por todos, animada con carácter general, animada en común, y la individualidad aparece como la forma de ese orden. Pero este orden es asimismo lo trastocado, lo trastornado, lo puesto del revés.

Pues, precisamente, por ser ese orden la ley de todos los corazones, de manera que todos los individuos son inmediatamente este universal, ese orden es una realidad que sólo es la realidad de la individualidad *que es para sí*, o lo que es lo mismo: de la individualidad del corazón. La conciencia que establece la ley de su corazón, experimenta, por tanto, resistencia de los otros porque esa ley contradice a las leyes *asimismo particulares* [*einzeln*] de los corazones de ellos, y éstos en esa resistencia no hacen otra cosa que establecer su propia ley y hacerla valer. Lo *universal* que está-ahí-delante sólo es, por tanto, una universal resistencia y una universal lucha de todos contra todos, en la que cada uno trata de hacer valer su propia particularidad [su propia individualidad particular], cosa que a la vez no logra porque a la vez esa individualidad [*Einzelnheit*] experimenta igual resistencia, y todos se la disuelven y destrozan así mutuamente a todos. Lo que aparece como *orden* público es, pues, esta hostilidad general en la que cada cual tira de lo que puede y arrebata lo

que puede, ejerce la justicia o la correspondiente justicia en la particularidad [*Einzelnheit*] de los otros y trata de afianzar la particularidad suya, que, sin embargo, desaparece asimismo mediante los otros [por obra de ellos]. Ese orden público es el *curso del mundo*, la apariencia de una marcha estable y permanente que, sin embargo, sólo es una *universalidad supuesta* [*gemeynte*], y cuyo contenido es más bien el vacuo juego en el que las individualidades o particularidades tratan de afianzarse las unas contra las otras, y el vacuo juego de su mutua disolución[231].

Si observamos los dos lados de este orden universal [si observamos los dos universales que hemos venido barajando en este cap. V, B, b], contraponiendo el uno al otro, resulta que la universalidad considerada en último lugar tiene por contenido la inquieta e inquiescente individualidad [*Individualität*], para la cual la opinión [die *Meynung*, lo que ella piensa, la idea que se hace de sí, aquello como lo que ella se supone, aquello que ella quiere decir, *die Meynung*] o la individualidad particular [*Einzelnheit*] es la ley, lo real es irreal, y lo irreal es lo real. Y esa universalidad [la que hemos considerado en último lugar, repito] es a la vez el *lado de la realidad* del orden, pues a ella pertenece el *ser-para-sí* de la individualidad [todos los individuos son inmediatamente esa universalidad]. — El otro lado es universal en cuanto ser quiescente, que precisamente por ello es solamente un *interior*, que no es que en absoluto sea nada, pero no es ninguna realidad, y sólo puede convertirse en realidad por supresión y superación de la individualidad [*Individualität*] que se ha arrogado la realidad. Esta forma o figura de la conciencia[232], que consiste en devenirse ella en la ley, es decir, en devenirse ella en lo *En-sí* verdadero y bueno, pero no como individualidad particular [*Einzelnheit*], sino sólo como *esencia* [*Wesen*], y que consiste asimismo en saber, en cambio, a la individualidad [*Individualität*] como lo trastocado, lo trastornado y lo trastornante y, por tanto, en haber de sacrificar la particularidad de la conciencia, esta figura o forma de la conciencia, digo, es la *virtud*.

c.
La virtud y el curso del mundo

[Individualidad y universalidad en las dos figuras anteriores y en la presente]

En la primera forma o figura de la razón activa[233] la autoconciencia se tenía por pura individualidad, y frente a ella estaba la vacía universalidad [cap. V, B, a]. En la segunda [cap. V, B, b], ambas partes de la contraposición tenían en ellas *ambos* momentos, es decir, tenían en ellas, como hemos visto, la ley y la individualidad; pero una de esas dos partes, el corazón, era su unidad inmediata [la unidad inmediata de la ley y la individualidad], y la otra [la ley] su contraposición. Aquí, en esta tercera figura, es decir, en la relación entre la virtud [*Tugend*] y el curso del mundo [*Weltlauf*], ambos miembros son cada uno de ellos unidad y contraposición de esos momentos, o lo que es lo mismo: son un movimiento de la ley y de la individualidad, la una respecto a la otra y la otra respecto a la una, pero se trata de un movimiento a su vez contrapuesto[234]. [El autor pasa al primer movimiento de la ley y la individualidad.] Pues para la conciencia de la virtud la *ley* es lo *esencial*, y la individualidad aquello que hay que suprimir y superar, y ello, por ende, tanto en su conciencia misma [en la conciencia misma de esa individualidad], como en el curso del mundo. [El autor pasa a explicar que, primero, a esa individualidad hay que suprimirla y superarla en la conciencia misma.] En lo que se refiere a esa conciencia, a la propia individualidad hay que someterla a crianza y a la disciplina de lo universal, a la crianza y disciplina [*Zucht*] de lo en sí verdadero y bueno. Pero con ello seguiría quedando todavía conciencia personal; la verdadera crianza y disciplina consiste sólo en el sacrificio de la personalidad entera, como acreditación de que, efectivamente, no queda aún sin erradicar ningún residuo de particularidades [*Einzelnheiten*]. [El autor pasa a explicar que, segundo, la individualidad es lo que ha de suprimirse y superarse también en el curso del mundo.] Pero en este particular sacrificio la individualidad queda sacrificada y eliminada en [y por] el *curso del mundo*; pues la individualidad es momento simple común a ambas cosas [a la virtud y al curso del mundo]. En el curso del mundo la individualidad se comporta de forma inversa a como está pues-

ta en la conciencia virtuosa, a saber: convirtiéndose ella en la esencia en cambio, subyugando lo que *en sí* es verdadero y bueno, es decir, metiéndoselo a sí. – [Y ahora el autor pasa a describir el otro movimiento de individualidad y universalidad, del que también se compone la presente figura, contrapuesto al que acabamos de ver]. Ahora bien, resulta además que también para la virtud el curso del mundo no sólo es lo Universal *puesto del revés* por la *individualidad*; sino que el *orden absoluto* es asimismo momento común [a la virtud y al curso del mundo]; sólo que, en el curso del mundo, [el orden absoluto] todavía no es presente para la conciencia, todavía no es presente, digo, como una *realidad que estuviese ahí*, sino [que constituye sólo] la *íntima esencia* de ese momento [del curso del mundo]. El orden del mundo, por tanto, no habría de empezar siendo producido por la virtud, pues ese producir en cuanto hacer no es sino conciencia de la individualidad, y de lo que se trataría sería más bien de suprimir y superar a ésta [a la individualidad]; pero lo que mediante tal supresión y superación se hace no es, por decirlo así, otra cosa que dejar espacio al *en-sí* del curso del mundo para que éste entre en y para sí [en y de por sí] en la existencia [para que éste cobre existencia]. [Ésta ha sido, pues, la descripción del movimiento de individualidad y universalidad, contrapuesto al primero; tenemos, por tanto, introducida esta tercera figura].

[El contenido universal del curso del mundo y las dos anteriores figuras de la conciencia]

El *contenido* universal del curso real del mundo [o lo universal en cuanto contenido del curso real del mundo] lo hemos obtenido ya [lo hemos visto ahí ya, se trata de las dos figuras anteriores]; considerado con detalle, digamos otra vez que el curso del mundo no es otra cosa que los dos precedentes movimientos de la autoconciencia. De ellos ha surgido la forma o figura de la *virtud* [o la figura que representa la virtud]; en cuanto esos movimientos son su origen, la virtud los tiene por delante de sí [le preceden], y los tiene ante sí; pero la virtud se endereza a suprimir y superar precisamente ese su origen, y a realizarse, o a devenir *para sí*. El curso del mundo es, por tanto, por un lado, la individualidad particular [*eizelne Individualität*, la individualidad de cada cual][235] que busca su placer y goce, pero que en ello encuentra precisamente su

su hundimiento, y con ello da satisfacción a lo universal [lo universal le pasa la factura]. Esta satisfacción, así como los demás momentos de la relación, es una figura invertida y un movimiento invertido de lo universal. La realidad es sólo la individualidad [*Einzelnheit*] del placer y del goce, y lo universal, en cambio, algo que se le opone [el destino, la necesidad]; [ese universal se trueca en] una necesidad, que no es sino vacía forma o figura de un universal, una retroacción sólo negativa y un hacer carente de contenido [la experiencia fáustica, cap. V, B, a]. – El otro momento del curso del mundo es la individualidad [*Individualität*] que quiere ser ley en y para sí [que quiere ser ley en y de por sí] y que, en el imaginarse tal cosa, perturba [trastoca] el orden existente; la ley universal se mantiene, ciertamente, contra esa presunción y arrogancia [*Eigendünkel*], y no se presenta ya como algo vacío y contrapuesto a la conciencia, no aparece como una necesidad muerta, sino como *necesidad en la conciencia misma*. Pero habida cuenta de que esa ley queda entonces ahí como un *consciente* comportarse de una realidad que absolutamente se contradice [como la forma de comportarse conscientemente una realidad que absolutamente se contradice], resulta que esa ley es el desvarío; pero como esa ley está ahí (o es) como realidad *objetiva*, resulta que lo que ella es, es el estar todo cabeza abajo en general [el estar loco el mundo, cap. V, B, b][236]. Lo universal se presenta, pues, por ambos lados [cap. V, B, apartados a y b] como el poder de su movimiento [es decir, del movimiento de esos lados, o como el poder que representa el movimiento de esos lados, o como el poder que rige el movimiento de esos lados], pero la *existencia* de este poder es sólo la dislocación, trastrueque, e inversión universales [el estar todo puesto del revés, el andar todo cabeza abajo o patas arriba].

[La virtud y lo universal; la virtud busca enderezar el curso del mundo conforme al genuino en-sí de éste; las armas de los contendientes]

Pues bien, de la virtud es de donde ha de recibir lo universal su verdadera realidad, y ello mediante una supresión y superación de la individualidad [*Individualität*], que es el principio u origen o causa de que todo ande del revés; el fin que la virtud se propone, es, por medio de ello [es

decir, por medio de la supresión y superación de la individualidad], invertir otra vez el invertido curso del mundo y sacar a la luz [y producir] su verdadera esencia [la verdadera esencia del curso del mundo]. Pero esta verdadera esencia, en lo que respecta al curso del mundo, sólo es por de pronto su *en-sí* [el en-sí del curso del mundo], es decir, todavía no es real [todavía es sólo un concepto, una abstracción]; y, por tanto, la virtud no hace sino *creer* en ella [esa esencia no es sino objeto de su fe]. Y la virtud se endereza a elevar esta fe a visión [a convertirla en ver], es decir, a elevar esta fe a algo que se vea [a llegar a tener visible ahí delante el contenido de su fe], pero sin gozar de los frutos de su trabajo y de su sacrificio. Pues en cuanto la virtud es *individualidad* [*Individualität*], la virtud es el *hacer* de la lucha que ella [la virtud] entabla con el curso del mundo. Ahora bien, el *telos* de la virtud y su verdadera esencia es vencer la realidad del mundo; la existencia del bien, procurada de esa forma, representa el *cese* de su acción, o lo que es lo mismo: representa el cese de la *conciencia* de la individualidad [por tanto, la individualidad no busca gozar de los frutos de su trabajo y sacrificio]. Cómo se hace frente con éxito a esta pelea [o cómo se mantiene la virtud firme en ella], cuáles son las experiencias que la virtud haya de hacer en ella, la cuestión de si mediante los sacrificios que ella asume, quedará derrotado el curso del mundo y la virtud vencerá [haciendo valer el en-sí o esencia del curso del mundo], todo esto habrá de decidirse desde [habrá de decidirse por y desde] la naturaleza de las *armas* vivas que los luchadores portan. Pues las armas no son otra cosa que la *esencia* de los contendientes mismos, tal como esa esencia aparece mutuamente para ambos en el enfrentamiento mismo. Sus armas vienen dadas ya, pues, a partir de aquello [han resultado ya, pues, de aquello] que en sí vemos hacer acto de presencia en esta lucha.

Para la conciencia virtuosa lo *universal* es verdaderamente universal en su *fe* [en la fe de ella] o [es universal] *en sí*; pero eso universal no es aún una universalidad real, sino una universalidad *abstracta*; de modo que en esta conciencia misma lo universal no está sino *como fin*, y en el curso del mundo ese universal no está sino *como interior* del curso del mundo. Y precisamente en esta determinación es como lo universal se presenta también a la virtud en lo que respecta al curso del mundo; pues la virtud empieza queriendo realizar el *bien* y, por tanto, no lo da todavía por realidad. Esta determinidad puede considerarse [o expresarse] también

diciendo que el bien, en cuanto donde hace acto de presencia [en cuanto donde aparece] es en la lucha contra el curso del mundo, como se presenta es como siendo *para otro*; como algo que no es *en y para sí* [en y de por sí], pues de otro modo no habría de empezar queriéndose dar a sí mismo realidad mediante el sojuzgamiento de su contrario. Que empieza siendo sólo *para otro*, significa lo mismo que se mostró antes [lo mismo que ya se ha dicho antes unas líneas más arriba] acerca de él en la consideración contrapuesta, a saber: que el bien empieza siendo una *abstracción* que sólo tiene realidad en la relación [en la relación de oposición entre la virtud y el curso del mundo], pero que todavía no la tiene en y para sí [o en y de por sí].

[Lo bueno en abstracto; dotes, capacidades y fuerza. Individualidad y universalidad en la virtud: buen uso de dotes, capacidades y fuerzas. Individualidad y universalidad en el curso del mundo: abuso de dotes, capacidades y fuerzas]

Lo bueno o universal, tal como ello se presenta, pues, aquí, es lo que se llaman las *dotes*, las *capacidades* y las *fuerzas*. Es una forma de ser de lo espiritual en la que lo espiritual se representa como un universal que para su vivificación y movimiento necesita del principio de la individualidad, y en ese principio tiene su *realidad*. Ese principio [el principio de la individualidad o el principio que representa la individualidad], si donde está o reside es en la conciencia de la virtud, hará una *buena aplicación* o un buen empleo de ese universal, pero ese principio, en cuanto se contiene en el curso del mundo [que hemos quedado en que es un desvarío], convierte lo universal en objeto de *abuso*; lo universal se convierte, pues, en un instrumento pasivo, que es gobernado por la mano de la libre individualidad, y que es indiferente respecto al empleo o uso [*Gebrauch*] que esa individualidad pueda hacer de él, y que, por tanto, puede ser mal empleado para la producción de una realidad que consista en destrucción; [ese universal es, por decirlo así] una materia sin vida, carente de autonomía propia, a la que se le puede dar forma de este modo, pero también del otro, e incluso se le puede dar una forma tal que esa materia propiamente se corrompa.

[De por qué el curso del mundo resulta en definitiva invulnerable para la virtud]

En cuanto este universal está a disposición [está a las órdenes] tanto de la conciencia de la virtud como también del curso del mundo, y de ambos por igual, es difícil ver si la virtud, aparejada de tal suerte, acabará derrotando al vicio. Las armas son las mismas; son estas capacidades y fuerzas. Ciertamente, la virtud ha puesto su fe en la unidad original que forman su fin y la esencia del curso del mundo, ha dispuesto esa unidad, digo, en una especie de emboscada, de modo que durante la batalla esa unidad le acabe saliendo al enemigo por la espalda, con lo cual esa unidad habrá de llevar *en sí* a efecto esa fe; de suerte que, para el caballero de la virtud, su propio *hacer* y su propia lucha no son efectiva y propiamente sino finta o fantasmagoría que él no puede tomarse en serio porque donde él pone su verdadera fuerza es en que el bien es *en y para sí mismo* [en y por sí mismo], es decir, se realiza él solo, se pone por obra él solo, una finta o fantasmagoría que tampoco él puede *permitirse* que sea tomada en serio [dejar que sea tomada en serio, que se convierta en una lucha en serio]. Pues aquello que él [el caballero de la virtud] vuelve contra el enemigo, y que él encuentra vuelto contra él mismo, y cuyo desgaste, merma y daño él mismo pone en juego, tanto en sí como en su enemigo, no puede ser el bien mismo; pues de lo que se trata es de acreditar éste [el bien] y de realizarlo; sino que lo que él pone en juego son solamente dotes y capacidades indiferentes. Ahora bien, resulta que éstas no son justamente otra cosa que aquel universal carente de individualidad al que, por medio de la lucha, había de darse cobro, el universal que había de realizarse. – Y [este universal] también queda ya a la vez, inmediatamente *realizado* por el concepto de la lucha misma [es decir, al lucharse y mientras se lucha, la lucha se queda sin objeto con tal que se siga luchando, pues lo que se buscaba realizar con la lucha no es en definitiva sino el luchar mismo]; él es lo *en-sí*, lo *universal*; y su realización sólo quiere decir que él *es a la vez para otro*. Los dos lados indicados antes, conforme a cada uno de los cuales él [lo universal] se convertía en una abstracción [en el en-sí de las capacidades y en el en-sí oculto, interior del curso del mundo], *ya no están separados*, sino que en y por la lucha, el bien está puesto a la vez de los dos modos [como capacidades en

ejercicio aplicadas a la realización del bien, y como interior del curso el mundo saliendo a la luz siquiera en forma de tal lucha]. – Y, sin embargo, la conciencia virtuosa entra en lucha con el curso del mundo como algo contrapuesto al bien; lo que ese curso del mundo le ofrece en ello [en el emprender ella esa pelea] es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad y que es para otro [es decir, no sólo en-sí, es decir, que de él está disfrutando o haciendo uso la conciencia, o también: que ahí está a la vista o ahí queda tanto para la conciencia como para cualquiera], o lo que es lo mismo: como *bien real*. Por donde la virtud agarra el curso del mundo, acierta siempre con aquellos sitios que son la existencia del bien mismo que, en cuanto *en-sí* del curso del mundo, está inseparablemente entreverado con todos los fenómenos del curso del mundo, y tiene, por tanto, también su existencia en la realidad de ese curso del mundo; ese curso del mundo es, por tanto, invulnerable para la virtud [es decir, algo que la virtud, por más que se empeñe, no puede contravenir y tiene que guardarse de hacerlo]. Tales existencias del bien y, por tanto, tales situaciones invulnerables [es decir, que la virtud, por más que se empeñe no puede contravenir y que tiene que guardarse de hacerlo], son precisamente también todos los momentos que la virtud pone en juego en ella misma [todo lo que ella saca a relucir desde sí misma, sus propias autoexhibiciones como virtud, o todo aquello que ella empeña] y que habrían de ser sacrificados. La lucha sólo puede ser, por tanto, un oscilar entre el conservar y el sacrificar; o más bien, no puede haber ni sacrificio de lo propio, ni tampoco vulneración de lo ajeno. La virtud no sólo se asemeja a aquel luchador para el que en la lucha sólo se trata de mantener limpia la espada, sino que tampoco ha emprendido la lucha sino para conservar las armas; y no sólo no puede emplear las suyas, sino que también ha de mantener invulneradas las del enemigo y protegerlas contra ellas mismas y contra sí misma, pues todas son partes nobles del bien por el que ella entró en la lucha y se puso a pelear.

[De por qué el curso del mundo tiene en definitiva que alzarse con la victoria sobre la virtud; sobre la supuesta emboscada del en-sí, en la que la virtud cifraba su expectativa de victoria; sobre la vacuidad de la diferencia en que se basa la conciencia de la virtud; el moderno principio de la individualidad como destino de la areté*]*

Para ese enemigo, en cambio, la esencia no es el *en-sí*, sino la *individualidad*; su fuerza es, pues, el principio negativo para el que nada tiene solidez ni nada es absolutamente santo, sino que puede atreverse a poner en juego todas y cada una de las cosas y a perder todas y cada una de ellas y también a soportar y aguantar la pérdida. A causa de ello su victoria [la de ese enemigo] es tan cierta en sí misma, como lo es la contradicción en la que su enemigo [la virtud] está enredado. Lo que para la virtud es *en sí*, para el curso del mundo es solamente para ese curso del mundo; pues él está libre de cada uno de esos momentos que para la virtud se convierte en un momento fijo y al que ella queda ligada. Y el curso del mundo, precisamente porque ese momento [o cada uno de esos momentos] no puede valer para él sino como un momento que él puede tanto suprimir y superar [es decir, que él puede llevarse por delante], como dejarlo estar, precisamente por eso el curso del mundo tiene ese momento bajo su poder [tiene bajo su poder el momento que para la virtud se convierte en fijo]; y, precisamente por eso, tiene también bajo su poder al caballero de la virtud, que queda clavado a ese momento. Y el caballero de la virtud no puede desembarazarse de él [de ese momento] y soltarse de él como de una capa que se hubiese echado [sólo] externamente encima, y liberarse de él dejándolo simplemente detrás; pues ese momento es para él la esencia que precisamente no puede abandonarse y en la que no cabe ceder.

Finalmente, en lo que respecta a la emboscada desde la que el *En-sí bueno* habría de sorprender astutamente al curso del mundo atacándolo por la espalda, tal expectativa debe considerarse nula. Pues el curso del mundo es la conciencia despierta y segura de sí misma, que no se deja agarrar por detrás, sino que, en todo caso, lo que empieza siempre presentando es directamente la testuz y los cuernos; pues el curso del mundo consiste en que todo es *para él*, en que todo, por tanto, está *ante él* [es decir, que ahí tiene ante sí todo]. Lo *en-sí* bueno [el *En-sí* bueno], cuando es *para* su enemigo [es decir, para la virtud], o en cuanto es para su enemigo, lo

es precisamente en la lucha que acabamos de ver [que la virtud tiene de antemano perdida] [por tanto, el curso del mundo difícilmente quedará cogido por detrás por ese en-sí]; y en cuanto no es *para él* [es decir, para el curso del mundo] sino que es *en-sí*, [eso *en-sí* bueno] no es sino el instrumento pasivo que representan las dotes y las capacidades, es decir, un material o una materia carente de realidad; representada esa materia como existencia, no sería sino una existencia durmiente y que se quedaría siempre ahí por detrás, pero no se sabe dónde [incapaz, pues, de emprender por detrás emboscada ninguna].
La virtud es derrotada, por tanto, por el curso del mundo porque resulta que, efectivamente, el *telos* de la virtud es el *ser* [*Wesen*] abstracto, el ser irreal, y porque, en lo que respecta a la realidad o en lo que respecta a realidad, su hacer [el hacer de la virtud] descansa sobre *diferencias* que sólo radican en las palabras. La virtud querría atenerse a no traer el bien a la *realidad* sino mediante *sacrificio de la individualidad*; pero el lado de la *realidad* no es él mismo otra cosa que el lado de la individualidad. El bien habría de ser aquello que es *en sí* y que se opone a aquello que *es*, a aquello que queda inmediatamente ahí fuera, pero lo en-sí, tomado conforme a su realidad y verdad, es más bien el *ser* [*Seyn*] *mismo* [es lo inmediato mismo]. Lo *en-sí* empieza siendo la *abstracción de la esencia* frente a la realidad; pero la abstracción es precisamente aquello que no es verdaderamente, sino que sólo es *para la conciencia*; y eso quiere decir que es aquello que llamamos *real*; pues lo real es lo que esencialmente *es para otro*, o lo que es lo mismo: es el *ser* [*Seyn*] [lo inmediato mismo]. Y, sin embargo, la conciencia de la virtud descansa precisamente en esta diferencia entre el *en-sí* y el *ser*, diferencia que no tiene ninguna verdad [diferencia que, como estamos viendo, no es diferencia ninguna][237]. – El curso del mundo sería o habría de ser [según la virtud] la inversión o trastrueque del bien [o sería o habría de ser la vuelta del revés o la perversión del bien] porque tiene a la *individualidad* por principio; sólo que esta individualidad es ella precisamente el principio de la *realidad* [o el principio de realidad]; pues precisamente ella es la conciencia a través de la cual *lo que es en-sí* es asimismo *para-otro*; el curso del mundo pone del revés lo inmutable, le da la vuelta, pero lo pone del revés, le da, efectivamente, la vuelta convirtiéndolo *de la nada de la abstracción en el ser de la realidad* [es decir, en el ser de lo que está ahí consistiendo en algo (*Realität*)]. [Y lo hace porque el principio del curso del mundo es el para-sí, que la virtud busca sacrificar.]

El curso del mundo se alza, pues, con la victoria sobre aquello que constituye la virtud en contraposición con ese curso del mundo; el curso del mundo se alza con la victoria sobre la virtud para la que la abstracción carente de esencia es precisamente la esencia. – Pero el curso del mundo no se alza con la victoria sobre algo real, sino que triunfa sobre la fabricación de diferencias que no son diferencia alguna, sobre ese pomposo hablar acerca de lo mejor para la humanidad y acerca de cómo se está reprimiendo eso mejor, acerca del sacrificio y del sacrificarse en favor del bien, y acerca del mal uso que se hace de las dotes y capacidades; tal clase de entidades y de fines ideales se van a pique como hueras palabras que levantan el corazón y dejan vacía la razón; son edificantes, pero nada construyen; declamaciones que el único contenido que definidamente consiguen expresar es que el individuo que presume de actuar por tales nobles fines y ejercita tan excelentes formas de hablar, se tiene por un ser excelente, una hinchazón que engruesa la cabeza de quien habla y también la de los demás, pero de forma tan vacía como se estira y crece una pompa de jabón. – La virtud antigua tenía un significado determinado y bien seguro, pues tenía en la *sustancia* del pueblo su *fundamento*, el cual era, por tanto, un fundamento *lleno de contenido*, y tenía por fin suyo un bien *real y ya existente*; por tanto, no se enderezaba tampoco contra la realidad, como si ésta fuese un *universal* estar las cosas *cabeza abajo*, ni tampoco contra el *curso del mundo*. En cambio, la virtud que estamos considerando [la virtud moderna] es una virtud carente de esencia, una virtud sólo de la representación y de las palabras, representación y palabras que carecen de aquel contenido[238]. Esta vacuidad de tanto discurso y de tanta palabrería que andan perpetuamente a la greña con el curso del mundo, quedaría enseguida al descubierto [su vacuidad se volvería evidente] si tuvieran que decir qué es lo que propiamente significan esas sus formas de hablar; de ahí que más bien eso que dicen lo *supongan conocido*, o se lo dé por conocido. Pero si exigiésemos que se dijese qué es eso conocido, si se exigiese hacer expreso eso que se supone conocido, eso que se sustituye por el guiño de que, en fin, todos estamos en ello [de que todos en definitiva sabemos de qué se habla], no se obtendría por respuesta sino un nuevo diluvio de formas de hablar, de giros que nada dicen, o no se replicaría sino apelando al corazón, que, eso sí, en el *interior* de cada cual, vaya por Dios, sí podría decir qué significan esas formas de hablar; es decir, [esos discursos] confesarían la incapacidad de

decir de verdad qué significa en realidad tanta cháchara [sobre la virtud]. De la nihilidad o nulidad de tales discursos y de tal palabrería parece haberse cobrado conciencia y certeza en la cultura o formación de nuestro tiempo, siquiera de forma inconsciente; en cuanto parece haberse perdido todo interés por toda esa masa de formas de hablar y por la forma que es habitual de hincharse la boca con ellas; una pérdida que se expresa en que no producen ya sino aburrimiento y bostezos.

[El resultado de la contraposición entre la virtud y el curso del mundo; la praxis moderna; la praxis como el hacer que es él en sí mismo un fin]

Así pues, el resultado que se sigue de esta contraposición [entre la virtud y el curso del mundo] consiste en que la conciencia se quita de encima como un vacío manto o abrigo la representación de un bien en sí que no tuviese realidad alguna. En su pelea ha hecho la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como parecía[239]; pues su realidad [la realidad del curso del mundo] es la realidad de lo universal. Y mediante esta experiencia cae también el medio [o desaparece también el medio] que consistía en producir el bien mediante *sacrificio* de la individualidad; pues la individualidad es precisamente la *realización* de lo que es-en-sí [el convertir en realidad lo que es pensamiento o *Gedanke*, lo que es intención] y [entonces] el estar las cosas del revés deja de verse como una inversión del bien o un estar del revés el bien, y pasa a considerarse más bien como un estar del revés la conciencia misma en cuanto un mero *telos* o fin o meta [y no más que eso] en la realidad; el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal[240].

Pero de hecho, con esto ha sido vencido también y ha desaparecido también aquello que, como *curso del mundo*, se oponía a la conciencia del en-sí y quedaba frente a ella; el *ser-para-sí* de la individualidad quedaba en ello contrapuesto a lo que era la esencia o a lo que era lo universal, y aparecía como una realidad separada del *ser-en-sí*. Pero como se ha mostrado que la realidad está en inseparada unidad con lo universal [guarda una inseparable unidad con lo universal], resulta que el *ser-para-sí* [la individualidad] del curso del mundo tampoco es ya [es decir, no hay tal ser-para-sí del curso del mundo, o no hay tal ser-para-sí como principio del curso del mundo] (al igual que el *en-sí* de la virtud no resulta

ser sino un *punto de vista* o una suposición). La individualidad del curso del mundo [el ser-para-sí del curso del mundo, la individualidad que es la protagonista del curso de mundo] puede que piense o suponga o imagine [*meynt*] estar actuando sólo *para sí*, o lo que es lo mismo: *interesadamente*; pero ella es mucho mejor de lo que piensa; pues su hacer es al mismo tiempo un hacer que es *en sí*, un hacer *universal*. Cuando actúa interesada o egoístamente, o si actúa interesada o egoístamente, lo único que pasa es que no sabe lo que hace [que no sabe qué es lo que de verdad está haciendo], y cuando asegura que todos los hombres actúan interesadamente, lo único que hace es afirmar que todos los hombres carecen de conciencia acerca de lo que el hacer es [que no son sabedores de en qué consiste propiamente el hacer]. Pues cuando actúa *para ella* [cuando la individualidad actúa para ella], el actuar no es sino precisamente el producir o suscitar [un poner en la realidad, un poner por obra] aquello que por de pronto sólo era-*en-sí*; por tanto, ha desaparecido el *telos* o fin del *ser-para-sí* que se suponía contrapuesto al en-sí [pues lo que se ha hecho al realizar el fin del ser-para-sí ha sido poner el en-sí]; ha desaparecido, pues, tanto su vacía gramática parda como todas esas sutiles explicaciones que tan bien saben demostrar que en todos lados no reina sino el propio interés, el interés egoísta, ha desaparecido todo eso, digo, al igual que desaparecieron o que han desaparecido el *telos* del *en-sí* [el *telos* o fin que representaba el en-sí] y toda su palabrería.

Por tanto, el *hacer y operar de la individualidad es en sí mismo el fin*; el *empleo de las fuerzas, el juego de sus manifestaciones*, es lo que da vida a esas fuerzas; pues si no, se quedarían en un en-sí muerto, el en-sí no es un universal no realizado [no llevado a cabo, no puesto en práctica], carente de existencia y abstracto, sino que es inmediatamente esa presencia [o actualidad] y esa realidad del proceso de la individualidad.

C.
LA INDIVIDUALIDAD QUE SE ES REAL EN Y PARA SÍ MISMA

Ahora[241], pues, cuando la autoconciencia ha aprehendido ella el concepto de sí misma, que no empezó siendo [que primero no era] sino el concepto que nosotros teníamos de ella, a saber: el de ser ella en la certeza de sí misma toda realidad, y el fin y la esencia le es a ella de ahora en adelante la se-moviente compenetración e interpenetración de lo universal (de las dotes y de las capacidades) y la individualidad. Los momentos particulares de este cumplimiento [o satisfacción] e interpenetración, con *anterioridad a la unidad* que esos momentos han pasado a constituir [final del cap. V, B], son [o eran] los fines que hemos venido considerando hasta aquí [cap. V, B, a, b, c]. Estos fines han desaparecido como abstracciones y quimeras que pertenecen a esas primeras insulsas figuras de la autoconciencia espiritual, que sólo tienen su verdad en el supuesto ser del corazón, de la imaginación y de los discursos [cap. V, B, b, c], pero no en la razón que ahora está en y para sí segura de su realidad, que ya no busca empezar produciéndose como un *fin* en *contraposición* con la realidad que es inmediatamente ahí, sino que tiene por objeto de su conciencia [de la conciencia de la razón] la *categoría* como tal [la unidad, pues, de lo objetivo y lo subjetivo][242]. – Pues la determinación de la autoconciencia en cuanto siendo ésta *para sí* [es decir, la determinación que consiste en ser la autoconciencia un para-sí, es decir, la determinación conforme a la que la autoconciencia, en cuanto para-sí, no era sino negatividad], o lo que es lo mismo: la determinación de la autoconciencia *negativa*, en la que la razón se nos presentó [el principio del cap. V, B], ha quedado suprimida y superada; la autoconciencia se *encontró* con una *realidad* que sería [o que era] lo negativo de la autoconciencia, y sólo mediante la supresión y superación de esta realidad empezaría ella a realizar su *fin* [empezaba ella a realizar su fin], es decir, el fin de la autoconciencia. Ahora bien, en cuanto el *fin* y el *ser-en-sí* han resultado ser lo mismo que el *ser*-para-*otro* [es decir, que el no en-sí y que el no para-sí] y ser lo mismo que la *realidad* con que la autoconciencia *se encontraba ahí*, resulta también que la verdad ya no se separa de la certeza; da lo mismo que tomemos [o no importa que tomemos] por certeza de sí misma

el fin que la autoconciencia se propone y que tomemos por verdad la realización de ese fin, o que, al revés, tomemos por verdad el fin y tomemos la realidad por certeza: sino que la esencia [*Wesen*] y el fin-en-y-para-sí es la certeza de la realidad inmediata misma, la compenetración del *en-sí* y el *ser-para-sí*, de lo universal y la individualidad; el hacer es en él mismo su verdad y su realidad [la verdad y la realidad de ese hacer], y la *exposición* o *expresarse* de la *individualidad* es para ese hacer su *telos* en y por sí mismo [o en y para sí mismo].

Con este concepto, pues, la autoconciencia ha retornado a sí a partir de las determinaciones contrapuestas o desde las determinaciones contrapuestas que la *categoría* tenía para la autoconciencia y para el comportamiento de la autoconciencia respecto a esa *categoría*, en cuanto autoconciencia que observaba [cap. V, A], y después en cuanto autoconciencia activa [cap. V, B] que son los dos tipos [ciertamente, contrapuestos] de figuras que hemos venido considerando hasta aquí [en el presente cap. V]. La autoconciencia tiene ahora la pura *categoría* [o la *categoría* pura] misma por objeto suyo, o la autoconciencia es la *categoría* que se ha vuelto consciente de sí misma [la autoconciencia tiene ahora por objeto la pura unidad misma de sujeto y objeto, ella se ha convertido en eso]. Queda, pues, cancelada la cuenta con sus figuras anteriores [las figuras anteriores de la autoconciencia], que hemos venido considerando hasta aquí [las consideradas en las secciones A y B del presente cap. V, y las del cap. IV]; esas figuras o formas le quedan a ella detrás, en el olvido, no se enfrentan ya a ella o no quedan ya frente a ella como [como implicando ellas] un mundo con el que ella se empieza encontrando, sino que sólo se desarrollan o desenvuelven ya dentro de ella misma como momentos transparentes. Ciertamente, todavía se separan [o aparecen separadas] en su conciencia [en la conciencia de esa autoconciencia[243]] como un *movimiento* de momentos distintos, que todavía no se ha resumido o reasumido en su unidad sustancial [en la unidad sustancial de esos momentos]. Pero en *todos* ellos [en todos esos momentos] la conciencia mantiene la unidad simple del ser y el *self* [del ser y el sí-mismo, del ser y el *Selbst*], la cual unidad es su *género* [*Gattung*] [es decir, que es el género de esos momentos][244].

La conciencia se ha sacudido, por tanto, toda contraposición y toda condición de su hacer [toda condición a que pudiese quedar sometido su hacer]; se toma frescamente *a sí misma* por punto de partida y no se en-

dereza *a otro*, sino *a sí misma*. En cuanto la individualidad es la realidad en ella misma [es decir, es la realidad en la individualidad misma, esto es, es ella misma la realidad], resulta que la *materia* de su obrar y el *fin* de su hacer radican en el hacer mismo. Su hacer [*Thun*] ofrece, por tanto, el aspecto de un círculo que, libre en el vacío, se mueve en sí mismo, y que, sin impedimento alguno, ahora se amplía, ahora se estrecha, y que, perfectamente satisfecho, sólo juega en y consigo mismo. El elemento en el que la individualidad expone o exhibe o presenta esta su figura o *Gestalt*, tiene el significado de un puro tomar ella esa figura o *Gestalt* [de un ser ella quien la toma, de un consistir ella en estarla tomando]; ese elemento es el día en general, al que la conciencia quiere mostrarse. El hacer [a diferencia de lo que la conciencia buscaba en las tres figuras anteriores] no cambia nada, ni va contra nada; el hacer no es sino la pura forma del traducir [del trasladar] del *no-ser-visto* al *ser-visto* [es decir, la pura forma que representa el traducir del no-ser-visto al ser-visto], y el contenido que, brindado [o brindándose] al día, se expone a sí mismo y se exhibe a sí mismo, no es otra cosa que lo que ese hacer es ya en sí [ese hacer es ya su propio contenido]. Ese hacer es *en sí*, ésta es su forma en cuanto ese hacer es unidad *pensada* [el hacer es en-sí, es decir, es por de pronto intención, fin, *telos*]; y ese hacer es *real*, ésta es su *forma* en cuanto unidad que es ahí [en cuanto unidad que está ahí delante, que está ahí presente, es decir, en tanto que un estarse haciendo efectivo aquello que por de pronto es sólo *telos*]; y él mismo es *contenido* [él mismo es el contenido de esas *formas*] sólo en esta determinación de la simplicidad [o en esta determinación que representa la simplicidad o que representa tal simplicidad] frente a [o por contraposición con] la determinación que representan su tránsito y su movimiento [como siendo ese contenido lo simple común al tránsito entre esas dos formas][245].

a.
El reino animal del espíritu y el engaño, o también: la cosa misma

[La acción que se tiene como fin a sí misma; negatividad y determinidad; la naturaleza originalmente determinada; naturaleza originalmente determinada y negatividad referida a sí misma; negatividad de la determinatio *y negatividad del hacer; los momentos de la acción]*

Esta individualidad [*Individualität*] real en sí [*an sich*] es por de pronto otra vez una individualidad *particular* [*einzelne*] y *determinada*; la realidad absoluta como la que ella se sabe a sí misma es, por tanto, (tal como esa individualidad se vuelve consciente de esa realidad absoluta), es, por tanto, digo, la realidad *universal abstracta*, que aún no tiene ni concreción [ni cumplimiento] ni contenido, y que sólo es el vacío pensamiento de esa categoría [es decir, de la categoría de realidad absoluta, de la absoluta unidad de sujeto y objeto]. – Hay que ver, pues, cómo este concepto de [la] individualidad real en sí misma se determina en sus momentos, y cómo a la individualidad le amanece en la conciencia [le queda delante como objeto] este su concepto de sí misma.

El concepto de esta individualidad, tal como esta individualidad como tal es para sí toda realidad, es [habrá de ser], por de pronto, *resultado*; es decir, esa individualidad no ha expuesto todavía su movimiento y realidad, y está puesta aquí, por tanto, *inmediatamente* como *simple ser-en-sí*. Pero la negatividad, que es lo mismo que aparece como movimiento, está [también] en este *simple en-sí* como *determinidad* [pues *omnis determinatio est negatio*, toda determinación es negación] [es decir, en el ser-simple está ya la negatividad, está ya el ser-otro, la negatividad está como determinidad]; y el *ser* o el simple en-sí se convierte en una determinado contorno o cobra un determinado perfil [o deviene un determinado contorno y perfil]. La individualidad aparece, por tanto, como naturaleza *original* determinada [*ursprüngliche bestimmte Natur*]: como naturaleza original, pues *es en sí*; y como la naturaleza original-*determinada* [u originalmente determinada], pues lo negativo es en el *en-sí* [o el en-sí incluye lo negativo, o el en-sí encierra lo negativo, es decir, es *de-*

terminatio, de ahí que tenga contorno], y mediante tal comprender el en-sí lo negativo [y porque el en-sí comprende lo negativo, porque el en-sí implica *determinatio*], el *en-sí* es una cualidad. [El autor pasa a comparar la *determinatio* original y la individualidad de la que hemos partido.] Sin embargo, esta limitación del ser o esta restricción del ser [*Seyn*] [o este quedar recortado el ser o este quedar circunscrito el ser] *no puede restringir* el *hacer* [*Thun*] de la conciencia, pues ésta es aquí un perfecto y consumado *referirse-a-sí-misma* [o ésta, la conciencia, es aquí un consumado o completo o total o perfecto referirse a sí misma, como hemos visto al final del cap. V, B, c]; queda suprimida y superada o ha quedado suprimida y superada la relación con otro, o la referencia a otro que representase una restricción de esa conciencia [o una restricción del hacer de esa conciencia]. La determinidad original de la naturaleza es, por tanto, sólo principio simple, o un transparente elemento universal en el que la individualidad permanece tan libre e igual a sí misma como despliega sin impedimentos sus diferencias, y es interacción recíproca consigo misma en esa su misma realización. Así como la indeterminada vida animal [es decir, la vida animal considerada en general] insufla su aliento al elemento del agua, del aire o de la tierra, y dentro de éstos [insufla su aliento] a su vez a principios más determinados [los *habitat* de cada especie], y zambulle en ellos todos sus momentos, pero, a despecho de la restricción que representa el elemento, ella mantiene todos esos momentos en su poder y conserva su unidad, y como esta organización particular [como la organización particular de que se trate, es decir, en forma de esta determinada organización particular o en términos de esta determinada organización particular], y como esta organización particular, digo, sigue siendo la misma vida animal universal.

Esta determinada naturaleza *original* de la conciencia, la cual conciencia, en esa su determinada naturaleza original, permanece libre y entera [o permanece libre y por entero, o permanece libre y enteramente estable, *frey und ganz bleibende*], esa naturaleza originalmente determinada, digo, aparece como el *contenido* propiamente dicho, inmediato y único de aquello que para el individuo es fin; ese contenido es, ciertamente, contenido *determinado*, pero sólo es *contenido* en cuanto consideramos aislado el ser-en-sí [o en cuanto consideramos el ser-*en-sí* aisladamente]; en verdad ese contenido es realidad traspasada por la individualidad: es realidad, digo, tal como la conciencia la tiene en ella misma, conside-

rando esa conciencia como particular [*enzeln*], y puesta esa conciencia por de pronto *como siendo*, y no como haciendo [es decir, como sólo estando ahí, y no todavía como conciencia activa]. Pues para el hacer, esa determinidad no es una restricción más allá de la cual ese hacer se propusiese ir, porque esa determinidad, considerada en cuanto cualidad, es el simple color del elemento en el que ese hacer se mueve; y, por otra parte, la negatividad es *determinidad* sólo en el ser; pues el *hacer* no es él mismo otra cosa que la negatividad [es decir, en el ser la negatividad cobra la forma de determinidad, esto es, de un ser aquello de que se trate tal cosa y no la otra, pero en el hacer la negatividad no cobra la forma de determinidad, sino que el hacer es él mismo negatividad]; en la individualidad agente o en la individualidad actuante, la determinidad está, por tanto, disuelta en negatividad, o [está disuelta] en el conjunto o *Inbegriff* de toda determinidad [que es un más allá de cualquiera determinidad].

[Los momentos de la acción conforme al concepto de esta esfera]

Pues bien, en el hacer y en la conciencia del *hacer* la naturaleza original simple entra en la diferencia [se ve afectada por la diferencia, por la negatividad] que caracteriza al hacer [es decir, que le es propia, que es la específica de él]. *Primero*, ese hacer [*Thun*] está presente como *objeto* [o existe primero como objeto] y, por cierto, como *objeto*, tal como el objeto pertenece todavía a la *conciencia*, es decir, está presente como *fin* [o existe como fin] y, por tanto, como algo contrapuesto a la realidad que está ahí. El *otro* momento [el *segundo* momento] es el *movimiento* de ese fin representado primero como quiescente [el fin representado primero como siendo no más que intención], es decir, la realización en cuanto relación del fin con la realidad enteramente formal [es decir, con la realidad como realidad], y, por tanto, la representación del *tránsito* mismo [de la intención a la realidad], o lo que es lo mismo: el *medio*. Y el *tercer* momento, finalmente, es el objeto tal como ese objeto no es ya fin del que el agente sea inmediatamente consciente como fin *suyo*, sino tal como ese objeto es fuera del agente tras haber salido de él, y es *para el agente* como *otro* [es decir, como una cosa distinta del agente][246]. – Pues bien, conforme al concepto de esta esfera [es decir, conforme a lo que ha sido la conclusión del cap. V, B, c, y lo que hemos empezado diciendo en

cap. V, C], estos distintos lados hay que fijarlos de suerte que en ellos el contenido permanezca el mismo, y no se introduzca ninguna diferencia, ni entre la individualidad y el ser en general, ni tampoco [ninguna diferencia] del *fin* respecto de la *individualidad* como *naturaleza original*, ni tampoco [del fin] respecto de la realidad existente [o de la realidad que está ahí], ni tampoco [ninguna diferencia] del *medio* respecto a esa realidad como *fin* absoluto [como siendo esa realidad fin absoluto, tras el que ya no hay otro], ni tampoco ninguna diferencia de la *realidad causada* respecto al fin o a la naturaleza original o al medio.

De entrada, pues, la naturaleza originalmente determinada de la individualidad, su esencia [*Wesen*] inmediata, no está puesta todavía como haciendo [*thuend*] [como haciente, como agente], y en tal situación [de todavía no agente, o todavía no actuando] es como la llamamos capacidad *particular* o talento particular o carácter particular, etc. Esta peculiar tintura o perfil del espíritu [la constituida por la capacidad, por el talento, por el carácter, etc.] es la que ha de considerarse único contenido del *telos* mismo, y ella y sólo ella es lo que debe considerarse realidad. Pues si uno se representase o se imaginase a la conciencia como yendo más allá de esa realidad y como queriendo traer a la realidad un contenido distinto que esa realidad[247], nos estaríamos imaginando una nada tratando de meterse en una *nada* para elaborar esa *nada*.– Además este ser original no solamente es el contenido del fin, sino que es también la *realidad* que aparece aparte de eso como la materia *dada* del hacer [como la materia dada del obrar], es decir, como la realidad *con la que uno se encuentra* y que uno tiene que trabajar en el hacer[248]. Pues el hacer es sólo el puro traducir o trasladar de la forma del ser [*Seyn*] todavía no presentado o expuesto ahí a la forma del ser presentado o expuesto ahí[249]; con lo cual el ser-en-sí de esa realidad contrapuesta a la conciencia queda rebajado a pura y vacía apariencia. Esta conciencia, en cuanto se determina a la acción, no se deja, pues, llevar a engaño por la apariencia de la realidad que está ahí [de la realidad ya existente, o en que consiste la realidad ya existente], y asimismo en vez de andar vagando o divagando en pensamientos vacíos y en fines hueros, tiene que concentrarse en el contenido original de su esencia o *Wesen* [de aquello que ella es, de aquello como lo que ella se amanece o se encuentra siendo].– Ciertamente, este contenido original sólo empieza siendo *para* la conciencia *una vez que ella lo ha realizado* [o habiéndolo realizado ella, o siendo ella

quien lo ha realizado]; pero [recuérdese que] la diferencia entre un contenido *que* sólo estuviese *para la conciencia dentro de ella* y una realidad que fuese realidad en sí fuera de la conciencia es algo que ha desaparecido. – Sólo de modo que lo que ella es *en sí* sea *para ella* [es decir, que lo que ella es en sí, lo sea también para ella] es como ella tiene que actuar y por lo que ella tiene que actuar, de modo que la acción es precisamente el devenir del espíritu *como conciencia* [como certeza sensible y como percepción y como entendimiento, cap. I, II, III]. Así pues, lo que la conciencia es *en sí*, ella no lo sabe, sino por su realidad [por la realidad de la conciencia[250]]. – El individuo no puede saber, por tanto, lo que él es antes de haberse traído él a realidad mediante la acción; por consiguiente, el individuo no parece poder determinar el *fin* de su acción antes de haber actuado; pero a la vez, en cuanto él es conciencia [es decir, para ser conciencia], ha de tener antes a la acción como siendo esa acción por *entero la de él*, es decir, ha de tenerla como *fin*. El individuo que va a la acción [el individuo que va a actuar] parece, pues, moverse en un círculo en el que cada momento presupone ya el otro y, por tanto, [ese individuo] parece no poder encontrar inicio o principio alguno, porque su ser original [*ursprüngliches Wesen*] que ha de ser su fin [es decir, el fin del individuo], él tiene primero que conocerlo *a partir de lo hecho*, es decir, a partir de su hacer, o de su acción, y, para poder hacer, ha de tener *antes el fin* [*Zweck*]. Pero precisamente por eso ha de poner *inmediatamente* manos a la obra, es decir, ha de poner manos a la obra en términos inmediatos, bajo las circunstancias que fuere, y pasar a la actividad sin preocuparse más del *principio*, *medios*, y *fin o desenlace* [*Ende*]; pues su esencia y esa su naturaleza que es *en sí*, es principio, medios y desenlace, todo en uno. Como inicio o *principio* [*Anfang*] esa naturaleza está presente en las *circunstancias* de la acción, y el *interés* que el individuo encuentra en algo es ya la respuesta que se le da a la pregunta [suya o que se le supone] de si a tal respecto él ha de hacer algo y qué es lo que tiene que hacer. Pues lo que tiene la apariencia de ser una realidad con la que el individuo se encuentra, no es sino su naturaleza original en sí, que empieza teniendo la apariencia de un *ser*, aunque no más que la apariencia, una apariencia que radica en el concepto de un hacer que se disocia a sí mismo [que radica en la disociación que dicho concepto de acción implica], pero que se delata como naturaleza original *suya* precisamente en

el *interés* que el individuo empieza encontrando en esa realidad con la que se encuentra.– Igualmente, el *cómo* (o los *medios*) es algo que también está [o viene] determinado en y de por sí. Pues el *talento* no es asimismo otra cosa que la determinada individualidad [*Individualität*] original, es decir, que la determinada individualidad inicial, considerada como *medio interno*, o lo que es lo mismo: como *tránsito* del fin a la realidad. Y a su vez, el *medio real* y, por tanto, el tránsito efectivo, es la unidad del talento y [de] la naturaleza de la cosa, la cual naturaleza está presente o se hace presente en el interés; el talento representa en el medio el lado del hacer, y el interés el lado de la cosa, ambos son la individualidad misma como compenetración o interpenetración del ser y el hacer. Por tanto, lo que tenemos son primero las *circunstancias* con las que nos encontramos ahí, que constituyen *en sí* la naturaleza inicial u original del individuo [el entorno y medio en el que el individuo se encuentra y del que parte]; sigue después el interés, que pone esas circunstancias o esa naturaleza como lo *suyo* [los pone como cosa suya, como cosa de ese individuo, como cosa que le concierne a él], o lo que es lo mismo: que pone esa naturaleza o circunstancias como *fin*; y viene, por último, la articulación de esa contraposición [de circunstancias y fin] y la superación y supresión de esa contraposición en el *medio* [es decir, en aquello a que recurrimos para realizar el fin]. Esta articulación o conexión cae todavía ella misma dentro de la conciencia [es decir, dentro del ámbito de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento] y, por tanto, el todo que acabamos de considerar es sólo uno de los lados de una contraposición. Pero esa apariencia de contraposición, que todavía queda aquí, queda suprimida y superada mediante el *tránsito* mismo, es decir, mediante el *medio*; pues el medio es la *unidad* del exterior y el interior, el medio es, por tanto, [a la vez] lo contrario de la determinidad que él tiene como medio *interior* [o como medio interno], y, por ende, el medio suprime y supera esa determinidad [consiste en la superación de esa su propia determinidad] y se pone a sí mismo (es decir, pone a esta unidad del hacer y el ser) también como algo *externo* y, por tanto, como la individualidad misma que se ha vuelto real; es decir, como la individualidad que *para sí misma* está puesta como lo que está ahí [es decir, que está puesta para sí misma o que se pone a sí misma como siendo, o sea, como *estando ahí*]. De esta manera, pues, la acción en su totalidad

no cae fuera de sí, ni sale fuera de sí, ni como circunstancias [*Umstände*], ni como fin [*Zweck*], ni como medio [*Mittel*], ni como obra o producto [*Werk*].

[La obra y la diferencia, sobre lo supuestamente bueno y malo]

Pero precisamente con la obra [es decir, precisamente con el resultado que queda ahí] parece introducirse la diferencia respecto de la naturaleza inicial o naturaleza original; [la frase que sigue es clara en su sentido, pero no en su gramática; la traducción, por tanto, sólo es conjetural] la obra, al igual que esa naturaleza inicial que la obra expresa, es una obra *determinada*, pues como [la obra] es lo que el hacer deja libre y suelto [lo que el hacer libera] como una *realidad que queda ahí*, [la obra] lleva la negatividad como cualidad en ella [en la obra][es decir, la acción, al soltar la obra, al acabarla, la deja como algo delimitado y circunscrito, como algo que es cualitativamente esto y no aquello]. La conciencia, en cambio, se determina frente a la obra como aquello que tiene en sí la determinidad como negatividad *en general*, es decir, como hacer [es decir, como aquello cuya determinidad consiste precisamente en negatividad[251]]; la conciencia es, por tanto, lo universal respecto a aquella determinidad de la obra [es decir, es un quedar la conciencia más allá de esa particularidad de la obra], [la conciencia] puede, por tanto, *compararla* con otras obras, y basándose en eso entender a las individualidades mismas como *distintas* [es decir, puede entender a los autores como distintos, o puede tomar a las individualidades mismas en ese su ser distintas unas de otras]; al individuo que en su obra demuestra abarcar más, puede tomarlo como disponiendo de una mayor fuerza o energía o de una naturaleza más rica, y en cambio a otra individualidad tomarla por una naturaleza más floja o más pobre [es decir, a uno como una naturaleza más rica, esto es, como una naturaleza cuya determinidad inicial u original está menos limitada, y a otro, en cambio, como una naturaleza más floja o peor dotada].

Frente a esta diferencia de *magnitud* [o de cantidad, frente a esta diferencia cuantitativa] que sería inesencial, la diferencia entre lo *bueno* y lo *malo* expresaría una diferencia absoluta; pero aquí no ha lugar para esa diferencia [esa diferencia no tiene lugar en el "reino animal del espíritu"]. Pues lo que se tomase en uno u otro aspecto [en el aspecto de lo

bueno o en el aspecto de lo malo] sería de igual modo [es decir, tanto si se toma por bueno como por malo] un hacer y promover, un exponerse y declararse la individualidad [un sacarse la individualidad *ella a sí misma* a la luz del día, en lo que consiste la esencia de la presente figura] y, por tanto, [sería] todo bueno, y, por ende, propiamente no podría decirse qué habría de ser lo malo. Lo que se llamase obra mala sería en todo caso la vida individual de una determinada naturaleza [de una naturaleza determinada] que se realiza [que cobra realidad] en esa obra; sólo el pensamiento comparativo [sólo la comparación] podría corromperla [echarla a perder] y convertirla en obra mala, pero ese pensamiento no sería sino algo vacío, pues ese pensamiento iría más allá de la esencia de la obra, que consiste en ser un expresarse de la individualidad y un declararse de la individualidad, [e iría más allá de la esencia de la obra] para buscar y exigir alguna otra cosa, no se sabe bien qué. – Ese pensamiento sólo podría concernir a la diferencia antes aludida [a la diferencia cuantitativa]; pero esa diferencia, en sí, por ser una diferencia cuantitativa, es una diferencia inesencial [es decir, que no afecta a la esencia, no que no sea importante], que aquí viene determinada porque [o que aquí consistiría en que] serían diversas obras las que se compararían entre sí; pero éstas no se importan las unas a las otras; sólo la naturaleza original es el *en-sí*, o aquello que podría tomarse por criterio para el enjuiciamiento de la obra, y a la inversa [es decir, el en-sí que pudiese tomarse por base para el enjuiciamiento de la obra no podría ser otro que la naturaleza inicial u original]; pero ambas cosas se corresponden la una con la otra y la otra con la una, pues no hay nada *para* la individualidad que no sea *a través* de ella [a través de la individualidad], o lo que es lo mismo: no hay ninguna *realidad* que no sea su naturaleza y su hacer [que no sea la naturaleza de la individualidad y el hacer de la individualidad], y no hay ningún hacer ni ningún en-sí de ella [de la individualidad] que no sea real [que no haya sido a través de la individualidad], y sólo estos momentos son los que hay que comparar.

[Ni edificación ni arrepentimiento ni queja en este reino animal del espíritu; la animal y básica alegría del hacer y sacarse a luz o del exponerse ahí como realidad]

Por tanto, no hay lugar ni para la *edificación* entusiasta, ni para la *queja*, ni para el arrepentimiento; pues tales cosas provienen todas del pensa-

miento que se imagina un *contenido* distinto y un *en-sí* distinto u otro que la naturaleza inicial u original del individuo y que la ejecución de esa naturaleza, tal como esa ejecución está ahí presente en la realidad. Lo que el individuo es, lo que él hace y lo que a consecuencia de ello a él le pasa, es algo que él ha hecho [es obra suya], es algo que él mismo es; el individuo sólo puede tener la conciencia de un traducirse o trasladarse *a sí mismo* de la noche de la posibilidad al día de la actualidad, del *en-sí abstracto* al significado de ser-*real* [o de ser real] y tener la certeza de que aquello que en éste [en ese ser-real] le ocurre no es otra cosa que lo que en aquella noche dormía. Ciertamente, la conciencia de esta unidad es igualmente comparación, pero lo que se compara no tiene sino la *apariencia* de contraposición [es decir, las cosas que se comparan sólo en apariencia son cosas contrapuestas]; una apariencia de la forma [una apariencia suscitada por la forma], que para la autoconciencia de la razón [que para la autoconciencia que la razón tiene] de que la individualidad en sí misma es la realidad, no es otra cosa que eso: pura apariencia. El individuo, por tanto, puesto que sabe que en su realidad no puede encontrar otra cosa que la unidad de esa realidad con él, o que no va a encontrar sino la certeza de sí mismo en la verdad de esa certeza, o que él, por tanto, no puede sino alcanzar lo que es su fin, el individuo, digo, puesto que sabe eso, no puede *experimentar en sí* sino *alegría* [no puede sino gozarse en ello, no puede sino experimentar alegría en él mismo, alegría en y por aquello que él es].

[Sobre si a la conciencia se le confirma o no este concepto que ella se hace de la interpenetración absoluta de la individualidad y el ser; resultado negativo]

Éste es el concepto que se hace de sí la conciencia que ha cobrado certeza de sí como compenetración o interpenetración absoluta de la individualidad y el ser; veamos si ese concepto se le confirma a la conciencia mediante la experiencia, y si la realidad de la conciencia concuerda con ese concepto[252]. La obra es la realidad que la conciencia se da; la obra es aquello en lo que el individuo es [se vuelve] para él aquello que él es *en sí* [aquello en que el individuo deviene para él mismo aquello que él es en sí], y de suerte que la conciencia *a la que* ello [lo que ella es en sí] le

deviene en la obra [le queda ahí delante en la obra], no es la conciencia particular, sino la conciencia *universal*; pues la conciencia en la obra se ha colocado ahí fuera [es decir, se ha expuesto, ha hecho exposición de él] pasando al elemento de la universalidad, es decir, al espacio del ser, que como tal espacio [el espacio del inmediato quedar ahí] carece de determinidad [*universalidad del ser*]. Y [por otro lado] la conciencia, que desde su obra se vuelve sobre sí o se retrae sobre sí, es, efectivamente, lo universal respecto a su obra que es lo determinado, y lo es porque es la *negatividad absoluta*[253] o porque la conciencia es el hacer en esta su contraposición respecto a la obra que es lo *determinado*[254]; la conciencia, por tanto, va allende sí como obra [va más allá de la obra que es ella] y es ella misma ese espacio carente de determinidad que no se encuentra lleno por su obra [es decir, por la obra de la conciencia] [*universalidad del hacer*][255]. Si más arriba [por ejemplo, al final del párrafo anterior y al principio de éste], en el concepto [y del concepto fue de lo que empezamos hablando en el presente párrafo], su unidad se mantenía [su unidad, es decir, la unidad de conciencia y obra], si más arriba, digo, en el concepto, se mantenía la unidad de conciencia y obra, ello sucedía precisamente porque la obra quedaba suprimida y superada como obra *que está ahí* o queda ahí [ello sucedía por eso y no por otra cosa]. Pero ella, es decir, la obra, *ha de ser*, es decir, ha de estar ahí, y hay que ver cómo en ese su *ser* [es decir, en el ser de la obra], la individualidad conservará la universalidad de ese ser, y sabrá satisfacerse[256]. – En primer lugar habrá que considerar de por sí la obra hecha. La obra ha recibido o co-recibido la naturaleza entera de la individualidad; su *ser* [el ser de la obra] es, por tanto, él mismo un hacer en el que todas las diferencias se compenetran o interpenetran y se disuelven; pues la obra ha sido echada ahí fuera *a un quedar ahí* [es decir, ha quedado echada a darse y estar ella ahí, *Bestehen*], en el que la *determinidad* de la naturaleza inicial se vuelve hacia fuera exhibiéndose contra [o respecto a] otras determinadas naturalezas, interviniendo así en ellas, al igual que estas otras en ella, y poniéndose a sí misma como momento desapareciente en este movimiento universal. Si *dentro del concepto* de la individualidad real en y por sí misma[257] todos los momentos (a saber: circunstancias, fin, medios y la realización misma) son iguales los unos a los otros y los otros a los unos, y la determinada naturaleza inicial u original sólo se considera [ha de considerarse] elemento universal, resulta, en cambio, que en cuanto este ele-

mento se vuelve ser objetivo o ser objetual [ser que queda ahí convertido en objeto], su *determinidad* [es decir, la determinidad de ese elemento] como tal queda a la luz del día en la obra, y esa determinidad cobra su verdad en su disolución [es decir, en la disolución de esa determinidad], en su disolverse en el sentido dicho [en cuanto momento desapareciente en el movimiento universal en que entra]. Considerada con más detalle, esta disolución se presenta de suerte que [u ofrece el aspecto de que] en esa determinidad el individuo se ha vuelto real en cuanto *este* individuo; pero esta determinidad no es solamente el contenido de la realidad [del individuo], sino asimismo la forma de la realidad [de esa realidad del individuo], o lo que es lo mismo [o lo cual quiere decir]: la realidad como tal es precisamente esta determinidad, la de ser contrapuesta a la conciencia [o la de quedar contrapuesta a la conciencia]. Y por este lado, esa realidad se muestra como desapareciendo o desaparecida del concepto, es decir, sólo como realidad *extraña* con la que uno *se encuentra ahí*. [Lo cual significa:] la obra *es*, la obra está ahí, es por tanto para otras individualidades, es por ende para ellas una realidad extraña, en cuyo lugar [o en lugar de la cual, o en vez de la cual] *ellos* han de poner la suya [es decir, han de poner su realidad] a fin de poder darse mediante su hacer [es decir, mediante el hacer de ellos] la conciencia de su unidad con la realidad [la conciencia de la unidad de ellos con la realidad]; o [lo que es lo mismo:] el interés que *ellos* ponen en esta obra, y lo ponen en virtud de la naturaleza inicial u original *de ellos*, es un interés distinto del *peculiar* interés que esta obra tiene [del peculiar interés que corresponde a esta obra], la cual se convierte en virtud de ello en algo distinto. La obra es, pues, algo pasajero, algo efímero, que queda extinguido y borrado por el contrajuego de otras fuerzas e intereses, y que representa a la realidad de la individualidad [la que la individualidad se ha dado en su obra] como desapareciente, más bien que como consumada y acabada. [Por tanto, o por el lado de la conciencia, o por el lado de la obra, no parece sostenerse la unidad de la conciencia y la obra, descrita hasta aquí en términos más bien spinozianos][258].

[La contraposición entre el hacer y el ser; o entre concepto y realidad, ahora como resultado]

A la conciencia le surge, pues, en su obra la contraposición entre el hacer y el ser, la cual contraposición en las figuras anteriores de la conciencia era a la vez *principio* o inicio del hacer, y aquí es sólo *resultado* [es lo que acabamos de ver]. Pero, en realidad, esa contraposición quedaba ya igualmente puesta [más arriba] por base, cuando la conciencia, como individualidad *en sí* real, iba a la acción [pasaba a la acción]; pues a la acción se le pre-suponía [a la acción le quedaba por delante, a la acción le precedía] la *determinada naturaleza inicial* en cuanto *en-sí*, y el puro ejecutar por mor del ejecutar mismo [el puro hacer por hacer, el puro llevar adelante por llevar adelante] tenía a esa naturaleza por *contenido*. Ahora bien, el puro hacer es la *forma igual a sí misma* a la que, por tanto, le es desigual la determinidad de la naturaleza inicial. Y aquí, como en cualquier otra parte, es indiferente a cuál de las dos se la llama *concepto* y a cuál de las dos [si a la naturaleza original o si a la acción] se la llama *realidad*. La naturaleza original es lo *pensado* o el *en-sí* [*concepto*] respecto al hacer en el que ella empieza teniendo realidad [realidad]; o también: la naturaleza original es el *ser* [*realidad*] tanto de la individualidad como tal, como de ella como *ergon* u obra [es decir, como de la individualidad como *ergon* u obra], y el hacer, a su vez, es el concepto original [*concepto*] como tránsito absoluto, o como *devenir* [como la intención, pensamiento o concepto mediante el que se pone por obra lo que se va a hacer, y al que lo que se va a hacer ha de ajustarse]. De esta *inadecuación* de *concepto* y realidad que radica en su esencia [en la esencia de la conciencia] hace experiencia la conciencia en su obra; en ésta, en la obra, se vuelve, pues, la conciencia como de verdad ella es, y su vacío concepto desaparece de ella [es decir, el vacío concepto de la conciencia desaparece de ésta, se esfuma en ella la vacuidad de su propio concepto].

[En qué consiste la inadecuación de concepto y realidad, formas de ello, la contingencia de la acción; es en esta contingencia donde radica la señalada inadecuación entre concepto y realidad]

En esta básica contradicción de la obra[259], obra que es la verdad de esta individualidad que se es ella real en sí misma, hacen, pues, aparición to-

dos los lados de esa individualidad real en cuanto contradiciéndose a sí misma [y en cuanto contradiciéndose entre ellos]; o lo que es lo mismo: la obra, en cuanto contenido de la individualidad entera, al quedar ahí ahora fuera, soltada por el *hacer* que es la unidad negativa que mantiene cogidos todos los momentos, esa obra, digo, deja ahora libres esos momentos; y en el elemento de la consistencia, es decir, en ese elemento del quedar ahí fuera [en el elemento del darse], esos elementos se vuelven indiferentes los unos respecto a los otros y los otros respecto a los unos. Concepto y realidad se separan, pues, como fin [el concepto] y como aquello que es el ser o la *esencialidad* o el en-sí *original* o inicial [la realidad]. Es, pues, contingente o casual [*primera contingencia*] que el fin tenga [o cobre] verdadero ser, o lo que es lo mismo: que el en-sí sea lo que se convierta en fin. Asimismo se separan [o se disocian] otra vez concepto y realidad como *tránsito* a la realidad [*concepto*] y como *fin* [*realidad*]; o lo que es lo mismo: es contingente [*segunda contingencia*] el que se elijan *medios* que expresen y deletreen efectivamente ese fin [y, por tanto, puede ocurrir que se fracase contra la realidad o respecto a la realidad]. Y, finalmente, si se toman juntos estos momentos internos, tengan en sí unidad o no la tengan [vayan o no juntas las dos contingencias señaladas], el *hacer* del individuo se vuelve otra vez contingente [*tercera contingencia*] respecto a la *realidad* en general; la *felicidad* y la buena fortuna [en esto consiste la tercera contingencia] deciden [o pueden decidir] tanto a favor de un fin mal definido o mal elegido y de medios mal seleccionados, como contra ellos.

[Contingencia y necesidad.- La desaparición de la obra.- El desaparecer desapareciente]

Si, pues, con esto a la conciencia le es [o le deviene, o le sale, o queda ahí para ella] en su obra la *contraposición* entre el querer y el realizar ese querer, entre el fin y los medios [las dos *primeras contingencias*], y a su vez entre todo esto interior tomado conjuntamente, y la realidad misma [*tercera contingencia*], lo cual comprende a su vez *en sí* [encierra también en sí, incluye también en sí] *la contingencia de su hacer* [es decir, del hacer de la conciencia], [resulta que, pese a eso, a la conciencia] también le está presente la *unidad* y la *necesidad* de ese hacer; y este segundo lado

trasciende el primero, de modo que la *experiencia* de la *contingencia del hacer* es, por tanto, ella misma una *experiencia contingente*. La *necesidad* del hacer consiste en que el *fin* está absolutamente referido a la *realidad*, y esta unidad es precisamente el concepto del hacer; se actúa porque el hacer [*das Thun*] es en y por sí mismo la esencia de la realidad. Y en la obra se tiene, ciertamente, la contingencia que el haber *ejecutado* algo (o el estar ejecutado algo) comporta siempre respecto al *querer* y respecto al propio *realizarlo*; pero esta experiencia que tiene la apariencia de tener que ser considerada la verdad se contradice con aquel concepto de la acción [con el ser la acción la esencia de la realidad]. Pues bien, si consideramos el contenido de esta experiencia [de la contingencia que la obra comporta] sin perder detalle de él, sino que lo consideramos completo [consideramos ese contenido completo], resulta que ese contenido es el desaparecer de la obra, es decir, es la *obra desapareciente*, la obra desapareciendo; ahora bien, lo que se obtiene y conserva no es el *desaparecer*, sino que el desaparecer es él mismo real y va asociado a la obra, y desaparece él mismo con la obra; lo *negativo se va a pique* junto con lo *positivo cuya negación* eso negativo es.

[La desaparición del desaparecer, y la adecuación finalmente de pensamiento y realidad; de cómo la verdadera obra era otra que la pensada]

El desaparecer del desaparecer radica [o está, o yace] en el concepto de [la] individualidad misma en sí real; pues aquello en que la obra (o lo que hay en ella) desaparece y que habría de otorgar a lo que hemos llamado experiencia [de la triple contingencia de la obra] su superpotencia o superpoderío sobre el concepto que la individualidad se hace de sí misma, no es sino la *realidad objetual* u objetiva [la realidad mostrándose en su carácter de objeto, la "primacía de lo objetivo"]; pero esa realidad objetiva es un momento que tampoco en esta conciencia tiene ya ninguna verdad de por sí, sino que esa verdad consiste sólo en la unidad de la conciencia con el hacer, y la *verdadera obra*, o la obra verdadera, es sólo esa unidad *del hacer y el ser*, del *querer* y el *ejecutar* [realizar]. Así pues, a la conciencia, en virtud de la certeza que subyace en su acción, esa realidad misma que le es *opuesta* no puede serle sino algo que es

para ella[260]; [y así resulta que] a la conciencia, en cuanto autoconciencia retornada a sí, a la que le ha desaparecido toda contraposición [es lo que hemos ido viendo en el presente cap. V, C, a y el resultado del cap. V, B], tal contraposición ya no puede salirle en la forma de un *ser-para-sí* suyo [de la conciencia o de la autoconciencia] frente a la *realidad*; sino que la contraposición y la negatividad que en la obra aparecen en primer plano [que en la obra se dejan ver a primera vista], afectan, por tanto, no sólo al contenido de la obra *o* también a la conciencia, sino a la realidad como tal, y, por tanto, [afectan] a esa contraposición que sólo se da mediante la realidad y en la realidad, [se refieren] al desaparecer de la obra. De esta manera, pues, la conciencia se reflicte en sí o sobre sí a partir de lo pasajero de su obra, del carácter de caducidad de ésta, y afirma su concepto y certeza como [siendo la conciencia] *lo que es* y *lo que permanece* frente a [o contra] la experiencia de la *contingencia* del hacer; la conciencia hace, efectivamente, experiencia de su concepto, en el cual la realidad es sólo un momento, algo *para ella* [para la conciencia], no algo en-y-para-sí; la conciencia hace experiencia de la realidad como momento desapareciente, y la conciencia, por tanto, no puede menos de considerar la realidad como *ser* en general cuya universalidad es la misma que la del hacer. Esta unidad es la verdadera obra; y esta obra es la *cosa misma* [*die Sache selbst*][261], la cual se afirma absolutamente y de la cual se hace experiencia como lo permanente, con independencia de la cosa [o de esa otra cosa] que no es [o que no era] sino la *contingencia* de la acción individual [o del hacer individual] como tal acción individual, es decir, de [la contingencia de] las circunstancias, de los medios y de la realidad.

["La cosa misma" como unidad de la universalidad del ser y la universalidad del hacer]

La *cosa misma* [*die Sache selbst*] sólo se contrapone a esos momentos [las circunstancias, los medios, la realidad] si esos momentos hubieran de considerarse aislados, pero esencialmente la cosa misma, en cuanto compenetración o interpenetración de realidad e individualidad, es la unidad de esos momentos [de los momentos mencionados, es decir, de la acción individual, las circunstancias, los medios y la realidad]; [la cosa misma] es asimismo un hacer, *puro hacer* en general, y, por tanto, *tam-*

bién un hacer de este individuo, y ese hacer como algo que todavía le pertenece a él en contraposición con la realidad, es decir, como *fin*; igualmente, la cosa misma es el *tránsito* desde esta determinidad [la que se acaba de describir] a la contrapuesta; y, finalmente, la cosa misma es una *realidad* que está ahí presente [que está ahí delante] *para la conciencia*. La *cosa misma* expresa, por tanto, la esencialidad o ser o elemento *espiritual* en el que todos estos momentos quedan suprimidos y superados y, por tanto, sólo valen como universales, y en la que a la conciencia la certeza de sí misma le es un ser objetivo, un ser objetual, *una cosa*, una *Sache*; el objeto que, por decirlo así, le sale y le nace a la autoconciencia como el suyo, pero sin cesar de ser un objeto libre [que funcione él por su cuenta], de ser propiamente objeto. – La *cosa* [*Ding*] de la certeza sensible y de la percepción no tiene ahora [en el punto a que hemos llegado] para la autoconciencia otro significado que el que cobra a través de la autoconciencia; y es aquí donde descansa la diferencia entre *Ding* y *Sache*, entre una *cosa* [*Ding*] [la cosa de la percepción] y una *cosa* [*Sache*] ["Ésta es la cosa", "Éste es el asunto"], entre una *cosa* [esta cosa de aquí, esta mesa, por ejemplo] y un *asunto* [ésta es la cosa, éste es el asunto] [o si se quiere también: entre *ousía* y *pragma*][262]. – Y la autoconciencia habrá de recorrer [también] aquí [respecto a la cosa, *Sache*, como contrapuesta a la cosa, *Ding*] un movimiento correspondiente al de la certeza sensible y al de la percepción[263].

En la *cosa misma* [*die Sache selbst*], pues, en cuanto compenetración o interpenetración de la individualidad y la objetualidad, una compenetración que se ha vuelto objetiva [que se ha vuelto objeto, *gegenständlich*], le ha acabado deviniendo a la autoconciencia su verdadero concepto de sí, o lo que es lo mismo: la autoconciencia ha alcanzado la conciencia de su sustancia [o a la autoconciencia le ha advenido o amanecido la conciencia de su sustancia, la conciencia de lo que propiamente es su *Wesen*, de lo que propiamente es su *ousía*, de lo que propiamente es su ser][264]. Esa autoconciencia es a la vez (tal como es aquí o tal como nos la encontramos aquí) una conciencia de ella [una conciencia de esa sustancia] que acaba de devenir, que acaba de producirse, que, por tanto, es *inmediata*, y ésta es la determinada manera en la que el ser espiritual está aquí presente, de suerte que todavía no ha crecido ni prosperado hasta convertirse en sustancia verdaderamente real, verdaderamente tangible [eso sucederá en el cap. VI]. La *cosa misma* tiene en esta conciencia

inmediata de ella [o también: de la sustancia] la forma del *ser simple* [*einfaches Wesen*] que, en cuanto universal, contiene todos sus diversos momentos y conviene a ellos, pero que a su vez es también indiferente respecto a ellos como momentos determinados, y es libre para sí, y precisamente como esta libre cosa misma *simple* y *abstracta* es como ella ejerce como esencia [esto es, actúa como esencia, es decir, es así como ella *puede considerarse la esencia*]. Los diversos momentos de la determinidad original o de *la cosa* de este individuo [de su tema, de su asunto, de lo que él "va"] [es decir], su fin, sus medios, el hacer mismo, y la realidad [o los diversos momentos que representan la determinidad original o la *cosa* de este individuo, a saber: su fin, sus medios, el hacer mismo, y la realidad] son para esta conciencia, por un lado, momentos particulares [momentos sueltos, *einzelne*] que esa conciencia puede dejar o abandonar frente a la *cosa misma* [o cuando de lo que se trata es de la cosa misma]; pero, por otro lado, todos esos momentos tienen hasta tal punto la cosa misma por esencia que esa cosa misma, en cuanto universal *abstracto* de ellos, está en cada uno de estos distintos momentos y puede *predicarse* de ellos. La cosa misma no es todavía el sujeto, sino que de sujeto hacen aquellos momentos, porque son esos momentos los que caen del lado de la *particularidad* en general [de la *Einzelnheit*, de la individualidad], y la cosa misma sólo es por de pronto (o la cosa misma sólo empieza siendo) lo sencillamente universal, o lo simplemente universal [y, por tanto, es sólo predicado]. La cosa misma es el *género* [*Gattung*] que se encuentra en todos esos momentos como *especies* [*Arten*] suyas, pero que es asimismo libre respecto de ellos.

Honesta, cabal, *sincera*, franca [*ehrlich*] se dice de aquella conciencia que por un lado, ha llegado a este idealismo que la *cosa misma* expresa [o del que la cosa misma es expresión], y que, por otro lado, tiene lo verdadero en la cosa misma en cuanto consistiendo la cosa misma en tal universalidad formal; [es decir, la conciencia honesta es] la conciencia, para la que siempre se trata de la cosa misma [de la cosa de la que tiene que tratarse, de lo que tiene que tratarse], que, por tanto, siempre anda dando vueltas a los diversos momentos o especies [*Arten*] de esa cosa y en cuanto en uno de ellos o en un significado de ellos todavía no la ha alcanzado, precisamente por eso [o precisamente en virtud de ello] ya está en posesión de ella [ya está en otro momento o en otro significado de ella] y, por tanto, siempre alcanza, efectivamente, la satisfacción que a esta

conciencia había de otorgársele [o había de venirle otorgada, tenía que venirle otorgada] en virtud de su propio concepto. Esa conciencia puede ir donde quiera, pero vaya donde vaya, ya siempre habrá efectuado y alcanzado la *cosa misma*, pues esa cosa misma [aquello de que de verdad se trata]; es, como género *universal* de aquellos momentos, el predicado de todos ellos.

Pues aun cuando esta conciencia no convierta un *fin* en *realidad*, sin embargo lo ha *querido* [lo ha querido de verdad], es decir, ha convertido en *cosa misma* [ha convertido en la cosa misma] el *fin* en cuanto fin, el *puro hacer* que no hace nada [o que sólo hace sin hacer]; y, por tanto, puede decir que (y puede consolarse diciendo que) en definitiva siempre se ha *hecho* algo y siempre se ha *estado* en algo [se ha estado llevando adelante algo, y algo sí se ha hecho]. Pues como lo universal mismo contiene bajo él lo negativo [lo universal es supresión y superación de lo particular], o contiene bajo él el desaparecer, resulta que también esto, es decir, resulta que también el que la obra se aniquile [acabe en nada], es ello mismo un hacer, es ello mismo *su* hacer [es el haber estado haciendo ella algo]; pues la conciencia ha movido o ha excitado a ello a los otros, y así, en el *desaparecer* de su realidad [es decir, en el venirse abajo aquello que ella se proponía alcanzar, en el cual venirse abajo ha consistido su cosa o su asunto] encuentra todavía satisfacción, como esos niños malos que disfrutan con el bofetón que reciben, disfrutan de él como consistiendo en la causa de él [o disfrutan *de sí mismos* como consistiendo en la causa de él]. O puede también que la conciencia *ni siquiera haya intentado* llevar a efecto [o poner por obra] la cosa misma [es decir, aquello de que se trate], y *no haya hecho absolutamente nada*, pero entonces es que no ha *querido* o es que ha preferido no llevar nada a efecto, que ha preferido que no. Pues la *cosa misma* le es a la conciencia precisamente la *unidad* de su *decisión* [de la decisión de la conciencia] y de la *realidad*; y lo que ella afirma ahora es que la *realidad* no ha de considerarse otra cosa que ese su querer o que ese su *preferir* que no [o haber preferido que no]. – O, por último, también puede suceder que algo se le haya convertido a la conciencia en interesante sin que ella haya puesto nada en ello, pero si es así, entonces resulta que a la conciencia esta *realidad* le es la cosa misma precisamente por el interés que ella encuentra en esa cosa, por más que esa cosa no haya sido ni suscitada ni producida por ella; y si lo que personalmente le ha sucedido no ha sido sino tener ella buena suer-

te [no ha sido sino por casualidad, por buena suerte], ella lo tiene, sin embargo, por un *hecho* [*That*] suyo, y [por tanto] por un *mérito* suyo[265]; o por más que sea cualquier otra cosa que sucede en el mundo y que por lo demás nada le importa a la conciencia, ésta empero la convierte asimismo en cosa suya, y el *interés* carente de *acción* que la conciencia se toma por ella, se convierte para la conciencia en la *parcialidad* o partido que ella toma a *favor* o toma en *contra*, en el partido que ella apoya o en el partido que ella combate.

[Honestidad y deshonestidad de la conciencia en su estar en la cosa, en su estar en aquello de que se trata]

La *honradez* [*Ehrlichkeit*] de esta conciencia, así como la satisfacción que ella por todos lados vive y recibe, consiste en verdad, como queda claro, en que ella ni llega a *poner juntos* ni a asociar los *pensamientos* que ella tiene de la cosa misma [las ideas que ella se hace de la cosa misma, las nociones conforme a las que la enfoca, los puntos de vista desde los que la mira]. La *cosa misma* le es a esa conciencia tanto *cosa suya*, es decir, tanto su cosa[266], como no es cosa alguna en absoluto, o es el *puro hacer* y el fin vacío y sin contenido, o incluso también es la *realidad* carente de acción; la conciencia convierte a un referente tras otro [o a un significado tras otro] en sujeto de este predicado [del predicado que "la cosa misma" representa, del predicado que "aquello de que se trata" representa], y olvida también un referente tras otro, o un significado tras otro. Ahora, en el significado del simple no haber *querido*, o incluso también en el significado de *no haber sido ello lo que a uno le gustaba* o lo que uno prefería, la cosa misma tiene el significado de *vacío fin*, y de la unidad sólo *pensada* del querer y el ejecutar. El consolarse acerca de la aniquilación del fin [acerca de no haberse logrado el fin, o acerca de no gustarle a uno el fin, o acerca de resultarle a uno indiferente el fin, o acerca del haber quedado todo en nada], bien sea porque ese fin se quedó sólo en fin *querido* [pero no llegó a hacerse nada, o no llegó resultar nada], bien sea porque *llanamente se lo hizo* y ahí quedó [por más que no fuese del gusto de uno], así como la satisfacción de haber dado algo que hacer a los otros, convierte en esencia al *puro hacer* [convierte en esencia al no estar más que haciendo sin hacer propiamente nada, convierte en esencia al hacer

reducido a la negatividad en que el hacer consiste, convierte en sujeto de "el asunto de que se trata" una cosa tras otra, y se olvida enseguida de una cosa tras otra], convierte en esencia, digo, al *puro hacer*, e incluso a la obra muy mal hecha, pues también hay que llamar obra mal hecha a aquella que no es ninguna. Finalmente, en el caso de buena suerte, en el que uno *se encuentra ahí* con la realidad sin buscarla, lo que se convierte en la cosa misma es precisamente este ser sin acción [este *Seyn* sin nada que uno haya hecho].

La verdad de esta honradez u honestidad [de esta *Ehrlichkeit*, de la que hemos hablado] consiste en no ser tan honesta como parece[267]. Pues esa honestidad no puede ser tan carente de pensamiento como para dejar que estos diversos momentos queden, efectivamente, tan disociados, sino que esa honradez tiene que tener una conciencia inmediata acerca de la contraposición de sus momentos [de los momentos de ella], ya que esos momentos están absolutamente referidos los unos a los otros [por tanto, también los tiene a la vista en su contraposición]. El *puro* hacer, o el hacer puro, es esencialmente un hacer de *este* individuo, y ese hacer, de forma asimismo esencial, es una *realidad* o una cosa. A la inversa, la *realidad* sólo es esencialmente como *su* hacer [como el hacer del individuo], al igual que como hacer *en general*; y *su hacer* [el hacer del individuo] sólo es tal si, al igual que hacer en general, es también realidad [es decir, la conciencia ve estos momentos como estrictamente coperteneciéndose]. Por tanto, en cuanto para la conciencia sólo parece tratarse de la *cosa misma* como una *realidad abstracta*, cuando eso sucede, digo, también tiene que estar presente el que para ella se trata de la realidad como de *su* propio hacer [es decir, aun cuando sólo se trate del puro hacer que no hace nada, a la conciencia no tiene más remedio que serle presente esa estricta copertenencia, y, por tanto, la conciencia honesta no es tan honesta como parece]. Y asimismo, en cuanto para ella sólo se trata del *hacer* ella y del *sacar* ella *adelante* [conforme a la copertenencia estricta de aquellos momentos], ello no es algo que la conciencia pueda tomarse en serio, pues de lo que para ella en serio se trata es de *una cosa*, es decir, de un asunto [y la cosa, el asunto, puede que muy bien implique el no hacer *nada*], y, por cierto, [de lo que para ella en serio se trata es] de la cosa como cosa *suya* [como asunto *suyo*] [por más que quizá sin hacer ella propiamente nada][268]. Y, finalmente, en cuanto la conciencia sólo parece querer su cosa [lo que es asunto suyo] y su hacer [su hacer lo que es

ese su asunto], de lo que para ella se trata a su vez es de la *cosa en general* y de la realidad que permanece en y por sí [tampoco por este lado es tan sincera como dice].

[La cosa misma y sus momentos, no sólo como contenido sino también como formas de la conciencia y de la pugna del estar todos en ello; el juego del mutuo y universal engañar y engañarse; la cosa misma como repetición del "juego de las fuerzas" del cap. III]

Y así como la cosa misma y sus momentos aparecen aquí como *contenido*, igualmente necesarios son también [la cosa misma y sus momentos] *como formas* en la conciencia. Sólo aparecen como contenido para desaparecer, y dejar cada uno su sitio al otro. Tienen, por tanto, que estar presentes en tal determinidad que consiste en quedar o venir [de ese modo] *suprimidos* y superados [o también: tienen que estar presentes en la determinidad, o como tal determinidad, o en la determinidad que ofrecen, pero quedando esa determinidad suprimida y superada, o viniendo esa determinidad suprimida y superada, o pasando a quedar esa determinidad suprimida y superada][269]; y es así, o precisamente así, como son lados de la conciencia misma [éste es, pues, el aspecto de forma de la cosa misma y sus momentos]. [El autor pasa ahora a analizar la cosa misma y sus momentos más bien en ese su aspecto de forma, en ese su aspecto de lados o formas de la conciencia.] La *cosa misma* está presente como el *En-sí* [*An-sich*] o como reflexión en sí [*in sich*] de ese En-sí [es decir, como el quedar reflectido en sí mismo ese En-sí], y la *expulsión* o represión o sustitución [*Verdrängung*] de esos momentos los unos por los otros en la conciencia, se expresa en que en la conciencia esos momentos no están puestos en sí, sino que están puestos *para otro* [para otro o por otro momento y para otra conciencia][270]. Uno de los momentos del contenido [el momento que fuere] queda, pues, expuesto por la conciencia a la luz y puesto ahí delante *para otros* [es decir, queda así puesto delante de las conciencias y para las demás conciencias]; pero la conciencia, a la vez, a partir de ello y desde ello, vuelve a sí y se reflicte en sí, y, por tanto, lo contrapuesto está asimismo ahí en ella; y ella lo toma y retiene para sí, como lo suyo [como lo contrapuesto a los momentos desde los que la conciencia se reflicte en sí]. Pero a la vez no es tampoco que a alguno de

esos momentos la conciencia lo destine a exponerlo o presentarlo fuera, y que a otro se limitara a quedárselo ella dentro, sino que la conciencia cambia con ellos; pues lo mismo al uno que al otro de esos momentos la conciencia lo tiene que convertir en esencial, tanto para ella como para las otras conciencias [o quizá también: tanto de por sí, como para las otras conciencias][271]. El *todo* es la se-moviente compenetración o interpenetración de la individualidad y lo universal; pero como este todo para esa conciencia sólo está presente como un *ser simple* [*einfaches Wesen*] y, por tanto, como la abstracción de la *cosa misma* [como la cosa misma en esa su abstracción, o como la cosa misma así en abstracto], los momentos de esa cosa caen fuera de esa cosa como momentos separados, es decir, como momentos separados de esa cosa [y como momentos separados unos de otros]; y entonces resulta que el todo *en cuanto todo* sólo queda agotado y expuesto mediante un separador ir sucediéndose e intercambiándose esos momentos tanto en el exponerlos [en el sacarlos ahí fuera] como en el retenerlos esa conciencia para sí [como en el ir quedándoselos guardados esa conciencia para sí, contraponiéndolos a los de fuera]. En cuanto en este ir sucediéndose y sustituyéndose los momentos, la conciencia sólo tiene para sí y como esencial en su reflexión un solo momento, y el otro sólo lo tiene como externo *a la conciencia* [o como externo en lo que se refiere a la conciencia] y *para los otros* [para las demás conciencias], se introduce así un juego de individualidades las unas con las otras y las otras con las unas, en las que ellas tanto se engañan como se encuentran engañadas, y ello tanto cada una a sí misma como unas a otras.

Una individualidad va, pues, a ejecutar algo; parece, por tanto, haber convertido algo en *cosa suya* [en asunto suyo]; actúa, y actuando se vuelve [o deviene] para otro [es decir, la cosa cobra realidad, no se queda en un en-sí o intención], y parece que de lo que para ella se trata es de la *realidad*. Los otros se toman, pues, el hacer de la individualidad por un interés de ésta en la cosa como tal, y por el fin [que esa individualidad tiene] de que *la cosa acabe en sí efectuándose*; igual da [que se acabe efectuando] por la primera individualidad que por ellos. Y en cuanto, conforme a esto, muestran que la cosa está siendo producida o ha sido puesta en marcha ya por ellos, y, si no, ofrecen su ayuda y la aportan efectivamente [para que se produzca o se ponga en marcha], resulta que esa conciencia está más bien en un sitio distinto de aquel en que [está fuera de

donde] ellos suponían que estaba [o está en parte distinta de donde ellos estaban pensando que estaba]; pues es *su* hacer y mover, es su hacer e impulsar, lo que a esa conciencia propiamente le interesa en la cosa [es decir, no le interesa la cosa, sino que lo que le interesa en la cosa es su propio hacer y mover, y no la cosa], y cuando ellos se percatan de que para esta conciencia era eso *la cosa misma* [que la cosa misma, que lo importante para ella, que aquello de que para ella se trataba, era su propio hacer], se encuentran, pues, o se sienten defraudados y engañados. – Pero en realidad las prisas que mostraban en ayudar, no eran por su parte nada distinto, sino que lo que ellos mismos querían ver y mostrar era su propio hacer, y no la *cosa misma* [es decir, lo que querían no era propiamente la cosa misma, sino que lo que querían era exhibir su propio hacer]; es decir, ellos querían engañar a la otra conciencia exactamente en los mismos términos respecto a los que ahora se quejan de haber sido engañados por ella. – En cuanto ahora sale a relucir [queda puesto a la luz] que es el *propio hacer y mover*, el juego de las *fuerzas*[272], el que ha de considerarse la cosa misma, resulta que la conciencia ofrece la apariencia de estar impulsando su propia esencia [diríase que ella está impulsando aquello que ella es, aquello en que ella consiste] sólo *para ella*, y no para los demás, y estarse sólo preocupando por el hacer en cuanto el hacer *suyo*, no por el hacer en cuanto un hacer de *otros*, y, por tanto, dejando también a los demás plena libertad en *sus* cosas. Pero con eso se equivocan otra vez; pues con ello la conciencia ya siempre se escapó [ya siempre se ha escapado] de allí de donde ellos se imaginaban que estaba. Pues para la conciencia no se trata de la cosa como *esta cosa particular* [*einzeln*] *suya*, sino de la *cosa*, en cuanto universal, que es para todos. La conciencia se mezcla e inmiscuye, pues, en el hacer y en la obra de ellos, y aunque ya no pueda quitársela a ellos de las manos, se interesa por lo menos en ella dándoles que hacer con sus juicios [con los juicios que la conciencia hace sobre el hacer de otros]; y si a ese hacer y a esa obra [la de ellos] la conciencia les estampa el sello de su beneplácito, el sello de su loa o encomio, con ello ha de entenderse que lo que la conciencia encomia en la obra no es solamente la obra, sino a la vez *su propia* generosidad y mesura en no haber estropeado la obra como obra y tampoco habérsela "cargado" mediante puras censuras y reproches. En cuanto muestra tal interés en la *obra*, la conciencia se goza *a sí misma* en la obra; e incluso la *obra* que la conciencia censura y descalifica, le es a ella bienvenida precisamente en

orden a este goce en *su propio hacer*, que precisamente por esta vía la conciencia se procura. Y aquéllos que se tienen por engañados o se dan por engañados por esta injerencia [es decir, que se tienen por decepcionados o se dan por decepcionados por esta injerencia], querrían más bien ellos mismos engañar de ese modo y decepcionar de ese modo, y lo harían [o lo harán en cuanto haya ocasión]. Ellos dan su propio hacer y su propio sacar adelante [incluso su exhibir tal decepción] por algo que sólo es para ellos, en lo que ellos no tendrían por fin sino *a sí mismos* y a su propia *esencia* [es decir, a sí mismos y a lo que ellos son]; sólo que al hacer algo [aunque sólo sea quejarse], como con ello [con tal de hacer algo] se declaran y exponen, y se muestran a la luz del día, contradicen inmediatamente mediante su acto ese propósito de ellos de querer excluir el día mismo [de querer excluir la luz del día, es decir, de querer excluir la conciencia universal o la conciencia general, y la participación de todos]; la realización es más bien una exposición de lo suyo [de lo propio, es decir, de lo propio de ellos] en el elemento universal por medio del cual la conciencia y su propósito se convierten en cosa de todos, y no tienen más remedio que convertirse [en cosa de todos].

Es, pues, tanto un engañarse a sí mismo como un engañar a los demás eso de que no se trataría [o no habría de tratarse] sino de la *cosa misma*, de que no se trata [o habría de tratarse] sino de la pura cosa; una conciencia que pone sobre la mesa una cosa hace más bien experiencia de que los otros, como moscas que van a la leche que acaba de destaparse, amanecen a toda prisa, y quieren también saberse ocupados en ello; y respecto a ella [o acerca de ella, acerca de esa primera conciencia] saben que para ella [para esa conciencia] no se trataba de la cosa como objeto, sino de la cosa como cosa *suya* [es decir, como cosa o asunto de esa conciencia]. Y al revés, si sólo el *hacer mismo* como tal, es decir, si sólo el empleo de las fuerzas y capacidades, o si sólo el expresarse y declararse de esta individualidad, habría de ser lo esencial, entonces se hace asimismo mutuamente la experiencia de que *todos* se excitan, de que todos empiezan a agitarse, y se dan por invitados, y en lugar de un puro hacer o un hacer puro, o de un peculiar hacer *particular*, se tiene más bien algo *para otros* [que, por tanto, ya no se queda en el puro hacer, o en el hacer particular de uno, sino que ahí está para todos y da quehacer a todos], o lo que es lo mismo: se hace la experiencia de que lo que se ha puesto sobre la mesa es la *cosa misma*. Sucede en ambos casos lo mismo [o suce-

de por ambas partes, o por ambos lados-lo mismo], y [en ambos casos, o por ambas partes, o por ambos lados, por el lado de la cosa y por el lado del hacer] lo que sucede no tiene sino sentido distinto de aquel sentido que se empezó suponiendo y que se suponía que había de valer [que había de ser el de verdad y que, desde luego, no lo es]. La conciencia hace experiencia de ambos lados como igualmente esenciales, y en ello hace experiencia de qué es la *naturaleza de la cosa misma*, a saber: ni sólo cosa que se contraponga al hacer en general o a este hacer particular, ni tampoco hacer que se contrapusiese al darse ahí [*Bestehen*] [al darse ahí de la cosa] y fuese libre como *género* respecto a esos momentos [respecto al hacer particular y al darse ahí el producto de ese hacer], que serían sus *especies*, sino un *ser* [*Wesen*] cuyo ser [*Seyn*], es decir, cuyo quedar ahí, es el *hacer* del individuo *particular* y de todos los individuos [cuyo ser consiste en el hacer del individuo particular y de todos los individuos], y cuyo hacer [*Thun*] es inmediatamente *para los otros* [algo, por tanto, que es producto, cosa hecha, realidad ahí], o lo que es lo mismo: es una *cosa*, pero que sólo es cosa en cuanto *hacer de todos* y de *cada uno*; es, por tanto, un ser [*Wesen*] que es el ser [*Wesen*] de todos los seres [*Wesen*], es decir, el *ser espiritual*, es decir, la entidad espiritual [*geistiges Wesen*]; la conciencia hace experiencia de que ninguno de esos momentos es *sujeto*[273], sino que más bien cada uno de esos momentos se disuelve en *la cosa universal misma*; los distintos momentos de la individualidad, que precisamente la ausencia de pensamiento de esta conciencia [la ausencia de pensamiento que caracteriza a esta conciencia] fue tomando uno tras otro como sujetos, recógense así, por decirlo así, todos juntos en la individualidad simple que, en cuanto *esta* individualidad [*Individualität*], es asimismo inmediatamente universal[274]. La "cosa misma" pierde con ello la relación de predicado [es decir, pierde el carácter de ser el predicado de esos momentos], y, por consiguiente, pierde la determinidad de ser una cosa abstracta sin vida, la cosa misma es más bien la sustancia transida por la individualidad; [la cosa misma] *es el sujeto* en el que la individualidad es como ella misma o como *esta* individualidad y a la vez como *todos* los individuos, y [la cosa misma] es lo universal [es decir, *es el predicado*] que sólo es un *ser* [*Seyn*] en cuanto este hacer de todos y de cada uno, es una realidad que consiste en que *esta* conciencia la sabe como su realidad particular y como la realidad de todos [predicado pues, devenido sujeto]. Esta pura *cosa misma* es aquello que más arriba se de-

terminó como la *categoría* [es decir, que más arriba definimos como la categoría][275], que el ser [*Seyn*] es el yo, o el yo es el ser, pero como *pensamiento* [*Denken*] que todavía se distingue [o se distinguía allí] de la *autoconciencia real*; pero ahora son los momentos de la autoconciencia real, lo mismo en cuanto los entendemos como su contenido, a saber: el fin, el hacer y la realidad, que en cuanto los entendemos como su forma [como la forma de la autoconciencia real], a saber: el ser-para-sí y el ser para otro o para otra autoconciencia, son esos momentos, digo, de la autoconciencia real los que ahora quedan puestos como siendo una y la misma cosa que la categoría simple [o que la simple categoría, o que simplemente la categoría][276], y esa categoría es (por ello o en virtud de ello) a la vez todo contenido.

b.
La razón legisladora

[La conciencia y sustancia éticas y sus determinidades sueltas]

En ese su ser [*Seyn*] simple el ser espiritual [*geistiges Wesen*] es conciencia *pura* o pura *conciencia y esta autoconciencia* [es decir, universalidad del ser e individualidad] [o en otra traducción: el ser espiritual es en ese su ser simple pura conciencia y ésta autoconciencia][277]. La *determinada* naturaleza original del individuo [es decir, la naturaleza originalmente determinada del individuo] ha perdido o perdió su significado positivo de ser *en sí* el elemento y el fin de su actividad; esa naturaleza es sólo un momento suprimido y superado; y el individuo es un *self* [un sí-mismo]; [y lo es] como *self* universal. Y, a la inversa, la *formal cosa misma* tiene su cumplimiento [o donde la cosa misma se cumple en esa su formalidad es] en la individualidad que, haciendo, se distingue de sí en sí misma; pues las diferencias de esta individualidad son las que constituyen el *contenido* de aquel universal. La categoría es *en sí*, en cuanto lo universal de la *conciencia pura* [es decir, es el universal del ser]; y la categoría es también *para sí*, pues el *self* de la conciencia es asimismo momento suyo [momento de la categoría]. La categoría es *ser* absoluto [*absolutes Seyn*, ya

por encima de toda condición], pues esa universalidad es la simple *igualdad-consigo-mismo* del *ser* [o la igualdad-consigo-mismo simple del ser]. Así pues, lo que para la conciencia es el objeto, tiene el significado de ser lo verdadero [de corresponderse cabalmente con su concepto]; ello *es* y *vale* en el sentido de *ser en y para sí mismo* y de *valer en y para sí mismo* [es y es válido, en el sentido de ser en y para sí mismo, y de ser válido en y por sí mismo]; es la *cosa absoluta*[278] que ya no adolece de ninguna contraposición entre la certeza y su verdad [la verdad de esa certeza], entre lo universal y lo particular, entre el fin y la realidad del fin [o el fin convertido en real], sino cuya existencia es la *realidad* y el *hacer* de la autoconciencia; esta cosa es, por tanto, la *sustancia ética*; y la conciencia de esa sustancia es conciencia *ética*. Esa conciencia considera asimismo su objeto lo *verdadero* [a esa conciencia su objeto le es lo verdadero], pues esa conciencia une autoconciencia y ser en una unidad [pues autoconciencia y ser se vuelven uno en esa conciencia]; esa conciencia se considera lo *absoluto*, pues la autoconciencia ni puede ni quiere ir más allá de ese objeto, es en ese objeto donde ella está consigo misma [cabe sí misma, es decir, consigo y en su casa]; ella [la autoconciencia] no *puede* [ir más allá de ese objeto], pues ese objeto es todo ser y todo poder; – y no *quiere* [ir más allá de ese objeto] porque ese objeto es el *self* [el sí-mismo] y la voluntad de ese *self* [es decir, lo que ese *self* efectiva y verdaderamente quiere]. Ese objeto es el objeto *real* en él mismo como objeto, pues él [el objeto] tiene la diferencia de la conciencia en él [incluye en él la diferencia sujeto-objeto que la conciencia representa o que caracteriza a la conciencia]; el objeto se divide [a sí mismo] en masas [o esferas] que constituyen las *determinadas leyes* [o las leyes determinadas] del ser absoluto [*absolutes Wesen*]. Pero estas masas no enturbian el concepto, pues en él quedan incluidos [permanecen incluidos o comprendidos] los momentos del ser y la conciencia pura y del *self*, una unidad que constituye la esencia de estas masas o esferas y que en esta diferencia no deja ya que esos momentos se separen.

Estas leyes o masas [o esferas] de la sustancia ética son inmediatamente reconocidas [son objeto de un reconocimiento inmediato]; no se puede preguntar por el origen ni justificación de estas masas, ni buscarse un origen distinto, pues otro distinto [o cosa distinta] que la esencia [*Wesen*] que es *en y para sí* sólo podría serlo la autoconciencia misma; pero

la autoconciencia misma no es otra cosa que ese ser o esencia, pues ella misma no es sino el ser-para-sí de ese ser o esencia [*Wesen*], el cual ser [*Wesen*] es la verdad, precisamente porque ese ser es tanto el *sí-mismo* [*self*] de la conciencia como su *en-sí* o pura conciencia [o conciencia en puridad] [es decir, en ese ser se aúnan el para-sí y el en-sí].
En cuanto la autoconciencia se sabe a sí misma como el momento del *ser-para-sí* de esa sustancia [es decir, no consiste sino en ser momento de esa sustancia, en ser el para-sí de esa sustancia], resulta, pues, que [la autoconciencia] se está diciendo y declarando ella dentro de sí misma la existencia de la ley, de suerte que la *sana razón* sabe inmediatamente qué es *justo* y qué es *bueno*. Y tan *inmediatamente* como lo sabe, tan inmediatamente lo considera válido [es decir, lo deja valer, o lo hace valer], e inmediatamente dice: esto *es* justo y esto *es* bueno; y precisamente *esto*[279]; pues se trata de leyes *determinadas*, se trata de la cosa misma, pero plenaria y llena de contenido.
Y lo que se da con tal inmediatez, hay que tomarlo asimismo con igual inmediatez; y lo mismo que hicimos acerca de aquello que la certeza sensible expresa inmediatamente como siendo, así también acerca de este ser que esta inmediata certeza ética expresa, o acerca de estas masas del ser [*Wesen*] ético que inmediatamente son [de esas esferas éticas que ahí están], también acerca de ellas, digo, hemos de ver cómo están hechas [es decir, cuál es su índole, cuál es su "talle"]. Los ejemplos de algunas de estas leyes mostrarán esto, y al tomárnoslos en esa su forma de sentencias de la razón *sapiente* y sana [que sabe y que es sana, que sabe de qué van las cosas y que está, como se debe, en aquello que sabe], ello nos exime de que tengamos que ser *nosotros* quienes empecemos introduciendo[280] el momento que en ellas o con ellas se trata de hacer valer [o que en ellas trata de hacerse valer] cuando se las toma por leyes éticas *inmediatas*.

[Análisis de dos de esas determinidades o de dos de esas supuestas leyes]

"*Se debe decir la verdad*", o "*Cada cual debe decir la verdad*", o "*Todo el mundo debe decir la verdad*". –Respecto a este deber que aquí se expresa como incondicionado, se admitirá enseguida la condición: "[Todo el mundo] debe decir la verdad, si es que la sabe". El mandamiento [el impera-

tivo, *Gebot*] rezará entonces de la siguiente forma: *Todos y cada uno deben decir la verdad, en cada caso conforme al conocimiento que tengan de ella y a la convicción que se hayan hecho o formado de ella.* La sana razón, precisamente esta conciencia ética que sabe inmediatamente qué es lo justo y qué es lo bueno, aclarará enseguida que esta condición iba ya siempre ligada a aquella máxima de tipo general, es decir, que aquel mandamiento venía ya siempre *pensado* [*gemeynt*] en esos términos [es decir, que tales términos se daban ya siempre por descontados]. Pero con ello esa sana razón [*gesunde Vernunft*] está efectivamente concediendo que ella más bien, ya inmediatamente, estaba vulnerando ese mandamiento cuando lo estaba expresando; pues ella *decía*: todos [y cada uno, *jeder*] deben decir la verdad; pero [obviamente] *quería decir* que todos [y cada uno] tenían que decir la verdad conforme al conocimiento que tuviesen de ella y a la convicción que se hubiesen hecho acerca de ella; lo cual quiere decir que esa sana razón estaba *diciendo algo distinto de lo que pensaba*, es decir, de aquello que estaba suponiendo, de aquello en que estaba pensando; y decir algo distinto de aquello que se está suponiendo, de aquello en que se está pensando [de aquello que uno piensa] significa no decir la verdad[281]. Esa no verdad o ese desacierto y torpeza[282], una vez corregidos, pueden quedar así: *Todos y cada uno deben decir la verdad conforme a lo que en cada caso sea su conocimiento, o a lo que en cada caso sea la convicción que se han hecho acerca de ella.* –Pero con eso lo *universalmente necesario*, lo *en sí* válido, que la frase [o que esa proposición moral o que ese principio moral, *Satz*] debía expresar, se ha convertido más bien en una perfecta *contingencia*. Pues el que se diga la verdad queda ahora entregado a la contingencia de que yo la conozca y pueda convencerme de ella; y la frase [o el principio] no dice entonces otra cosa sino que uno debe decir lo verdadero y lo falso [tanto lo que es verdad como lo que no lo es], en la mezcla y confusión en que lo verdadero y lo falso se suelen presentar, tal como a uno le suceda conocerlos, imaginárselos o entenderlos. Esta *contingencia del contenido* no tiene ya otra *universalidad* que la que le presta la *forma del principio* [que le presta la forma de la proposición, *Satz*] en la que esa contingencia está expresada; pero como principio ético esa frase [ese principio] prometía o se prometía un contenido universal y necesario, y, por tanto, se está contradiciendo a sí misma a causa de la contingencia de ese *contenido*.– Si, finalmente, corregimos el principio [*Satz*, proposición, frase] haciéndole decir lo siguiente: debe eliminarse la contingencia en el conocimiento de la verdad

y en la convicción que uno se hace de la verdad, de suerte que uno tiene también el *deber* de *ser sabedor* de la verdad; entonces esto sería un mandamiento que contradiría directamente a aquel del que se ha partido. Pues, primero [es decir, en el mandamiento del que hemos partido], la sana razón tenía que tener la capacidad de decir *inmediatamente* la verdad o la capacidad inmediata de decir la verdad; pero lo que ahora se dice es que *debería saberla*, esto es, que no sabe decirla *inmediatamente*. – Considerando las cosas por el lado del *contenido* [del contenido del mandamiento de partida], ese contenido [del mandamiento de partida] ha desaparecido de la exigencia de que se debe *saber* la verdad; pues esa exigencia se refiere ahora al *saber en general*: se debe saber; lo que se exige, pues, es más bien lo libre de todo contenido *determinado*; ahora bien, de lo que se hablaba, era, precisamente, de un contenido determinado, de *una diferencia* en la sustancia ética. – Sólo que tal determinación *inmediata* de la sustancia resultaba ser un contenido que se mostraba más bien como una perfecta contingencia, y que, una vez que queda elevado universalidad y necesidad, de manera que en definitiva era el *saber* lo que acaba quedando expresado como ley, ese contenido más bien desaparece.

Otro mandamiento muy famoso es: *Amarás al prójimo como a ti mismo*. Es un mandamiento dirigido al individuo particular en su relación con otro individuo particular, y lo que manda lo afirma como una *relación de particular a particular*, o como una relación de sentimiento, es decir, concerniente a algo que hay que sentir. Pues bien, el amor activo, (pues un amor inactivo no tiene ser alguno y, por tanto, no es en un amor inactivo en lo que se está pensando), el amor activo, digo, se endereza a apartar el mal del prójimo y a aportarle un bien. Pero para ofrecerle tal auxilio hay que poder distinguir qué es lo que en el prójimo es un mal, cuál sería el bien idóneo para remediar ese mal, y en qué consistiría en general el bienestar, la *eudaimonía* del prójimo, o el irle bien al prójimo; y esto significa: tengo que amar al prójimo con cabeza, tengo que amarlo con *entendimiento*; un amor sin entendimiento, un amor sin cabeza, le haría daño, incluso le haría quizá más daño que el odio; pero una beneficencia que cubra lo básico y esté hecha con cabeza y entendimiento, en la forma más rica e importante que esa beneficencia puede ofrecer, es el hacer universal, la acción entendida y experta del Estado, un hacer, comparado con el cual el hacer del particular se convierte en algo de tan

escasa cuantía, en algo de tan poca monta, en algo tan sin importancia; que casi no merece la pena hablar de él. Y ese hacer universal y experto del Estado es de tan gran poder que si el hacer del particular se quisiese oponer a él, bien porque directamente quisiera ser de por sí un delito [es decir, bien porque fuese una contravención directa o intencionada de la ley], bien porque por amor a otro quisiera defraudar [o engañar] a ese universal respecto a las obligaciones y a la aportación que a ese hacer particular corresponden en ese hacer universal, resulta que ese hacer particular sería inútil, y al cabo habría de quedar irresistiblemente destruido y hecho polvo. A esa beneficencia o a ese hacer el bien, que es sentimiento o que se basa en el sentimiento, sólo le queda, pues, el significado de un hacer enteramente particular [es decir, circunstancial, suelto, *einzeln*], de un echar una mano in extremis, de una ayuda de urgencia, que es tan contingente como dependiente del instante y momentánea. Esa contingencia no sólo determina la ocasionalidad de la ayuda [no sólo obliga a que la ayuda tenga un carácter sólo ocasional], sino que determina también que respecto a ella se suscite la cuestión de si es de verdad una obra [es decir, algo efectivo y operante en el sentido que se busca], o si no se disolverá enseguida otra vez, y no se trocará más bien en un mal. Por tanto, esta acción en pro del bien de otros, que [en el principio, en el mandamiento de partida] se declara a sí misma *necesaria*, es de índole tal que, pese a declararse a sí misma necesaria, puede quizá existir, o puede también no existir; es tal que cuando la ocasión casualmente se ofrece, sea quizá propiamente una obra [quizá sea efectiva y pueda producir lo que se busca]; "quizá", es decir, quizá sea buena, pero quizá también no. Esta ley tiene, por tanto, un contenido tan poco universal como la primera que hemos considerado y no expresa algo en y para sí, algo que sea *en y de por sí*, como debería hacerlo en cuanto ley ética absoluta. O tales leyes [*Gesetze*] se quedan sólo en el *deber-ser* [se quedan sólo en el *Sollen*], y no tienen ninguna *realidad*; no son entonces *leyes* [que implican el hacerse valer e imponerse ellas como tales leyes], sino sólo *mandamientos* [o imperativos categóricos, *Gebote*].

[Moraleja de las consideraciones precedentes: que en la sustancia toda determinidad resulta ser una determinidad desapareciente respecto de esa sustancia; que ello es así porque la diferencia que el imperativo introduce perturba el ser simple de la sustancia; contenido y forma; por qué la razón legisladora sólo puede hacer radicar su carácter absoluto en la forma][283]

Pero por la naturaleza de la cosa misma se ve claro que hay que renunciar a un *contenido* ético absoluto; pues a la sustancia simple (y su esencia consiste precisamente en eso: en ser simple) le es *inadecuada* toda *determinidad* que se quiera poner en ella. El mandamiento [el imperativo, *Gebot*], en esa su sencilla absolutez, en ese su simple carácter absoluto, no expresa él mismo a su vez sino *ser* [*Seyn*] *ético inmediato*; y la diferencia que en él aparece [y la diferencia que en el mandamiento aparece y que el mandamiento introduce] es una determinidad y, por tanto, un *contenido* que queda [o que está] bajo la absoluta universalidad de ese ser simple [que la diferencia que el imperativo introduce no hace sino perturbar]. Y si, por tanto, hay que renunciar a un *contenido absoluto*, al mandamiento sólo puede convenirle la *universalidad formal*, o lo que es lo mismo: el no contradecirse; pues la universalidad carente de contenido es la formal, y contenido absoluto significa tanto como una diferencia que no es diferencia ninguna y, por tanto, la ausencia de contenido. Lo que queda a la legislación es, pues, la pura *forma* de la *universalidad* o, de hecho, la *tautología* de la conciencia que se enfrenta al contenido [que queda frente a él, o que le sale al encuentro y le hace frente] [para casar con él], y que, por tanto, no es un *saber* de un contenido *que sea* [de un contenido que esté ahí siendo, que se presente como estando ahí, de un contenido que sea de por sí ahí], ni por tanto de un *contenido* propiamente dicho, sino que es un saber acerca de la *esencia* o ser [*Wesen*] o acerca de la igualdad consigo misma de esa esencia o de ese ser [*Wesen*]. El ser [*Wesen*] ético no es, por tanto, inmediatamente él mismo un contenido, sino sólo un criterio [el de la igualdad del ser ético consigo mismo] para decidir si un contenido es susceptible de convertirse o no en una ley viendo si se contradice o no. La razón legisladora ha quedado rebajada y reducida a sólo una razón *examinadora y comprobadora* [de posibles leyes] [o también: la razón dadora de leyes ha quedado rebajada y reducida a sólo una razón examinadora de posibles leyes].

c.
LA RAZÓN COMPROBADORA DE LEYES [O LA RAZÓN QUE EXAMINA Y COMPRUEBA LEYES][284]

Una diferencia en la sustancia ética simple es una contingencia para ella [es decir, le es algo contingente] que hemos sido nosotros quienes hemos visto surgir o hemos visto producirse en el mandamiento determinado [en mandamientos concretos y determinados, es decir, en los ejemplos que hemos puesto] como contingencia del saber, de la realidad y del hacer [es decir: hemos sido nosotros quienes veíamos surgir el mandamiento determinado como no consistiendo en definitiva sino en contingencia del saber, de la realidad y del hacer]. Por tanto, la *comparación* entre aquel ser simple [el de la sustancia ética] y aquella determinidad [la del mandamiento o imperativo] caía en nosotros; y la sustancia simple ha mostrado en ello [nos lo ha demostrado a nosotros] ser universalidad formal o pura *conciencia* [o conciencia pura], exenta de contenido, que queda frente a ese contenido [o que se enfrenta a él], y que es un saber de él en cuanto ese contenido determinado [o como siendo un contenido determinado]. De este modo esa universalidad seguía siendo [para nosotros] lo mismo que lo que era la *cosa misma*. Pero esa universalidad es en la conciencia otra cosa; pues [en la conciencia] esa universalidad ya no es ese género dormilón carente de pensamiento [en que podría quedarse o podría venir a parar la *cosa misma*], sino que esa universalidad está referida a lo particular, y está siendo considerada como poder sobre lo particular y la verdad de lo particular. – De entrada esta conciencia no parece, pues, examinar sino lo que ya nosotros antes éramos [es decir, de entrada esta conciencia no parece ponerse a hacer otra cosa que lo que nosotros ya hicimos en la subsección anterior, es decir, en el cap. V, C, b], y su hacer no parece poder ser otra cosa [como ya antes nos había sucedido] que una comparación entre lo universal y lo particular, de la cual, igual que antes nosotros, no se obtendría, sino su inadecuación [es decir, de lo particular respecto a lo universal, o la inadecuación de la expresión universal de lo particular, o la inadecuación de la expresión inicial del imperativo y de todo arreglo posterior]. Pues bien, la relación del contenido con lo universal no es aquí [es lo que vamos a pasar a ver] ésa, sino otra, en cuanto este universal ha cobrado aquí un significado distinto; ese uni-

versal es universalidad *formal* de la que es susceptible el contenido determinado, pues en ella ese contenido determinado es considerado sólo en relación consigo mismo. En nuestro examen [en el examen que nosotros hacíamos en el apartado anterior, cap. V, C, b] esa sustancia cristalina, universal y pura, quedaba frente [se enfrentaba, se oponía] a la determinidad que se desarrollaba como contingencia de la conciencia en la que esa sustancia entraba. Pero ahora ha desaparecido de aquí un miembro de la comparación; lo universal ya no es la sustancia *vigente* y *que está ahí* [es decir, que se caracteriza por estar ahí simplemente en la validez que exhibe, es decir, que es válida en el sentido de que, estando simplemente ahí, de por sí vale], o lo justo en y por sí, sino que lo universal es saber simple o [lo universal es] forma que compara a un contenido consigo mismo y lo considera en el sentido de si es o no una tautología [es decir, lo examina para comprobar si es o no una tautología]. Ya no se dan leyes [ya no se establecen leyes], sino que se las *examina* [se las comprueba, se las somete a la piedra de toque]; y estas leyes[285] vienen ya dadas a la conciencia que las examina; esta conciencia toma el *contenido* de esas leyes tal como ese contenido simplemente es, sin entrar en la consideración de la particularidad y contingencia que ese contenido lleva adheridas [o que a ese contenido le son inherentes], como nosotros hicimos, sino que se queda en el mandamiento como mandamiento [con el imperativo, *Gebot*, como imperativo], y procede tan simplemente respecto a él [o contra él], como ella es la medida o criterio de él.

Pero por esta razón, el examen no es que llegue muy lejos; precisamente en cuanto el criterio es la tautología y [el criterio] es indiferente en lo que se refiere al contenido, precisamente por eso toma, así este contenido como también el contenido contrario.– Nos preguntamos, por ejemplo, si ha de ser ley en y por sí *el que haya propiedad*; *en y por sí* [o en y para sí], es decir, no por su utilidad para otros propósitos; la esencialidad ética o el ser ético consiste, precisamente, en que la ley sólo sea igual a sí misma y que, en virtud de esta igualdad consigo misma, esté, pues, fundada en su propia esencia [en aquello en que esa propia ley consiste], que no sea algo condicionado, condicionado desde fuera. La propiedad en y por sí no se contradice a sí misma; es una determinidad *aislada*, o una determinidad sólo puesta en igualdad consigo misma. Pero la no propiedad, el carecer las cosas de dueño, o la comunidad de bienes, es algo que precisamente tampoco se contradice a sí mismo. El que algo no

pertenezca a nadie, o pertenezca al primero que llegue y lo tome en posesión, o pertenezca a todos juntos, o pertenezca a cada uno [de todos] según sus necesidades, o por partes iguales, es una *determinidad simple*, un *pensamiento formal* lo mismo que su contrario, es decir, lo mismo que la propiedad.– Ahora bien, cuando a la cosa carente de dueño se la considera como un *objeto necesario* [*notwendig*] de la *necesidad* [*Bedürfnis*] [es decir, como figurando entre aquello que es menester para vivir], es necesario que se convierta en posesión de algún particular; y entonces sería contradictorio que, en vez de eso, se convirtiese en ley la libertad de la cosa; por tanto, por ausencia de dueño de la cosa tampoco se está entendiendo una ausencia absoluta de dueño, pues la cosa ha de *venir a posesión* conforme a la *necesidad* de algún individuo particular; y, por cierto, no para ser guardada o conservada, sino para ser inmediatamente utilizada o consumida [pues en este supuesto viene a posesión cuando alguien tiene inmediata necesidad de ella]. Pero proveer a la necesidad de forma tan completamente contingente es contradictorio con la naturaleza de un ser consciente [de un *bewusstes Wesen*] que es del único de que estamos hablando aquí; pues ese ser no tiene más remedio que representarse su necesidad en la forma de la *universalidad*, es decir, tiene que preocuparse por su existencia entera, tiene que cuidar de su existencia como un todo o en conjunto, y, por tanto, adquirir bienes estables. Por eso, el que una cosa le quedase contingentemente asignada a la primera vida autoconsciente que diese con ella, conforme a la necesidad que a esa vida le aconteciese tener, es un pensamiento o es una idea que no puede decirse que esté muy de acuerdo consigo misma. – En una comunidad de bienes en la que se proveyese a las necesidades en términos universales y estables, o bien a cada uno le tocaría tanto *como necesitase*, y entonces esta desigualdad se contradiría con la esencia de la conciencia para la que es principio la igualdad de los individuos o particulares; o bien, conforme a este último principio, se procedería a un reparto en términos de igualdad, y entonces la parte que a cada cual le tocase no guardaría proporción con su necesidad, que aquí [de eso hemos partido] era su único concepto [es decir, era el único concepto al que había de quedar sujeta esa parte].

Sólo que si la no-propiedad aparece como siendo contradictoria en los términos en que lo estamos viendo, ello solamente sucede porque no la hemos dejado estar como determinidad *simple*. Pues a la propiedad le

pasa otro tanto cuando se la disuelve o deshace en momentos. La cosa particular que es mi propiedad, se considera (precisamente por ser mi propiedad[286]) algo *universal, algo consolidado, algo estable*; pero esto se contradice con su naturaleza, que consiste en ser utilizada y en *desaparecer*. Esa cosa se considera a la vez lo *mío* que todos los demás reconocen como mío y se excluyen así de ella. Pero precisamente en ese ser yo reconocido reside mi igualdad con todos, lo contrario de la exclusión. – Pero además, lo que yo poseo es una *cosa*, es decir, un ser para otros en general, que, por tanto, es totalmente universal e indeterminado en lo que respecta a ser para mí; el que *yo* la posea se contradice, por tanto, con esa su coseidad universal, o lo que es lo mismo: con ese carácter universal de su coseidad. Por tanto, la propiedad se contradice por todos lados, lo mismo que la no propiedad; ambas, tanto la propiedad como la no propiedad, tienen en ellas estos momentos contrapuestos, el de la individualidad particular [*Einzelnheit*] y el de la universalidad, que mutuamente se contradicen. – Pero cada una de estas determinidades [es decir, la propiedad y la no-propiedad], cuando nos la representamos *simplemente*, o cuando nos la representamos como simple, es decir, como propiedad o como no-propiedad, sin ulterior desarrollo, es una determinidad tan *simple* como la otra, es decir, una determinidad que no se contradice. – Así pues, el criterio de la ley, ese supuesto criterio que la razón lleva en sí misma, se acomoda a todo igual de bien, resultando, por tanto, que no es en rea-lidad criterio ninguno. – Y, realmente, sería sorprendente que la tautología, el principio de no contradicción, que para el conocimiento de la verdad teorética se admite ser solamente un criterio formal, es decir, algo que es completamente indiferente respecto a la verdad o no verdad, hubiese de *ser algo más* [o debiera representar algo más] para el conocimiento de la *verdad* práctica.

En los dos momentos que acabamos de considerar [es decir, el de dar y el de comprobar leyes][287] con los que se trataba de dar contenido a la sustancia espiritual antes vacía, el poner determinidades inmediatas en la sustancia ética y después el saber de ellas en lo que respecta a si pueden ser consideradas leyes o no, ha quedado suprimido y superado. El resultado parece ser, pues, que aquí no puede haber ni leyes determinadas ni tampoco un saber de ellas. Sólo la sustancia es la *conciencia* de sí como *esencialidad* absoluta[288] y, por tanto, ni puede suministrar una *diferencia* en ella ni tampoco un *saber* acerca de esa diferencia[289]. El que el dar le-

yes y el examinar y comprobar leyes se revelen en última instancia como inconsistentes y nulos, tiene el significado de que tanto lo uno como lo otro, cuando se los toma sueltos [*einzeln*] y se los toma aislados [*isolirt*], sólo son *momentos* de la sustancia ética que, tomados de esa forma, se quedan sin base y sin sostén; y el movimiento en el que aparecen tiene el sentido formal de que esos momentos son la sustancia ética que a través de ellos se expone como conciencia.

En cuanto estos dos momentos son determinaciones ulteriores de la conciencia de la *cosa misma* [es decir, primero se introdujo la cosa misma, a continuación la razón dadora de leyes y después la razón comprobadora de leyes], pueden considerarse formas de la *honradez* [de la *Ehrlichkeit*, de aquel ser-cabal y estar uno en lo que tiene que estar, al que nos referimos más arriba, cap. V, C, a]; la cual honradez o *Ehrlichkeit*, al igual que también ha de andar a vueltas con otros momentos formales de la cosa misma, anda aquí a vueltas con un contenido de lo bueno y de lo justo, que no consistiría sino en un deber-ser, y con un someter a examen tal supuesta verdad fija, y se imagina tener [o hallar] en la sana razón y en la intelección de sentido común la fuerza y validez propias de los mandamientos o imperativos [es decir, la fuerza y validez que hay que atribuir a éstos o de las que hay que dotar a éstos] .

Pues sin esa honradez[290] las leyes no podrían considerarse *esencia de la conciencia*, ni tampoco el examinar y comprobar las leyes podría considerarse un hacer *dentro* de la conciencia[291], sino que esos dos momentos [el poner leyes y el comprobarlas, cap. V, C, b, y cap. V, C, c], tal como se presenta cada uno de por sí y de forma *inmediata* como una *realidad*, el primero de ellos no representa [o no representaría] sino el establecimiento inválido y la existencia inválida de leyes reales [inválidas, es decir, que tal como se establecen y quedan ahí, no es eso lo que querían decir, o no es eso lo que se suponía que eran], y el segundo momento [el de comprobarlas] no representa [o no representaría] sino una liberación asimismo inválida respecto de esas leyes [un quedar por encima de ellas examinándolas, sometiéndolas a examen, que acaba revelándose sin base]. La ley, en cuanto ley determinada, tiene [tendría] [en ambos casos] un contenido contingente, y esto significa [significaría] aquí que esa ley no es sino ley de una conciencia particular [de una conciencia individual, *einzeln*], cuyo contenido no es sino arbitrario. Ese inmediato dar leyes no es [no sería], por tanto, sino un tiránico desafuero que convier-

te a la arbitrariedad en ley, y convierte a la eticidad en una obediencia a ello, es decir, a leyes que *sólo* son leyes y no a la vez *mandamientos*[292]. Así como el segundo momento, cuando se lo aísla, es decir, ese momento que representa el examinar y comprobar las leyes, no es [no sería] sino el mover lo inamovible [el moderno quedar todo cabeza abajo], y el desafuero de un saber que mediante huero razonamiento se declara libre de las leyes absolutas[293], y las toma por un arbitrio extraño a él[294].

En ambas formas, estos dos momentos son una relación negativa con la sustancia y con el ser espiritual real [un haberse negativamente acerca de la sustancia y del ser espiritual real]; o lo que es lo mismo: en ellas la sustancia no tiene todavía su realidad, sino que la conciencia la contiene todavía [contiene todavía a la sustancia o a la realidad de la sustancia] en la forma de su propia inmediatez [de la propia inmediatez de la conciencia][295], y ella [la sustancia o la realidad de la sustancia] empieza siendo solamente una *voluntad* y *saber* de este individuo, o el *deber-ser* de un mandamiento irreal [el deber-ser que un mandamiento irreal representa, cap. V, C, b] y un saber de la universalidad formal [un saber acerca de la universalidad formal, cap. V, C, c]. Pero como estas formas se han suprimido y superado, [como ha quedado patente su nihilidad], la conciencia ha retornado a lo universal, y estas contraposiciones han desaparecido. El ser-espiritual es real, precisamente porque estas formas no valen [muestran no ser válidas] como aisladas o sueltas, sino sólo como suprimidas o superadas[296], y la unidad en la que ellas sólo son momentos es el *self* [el sí-mismo] de la conciencia, el cual, puesto de ahora en adelante en el ser espiritual [es decir, siendo de ahora en adelante el *self* de la sustancia], convierte al ser espiritual en real, en lleno de contenido y en autoconsciente.

Para la autoconciencia, por tanto, el ser espiritual empieza siendo ante todo ley que es *en sí* [*an sich*] [empieza siendo un en-sí]; la universalidad a que se refería el examen y la comprobación de leyes, que era una universalidad formal, pero no una universalidad que sea en sí, ha quedado, pues, suprimida y superada. La sustancia espiritual o el ser espiritual es, asimismo, una ley eterna que no tiene su fundamento en la *voluntad de este individuo*, sino que es en y para sí la absoluta *voluntad pura de todos* que tiene la forma del ser inmediato o de un *ser* inmediato [es decir, de un estar o quedar inmediatamente ahí, sin más]. Esa voluntad no es tampoco un *mandamiento* o imperativo, que sólo *deba ser*, sino que esa vo-

luntad *es* y esa voluntad *vale* [es válida, rige]; esa ley es, pues, el yo universal de la categoría, que inmediatamente es realidad, y el mundo es sólo esa realidad. Pero en cuanto esta ley, *en ese su estar siendo ahí*, vale *simpliciter*, o es válida *simpliciter* [o también: en cuanto esa ley vale *simpliciter* precisamente en ese su estar ahí, o es simplemente lo válido] resulta que la obediencia de la autoconciencia a ella no es el servir a un señor, cuyas órdenes no respondiesen sino al arbitrio y capricho de éste, y en el que la autoconciencia no pudiera reconocerse. Sino que esas leyes son pensamientos [*Gedanken*] de su propia absoluta conciencia, que la autoconciencia ella misma inmediatamente *tiene*. Pero la autoconciencia tampoco *cree* en ella [pero tampoco se puede decir que la autoconciencia crea en la sustancia], porque la fe ve [vería], ciertamente, también ese ser o esencia o sustancia, pero como algo distinto de ella, como algo extraño. Mediante la *universalidad* de su *self*, la *auto*conciencia [*Selbst*bewusstsein] ética es *inmediatamente* una con el ser-ético o con la sustancia ética; la fe, en cambio, empieza por la conciencia *particular* [individual, *einzeln*], y es el movimiento de la conciencia individual en ese su perpetuo enderezarse a esa unidad [la de la autoconciencia con el ser ético], pero sin alcanzar nunca la presencia de su esencia [es decir, la actualidad de su ser, es decir, la presencia y actualidad de aquello que esa conciencia particular en el fondo es]. – Esa [absoluta] conciencia [de la que hemos hablado unas líneas más arriba], en cambio, se ha suprimido y superado a sí misma como conciencia particular [*einzeln*], esa mediación está ya realizada y sólo por eso, porque esa mediación está ya realizada, es esa conciencia autoconciencia inmediata de la sustancia ética. La diferencia de la autoconciencia respecto del ser [*Wesen*] se ha vuelto, pues, completamente transparente. Por medio de ello las *diferencias en ese ser* [o *esencia* o sustancia] no son determinidades contingentes, sino que en virtud de la unidad de la sustancia y la autoconciencia (y por mor de ella), sólo de la cual autoconciencia podía provenir la desigualdad, esas diferencias no son sino las masas [o esferas] de su articulación o membración transida por su propia vida [no son sino las masas de la articulación o membración de esa unidad, transida y embebida por la propia vida de esa unidad], no son sino espíritus carentes de cualquier disociación o rotura y transidos para sí mismos [o por sí mismos] de claridad, figuras celestiales sin punto de oscuridad, que en esas sus diferencias mantienen intactas y puras e impolutas su inocencia y la autounanimi-

dad o autoarmonía de su ser. – La autoconciencia es asimismo un *haberse* simple y henchido de claridad y transparencia acerca de ellas. Ellas son, y nada más; esto es lo que constituye aquí la conciencia de la relación [y de ese haberse acerca de ellas]. Y así, Antígona, en la tragedia de Sófocles, las considera derecho *no escrito* e *infalible* de los dioses que no es ni de hoy ni de ayer, sino que siempre estuvo vivo ahí, y del que nadie sabe cuándo apareció[297].

Ellas están ahí, *son*, simplemente. Si yo preguntase por su origen y las presionase contra el punto de su origen [las estrechase contra el punto de su origen] tratando de reducirlas a él, yo con ello me habría puesto por encima de ellas; pues yo sería de ahora en adelante lo universal, y ellas serían lo condicionado y limitado. Si ellas hubieran de legitimarse ante mi inteligencia, yo habría movido ya ese su ser-en-sí inamovible y carente de toda vacilación, teniéndolas por algo que quizá sea verdadero para mí, pero que quizá también no lo sea. La actitud o disposición ética [el talante ético, el buen sentido ético, *ethische Gesinnung*] consiste precisamente en atenerse fijamente y sin darle más vueltas a aquello que es lo justo, a aquello que en sí es válido [que es lo que debe ser, que es *das Recht*], y en abstenerse de todo quererlo mover y remover, de todo quererlo sacudir, de todo quererlo hacer derivar o provenir de algún sitio. – Alguien me ha confiado un dinero; ese dinero *es* propiedad de otro, y yo reconozco y respeto esa propiedad *porque así es*, y me mantengo sin vacilación alguna y sin darle más vueltas en esa relación [en la de ser ese dinero propiedad de otro]. Pero si me quedara con ese dinero que se me ha confiado, resulta que, conforme al principio de mi examen y comprobación de leyes, conforme al principio de la tautología, no incurro absolutamente en ninguna contradicción; pues cuando hago eso, no lo estoy considerando ya propiedad de otro; y quedarme con algo que yo no considero propiedad de otro es totalmente consecuente. El cambio de *punto de vista* no es ninguna contradicción, pues de lo que se trata no es del punto de vista en cuanto punto de vista, sino que de lo que se trata es del objeto y contenido, y es el objeto y contenido el que no debe contradecirse. Pues lo mismo que, por ejemplo, cuando hago un regalo, cambio el punto de vista de que algo es de mi propiedad por el punto de vista de que ello se ha convertido en propiedad de otro, lo cambio, digo, sin incurrir yo por ello en ninguna contradicción, de la misma manera podría hacer yo el camino inverso. – Así pues, algo es derecho [*Recht*], no

porque yo encuentre que no se contradice, sino que es derecho [*Recht*], porque eso es lo justo [*das Rechte*] [porque es lo que hay que hacer]. El que algo *es* propiedad de otro, esto es lo que *está a la base*; sobre esto no tengo muchos silogismos que hacer, ni tampoco tengo por qué buscar toda clase de pensamientos, nexos conceptuales y respectos, ni se me tienen siquiera que ocurrir; ni tengo que pensar en el dar leyes, ni en el examinarlas o comprobarlas [*prüfen*]; mediante esta clase de movimientos de mi pensamiento no hago sino dislocar y sacar de quicio aquella relación, por cuanto efectivamente, a discreción, es decir, si yo quisiese, conforme al indeterminado saber tautológico [del que en el dar leyes y comprobar leyes se trata], podría también optar por lo contrario y convertirlo, por tanto, en ley. Pero no es eso, sino que el que esta determinación y no la contraria sea lo que es justo y lo que es derecho, es algo determinado *en y para sí* [o en y de por sí]; yo por mí o para mí podría convertir en ley la determinación que yo quisiese, e incluso podría querer [podría optar por] no convertir ninguna determinación en ley, y por eso en cuanto empiezo a examinar leyes en el sentido indicado, me estoy moviendo ya por vías no éticas. El que el derecho sea para mí *en y por sí*, o porque el derecho no es para mí sino en y por sí, es entonces y es por eso y es así como estoy en la sustancia ética; y es así como la sustancia ética es la *esencia* o ser de la autoconciencia; y la autoconciencia, a su vez, es la *realidad* y *existencia* de la sustancia ética, su *sí-mismo* [*self*] y su *voluntad*[298].

[CAPÍTULO] VI
EL ESPÍRITU

La razón es espíritu al quedar elevada a verdad[1] la certeza de ser la razón toda realidad y al volverse la razón consciente de sí misma como de su mundo y consciente del mundo como de sí misma[2].– El devenir del espíritu lo mostró el movimiento inmediatamente precedente [el descrito en el cap. V, A, B, C][3], en el que el objeto de la conciencia, es decir, la pura categoría o la categoría pura, se elevó a concepto de la razón[4]. En la razón *observadora* [cap. V, sección A], esta pura unidad del *yo* y del *ser*, del *ser-para-sí* y del *ser-en-sí*, queda determinada o quedó determinada como *en-sí* o como *ser*, y la conciencia de la razón *encuentra* esa unidad [da con ella como algo ahí, recuérdese sobre todo el cap. V, A, c]. Pero la verdad de la observación es más bien [fue más bien, consistió más bien en] suprimir y superar ese instinto que empieza dando con algo ahí en términos inmediatos, [la verdad de la observación es] el suprimir o superar la existencia de esa unidad [el suprimir y superar esa existencia de la razón, o este quedar ahí esa unidad, o este quedar ahí la razón], que es un quedar ahí, todavía carente él de conciencia. La categoría, *en ese su quedar vista ahí* [en ese su quedar ahí a la vista], es decir, la *cosa encontrada*, entra en la conciencia en cuanto *ser-para-sí* del yo [se vuelve consciente de sí en cuanto ser-para-sí del yo], el cual, entonces, en el ser objetivo [es decir, en su quedar ahí objetivo], se sabe como sí-mismo, como *self* [cap. V, B]. Pero esta determinación de la categoría como de un ser-para-sí contrapuesto al ser-en-sí es asimismo unilateral y, por tanto, es un momento que también se suprime y supera a sí mismo. La categoría, por consiguiente, quedará ahora determinada para la conciencia [quedará ahora determinada en el cobrarse así conciencia de ella] como esa categoría es en su verdad universal, es decir, como ser [*Wesen*] que es *en y para-sí*. Sólo esa determinación aún *abstracta* que constituye lo que he-

mos llamado *la cosa misma*[5] [cap. V, C, a] es el ser *espiritual* [*geistiges Wesen*] [es decir, el ser espiritual empieza siendo eso, o es eso lo que el ser espiritual recién es, o es eso lo que el ser espiritual inmediatamente es], y su conciencia es un saber formal acerca de ese ser, que anda todavía a vueltas [ella, la conciencia] con los múltiples contenidos de ese ser; pues esa conciencia, en cuanto particular [*einzeln*], se distingue efectivamente todavía de la sustancia, y o bien da leyes arbitrarias [leyes cualesquiera, leyes que ella supone ser leyes, cap. V, C, b], o bien se imagina que, en su propio saber como tal, está ella en posesión de esas leyes tal como esas leyes son en y para sí; y se tiene a sí misma por el poder enjuiciador de esas leyes [cap. V, C, b y cap. V, C, c].– O, consideradas las cosas por el lado de la sustancia, esta sustancia ["la cosa misma"] es el ser espiritual que es *en y para-sí*, que todavía no es *conciencia* de sí mismo [pues para ello ha de tenerse ahí delante a sí mismo como objeto precisamente en ese su ser en y para sí].- El ser *en y para sí* que a la vez se es *real* como conciencia, y se representa a sí mismo [se tiene él delante como objeto a sí mismo], esto es *el espíritu* [y es este ser espiritual el que vamos a pasar a considerar en el presente cap. VI].

Su *ser* [*Wesen*] espiritual o su *entidad* espiritual [es decir, el *ser* espiritual del espíritu] lo hemos caracterizado ya [o lo hemos descrito ya] como la *sustancia ética*; pero lo que el espíritu es, es la realidad ética[6]. El espíritu es el *self* [el sí-mismo] de la conciencia real a la que ese espíritu le sale al encuentro (o más bien, que ella misma se sale al encuentro) como *mundo* objetivo [como un mundo que está autónomamente ahí], como *mundo* que ha perdido para el *self* todo significado de algo extraño, al igual que el *self* ha perdido todo significado de un para-sí separado de este mundo, de un ser-para-sí dependiente, o también independiente. Y siendo el espíritu la sustancia y el ser [*Wesen*] universal igual a sí mismo y permanente, el espíritu es el inamovible y siempre firme y nunca disuelto *fundamento* y *punto de partida* del hacer de todos, y también el *fin* y *objetivo* de todos en cuanto En-sí pensado de toda autoconciencia [en cuanto aquello a lo que toda autoconciencia se orienta de antemano]. Esta sustancia es asimismo la obra universal [la obra general, la obra de todos] que se engendra mediante el hacer de todos y de cada uno, como unidad e igualdad de ellos, pues ella es el *ser para sí*, el sí-mismo [el *self*], el hacer. En cuanto *sustancia*, el espíritu es la *igualdad consigo mismo*, carente de toda vacilación en su justicia [o en su justeza]; pero, en cuanto

ser-para-sí, esa sustancia [o esa igualdad consigo mismo] es el ser [*Wesen*] que se disuelve o deshace a sí mismo [dándose a esos para-síes], que bondadoso o benefactor se sacrifica a sí mismo[7], en el que cada cual realiza su propia obra, desgarra ese ser [*Wesen*] universal y se toma su parte de él. Esta disolución y particularización o individualización [*Vereinzelung*] del ser del espíritu es precisamente el *momento* del hacer y del *self* de todos; ese momento es el movimiento y alma de la sustancia y el ser universal operado [es decir, el ser universal, en cuanto producto del obrar]. Y precisamente porque es un ser disuelto en el *self* [o disuelto en *self*], resulta que no es un ser muerto, sino que es un ser *real* y *vivo*.
El espíritu es, por tanto, ser [*Wesen*] real absoluto, que él mismo se *sostiene* [que él mismo es portador de sí]. Todas las figuras de la conciencia, que hemos venido considerando hasta aquí, son abstracciones de él, abstracciones del espíritu; esas figuras consisten en que el espíritu se analiza a sí mismo, distingue sus momentos y se demora en cada uno de ellos. El aislamiento de tales momentos [y el poder aislar tales momentos, o el que esos momentos puedan presentarse aislados] tiene al espíritu mismo por *presupuesto* y por *base*, o lo que es lo mismo: tal aislamiento sólo existe en el espíritu, el cual es la existencia [la existencia de ello, es decir, de esos momentos y de ese su separarse y aislarse]. Y aislados así, ofrecen la apariencia de que ellos *fueran* como tales [es decir, parece como si ellos fueran como tales, esto es, así aislados]; pero que ellos no son sino momentos o magnitudes desaparecientes viene demostrado por ese lento movimiento de reflujo o por ese lento movimiento de retorno [o lento movimiento de reducción] hacia su fundamento y esencia [por ese lento movimiento de arrastre y de retorno a lo que ellos son][8]; y eso que son, ese su ser [*Wesen*] a que nos referimos, es precisamente este movimiento y disolución de esos mismos momentos. Así pues, en este punto, en que el espíritu queda puesto en sí mismo, o en que la reflexión de esos momentos queda puesta en sí misma, nuestra reflexión puede demorarse brevemente en recordarlos conforme a este aspecto; esos momentos eran la conciencia [caps. I-III], la autoconciencia [cap. IV] y la razón [cap. V][9]. El espíritu es, pues, [en primer lugar] *conciencia* en general, la cual comprende la certeza sensible [cap. I], la percepción [cap. II] y el entendimiento [cap. III], consistiendo la conciencia en general en que, en el análisis de sí mismo [en el análisis que el espíritu hace de sí mismo en momentos], retiene el momento [el espíritu se demora o se

para o se detiene o repara en el momento] de que él es *realidad objetual* u *objetiva*, realidad que es ahí [realidad que es inmediatamente ahí], y abstrae de que esa realidad sea su propio ser-para-sí [sea el propio ser-para-sí de él, del espíritu]. Pero si, por el contrario, el espíritu retiene o fija [o se demora en] el otro momento del análisis, a saber: que su objeto [es decir, que ese su objeto] es su *ser-para-sí* [es decir, que ese su objeto no resulta en definitiva ser sino el ser- para- sí del espíritu], tenemos que el espíritu es autoconciencia o es la autoconciencia [cap. IV]. Y a su vez, en cuanto conciencia inmediata del *ser-en-y-para-sí*, es decir, en cuanto unidad de conciencia y autoconciencia, el espíritu es la conciencia que *tiene razón*[10] [cap. V], la conciencia que, como indica ese "*tiene*", ha determinado [ha acabado definiendo] a su objeto como *en sí* racional [la conciencia para la que la razón del objeto se ha convertido en asunto expreso de esa conciencia, en asunto *suyo*],[11] o lo que es lo mismo: la conciencia que ha definido el objeto como siendo éste del valor de la *categoría*,[12] pero resultando que ese objeto, para la conciencia de él mismo todavía no tiene valor de categoría [o el valor de categoría] [todavía la razón no es asunto y tema del objeto mismo]. Ese objeto [al que la razón se le vuelve a él su tema y asunto] es la conciencia de cuya consideración acabamos de arribar [la descrita en el cap. V, C, a, b, c]. Esta razón que el objeto *tiene*, vista finalmente por el objeto como *algo ahí* como tal razón [es decir, vista finalmente por él como una razón que *es* él], o la razón que en él [en el objeto] es *real* [que ahí la tiene, también él, delante de sí, como siendo *real* y operante] y que es el mundo de él [que es el mundo de ese objeto o el mundo que ese objeto representa], así [es decir, como tal razón] es como ese objeto es en su verdad[13]; él [ese objeto] *es* el espíritu, él [ese objeto] es el *ser ético real*.

El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en cuanto el espíritu es *verdad inmediata*[14]; [el espíritu es] el individuo que es un mundo. Pero el espíritu ha de proceder hasta cobrar conciencia sobre aquello que él inmediatamente es, suprimir y superar la bella vida ética, y mediante una serie de formas o figuras [*Gestalten*] llegar al saber de sí mismo [a saberse a sí mismo]. Pero esas figuras se distinguen de las precedentes porque ahora estas figuras no van a ser sino los espíritus reales, realidades propiamente dichas, y, en lugar de figuras sólo de la conciencia, [van a ser] figuras de un mundo.

El mundo *ético vivo* es el espíritu en su *verdad*[15] [cap. VI, A, a, b]; pero al no empezar llegando por de pronto sino a un *saber* abstracto de ese su ser [*Wesen*], resulta que la eticidad se hunde o se va a pique en la universalidad formal del derecho [en la reflexividad que el derecho formal implica] [cap. VI, A, c][16]. El espíritu, escindido de ahora en adelante en sí mismo [por tanto, escindido a partir del cap VI, A, c, en dos mundos, el de él como realidad objetual y el de él como pensamiento], delinea o describe o inscribe en su elemento objetivo u objetual como en una realidad dura uno de sus mundos, es decir, el *reino de la formación* y de la cultura [*Bildung*], y frente a él [es decir, frente a ese primer mundo] el espíritu delinea o describe o inscribe en el elemento del pensamiento el *mundo de la fe*, el *reino de la esencia*. Pero ambos mundos del espíritu, que desde esta pérdida de sí no hace sino retornar y recogerse en sí, ambos mundos del espíritu, digo, alcanzados por el *concepto*, se ven confundidos [hechos un lío] y revolucionados por el inteligir, es decir, se ven revolucionados por la *Einsicht*, [por el *insight*, por las Luces] y por la difusión del inteligir [es decir, por la difusión de las Luces], es decir, por la *Ilustración* [cap. VI, B], y ese reino dividido y desarrollado en un *más acá* y en un *más allá*, retorna a [o experimenta un movimiento de retorno y reducción a] la autoconciencia que ahora en la *moralidad* [cap. VI, C] se aprehende como la esencialidad [se aprehende como siendo ella el ser, *Wesen*], y que aprehende a la esencia [y que aprehende al ser, *Wesen*] como *self* real y que ya no pone fuera de sí al *mundo* de la autoconciencia y al *fundamento* de ese mundo, sino que hace consumirse todo en sí [hace consumirse todo en autoconciencia], y en cuanto *Gewissen* o conciencia moral es el espíritu *seguro de sí mismo*[17].

El mundo ético [cap. VI, A], el mundo escindido en un más acá y un más allá [cap. VI, B] y la visión moral del mundo [cap. VI, C] son, pues, los espíritus [los espíritus reales, las figuras de mundo] cuyo movimiento y cuyo retorno al *self* del espíritu habremos de desarrollar (un *self* del espíritu que tras ese retorno se nos habrá vuelto ya simple y siendo-para-sí; que estará ahí simplemente para sí), y como fin y resultado de ese movimiento y de ese retorno habrá de surgirnos la autoconciencia real del espíritu absoluto [es decir, la religión, cap. VII].

A.
EL ESPÍRITU VERDADERO, LA ETICIDAD

El espíritu, en su verdad simple, es conciencia que se quiebra y rompe en momentos, haciéndolos estallar y salir a la luz. La *acción* separa o divide al espíritu en sustancia y en conciencia de esa sustancia; y después divide igualmente tanto a la sustancia como a la conciencia. La sustancia en cuanto *ser* y *fin* universal, se contrapone ella misma a sí misma en cuanto realidad *individualizada* [*vereinzelte*]; el término medio infinito [entre esos dos extremos] es la autoconciencia, que siendo *en sí* unidad de sí misma y de la sustancia, deviene ahora eso *para sí* [se torna ahora ella para sí esa unidad], y funde en una unidad el ser [*Wesen*] universal y la realidad individualizada de ese ser, eleva esta realidad individualizada a aquel ser universal [la levanta haciéndola coincidir con aquél] actuando éticamente, y hace bajar aquel ser universal a esa realidad [individualizada] poniendo en ejecución el fin, es decir, poniendo en ejecución la sustancia sólo pensada [es decir, poniendo por obra la sustancia que, de otro modo, no sería sino sustancia pensada]; es decir, la autoconciencia produce la unidad del *self* y la sustancia como *obra suya* [es decir, como una obra que, como obra, está ahí o queda ahí], y, por tanto, la produce como *realidad.*

En este separarse o disociarse la conciencia, la sustancia simple no ha hecho, pues, sino en parte recibir la contraposición respecto de la autoconciencia [es decir, dar lugar en ella a la contraposición entre conciencia y autoconciencia], y en parte esa sustancia simple representa y expone también en ella [en esa sustancia] la naturaleza misma de la conciencia [es decir, la capacidad misma de la conciencia] de distinguirse o disociarse ella misma en sí misma, como un mundo articulado o membrado en sus masas [en las masas o esferas o ámbitos de ese mundo objetivo]. La sustancia simple [o ese mundo] se escinde, pues, en seres éticos distintos, en una ley humana y en una ley divina [en un *nomos* humano y en un *nomos* divino] [cap. VI, A, a]. Asimismo la autoconciencia que se enfrenta a esa sustancia ética [que se contrapone a esa sustancia ética, la autoconciencia que se contrapone a la conciencia], se divide y queda afecta o adscrita por esencia a uno de estos poderes, y en cuanto saber, se di-

vide, digo, en la insipiencia de aquello que hace, y en el saber de ello [se reparte entre ambas cosas], el cual saber es, por tanto, un saber desmentido o un saber engañado, o un saber que resultaba no ser saber[18]. Por tanto, la autoconciencia hace experiencia en su acción, tanto de la contradicción entre *aquellos poderes* en que la sustancia se había disociado y de su mutua destrucción, como de la contradicción de su saber acerca de la eticidad de su acción, de la contradicción, digo, de ese su saber con lo ético en y por sí, y, por consiguiente, la autoconciencia encuentra [o acaba encontrando] en ello su propia *ruina y caída* [cap. VI, A, b]. No obstante lo cual, es mediante este movimiento como la sustancia ética se convierte efectivamente en *autoconciencia real*, o lo que es lo mismo: *este self* [la autoconciencia] se convierte en algo que *es en y para sí*, pero precisamente en ello la eticidad se ha ido a pique [cap. VI, A, c].

a.
EL MUNDO ÉTICO, LA LEY DIVINA Y LA LEY HUMANA, EL HOMBRE Y LA MUJER

[La ley humana][19]

La sustancia simple del espíritu se divide como conciencia [es decir, pasa a ofrecer la división o dispersión que caracteriza a la conciencia]. O lo que es lo mismo: así como la conciencia del ser abstracto, del ser sensible, pasa o transita a la percepción, otro tanto ocurre también con la certeza inmediata del ser real, del ser ético [del ser ético, que es el ser real de verdad]; y así como para la percepción sensible [cap. II][20], el ser simple es [o el ser simple resulta ser] una cosa de múltiples propiedades, así sucede también que para la "percepción" ética el caso de acción es una realidad de múltiples relaciones éticas. A aquélla, es decir, a la percepción sensible, la multiplicidad o pluralidad o multitud de propiedades se le acababa contrayendo y reduciéndo a la contraposición esencial que representaba la contraposición entre individualidad [*Einzelnheit*, el quedar algo ahí suelto] y universalidad, y, en mayor medida aún, a la percepción

ética, que es la conciencia purificada y sustancial, la pluralidad de momentos éticos se le contraerá o se le reducirá a la dualidad de una ley de la individualidad [de la particularidad, de la *Einzelnheit*] y una ley de la universalidad. Pero cada una de estas masas [*Massen*] [o momentos o ámbitos o esferas u órdenes de la sustancia] sigue siendo el espíritu entero; y si en la percepción sensible las cosas no tienen otra sustancia que esas dos determinaciones que son la singularidad [*Einzelnheit*] y la universalidad, esas determinaciones no hacen ahora aquí sino expresar la superficial contraposición de ambos lados, del uno respecto al otro y del otro respecto al uno.

Pues la individualidad [*Einzelnheit*] tiene en la esencia o ser [*Wesen*] que aquí estamos considerando [en el ser ético] el significado de *autoconciencia* en general, o de la autoconciencia en general, no de una conciencia particular contingente. La sustancia ética es, por tanto, en esta determinación [en la determinación de autoconciencia en general] sustancia *real*, el espíritu *realizado* en la pluralidad de la *conciencia que está ahí* [o de las conciencias que están ahí, de las conciencias existentes]; es el ser común (o el ser en común) que para *nosotros*, cuando entramos en la forma o figura práctica de la razón [cosa que sucedió en el cap. V, B, C], era el ser absoluto [es decir, que cuando entrábamos en la forma o figura práctica de la razón, era el ser absoluto, pero lo era sólo para *nosotros*] y que aquí ha surgido [se ha presentado, o ha amanecido] *para sí mismo* en su verdad como ser ético consciente y como *ser para* esa misma conciencia [o como ser que tiene esa misma conciencia] que aquí nosotros tenemos por objeto. Es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se recibe o cobra a sí mismo o se da alcance a sí mismo precisamente *reflejándose o reluciendo en los individuos* [*Individuen*], o que es en sí o que es sustancia precisamente manteniendo a esos individuos en él. En tanto que *sustancia real*, el espíritu es *un pueblo* [*Volk*], y en cuanto *conciencia real* son los ciudadanos de ese pueblo. *Esta* conciencia tiene en el espíritu simple su esencia [su *Wesen*, aquello que ella es], y tiene la certeza de sí misma en la *realidad* de este espíritu, en todo el pueblo, y tiene inmediatamente en ello su *verdad*, por tanto, no la tiene en algo que no sea real, sino en un espíritu que existe (que está ahí) y que está vigente, que se hace *valer* [y que se está haciendo valer en ese su *existir*].

Este espíritu podemos llamarlo la ley humana porque este espíritu es esencialmente en forma de realidad [*Wirklichkeit*] *consciente de sí misma*

ello tanto por el lado de la universalidad como por el lado de la individualidad]. El espíritu es, en la forma de universalidad [*Allgemeinheit*], la ley *conocida*, la costumbre que *está ahí* [el *ethos* que está ahí, las *mores* que están ahí, la *Sitte* que está ahí, y que no está ahí sino estando en la cabeza y en el hacer de todos]; y en la forma de [la] individualidad [en la forma de individualidad particular, *Einzelnheit*] el espíritu es la certeza real de sí mismo en el *individuo* [*Individuum*] en general, y como gobierno [como poder de mando] el espíritu se es la certeza de sí mismo como *individualidad* [*Individualität*] *simple*; la verdad del espíritu es la *validez* [el estar vigente] que queda abiertamente ahí a la luz, que está a la luz del día; una *existencia* [ésta del espíritu] que para la certeza inmediata se presenta en la forma de un quedar ahí o estar ahí libre y suelto [de una existencia que se hubiese soltado y quedase libre ella ahí] para la certeza inmediata.

[La ley divina, la familia]

A este poder ético y a este quedar a la luz del día le queda enfrente o se le enfrenta [le sale al paso, o le sale al encuentro enfrentándose con él] un poder distinto: la *ley divina*. Pues el *poder* ético *del Estado*, en cuanto *movimiento* del hacer [que es] *consciente de sí*, tiene su contraposición en [es decir, a él se opone] el ser *simple* e *inmediato* de la *eticidad*; y en cuanto *universalidad real* [en tanto que leyes efectivamente vigentes, en cuanto leyes que efectivamente rigen], [el poder ético del Estado] es un poder contra el ser-para-sí individual; y, en tanto que realidad en general, el poder ético del Estado tiene en ese ser interior [*innern Wesen*] algo distinto de lo que él es [y, por tanto, encierra él también en sí algo distinto de lo que él es][21].

Ya hemos dicho que las contrapuestas maneras que la sustancia ética tiene de existir encierra cada una de ellas de por sí y por entero todos los momentos [la serie entera de momentos] del contenido de la sustancia ética. Por tanto, si el ser en común, es decir, si la *comunitas* [la *communitas*, la *res publica*, *Gemeinwesen*], es decir, si la comunidad, es la sustancia en cuanto hacer real consciente de sí mismo, resulta que el otro lado o la otra parte habrá de tener la forma de la sustancia inmediata o sustancia que ahí está en su inmediatez [habrá de tener la forma contra-

puesta al hacer real consciente de la *communitas*]. Esta sustancia inmediata habrá de ser, pues, por un lado, el concepto interno o la posibilidad universal de la eticidad en general, pero, por otro lado [habiendo de contener también el momento contrapuesto] tiene que contener asimismo en ella el momento de la autoconciencia [pues eso es lo contrario de la sustancia]. Esta conciencia que expresa la eticidad en el elemento de la *inmediatez* o del ser, o lo que es lo mismo: esta conciencia inmediata de sí (lo mismo como *Wesen* que como este *self* o como *self* este) en un otro, es decir, una *communitas ética natural*, esto es la familia. La familia, en cuanto concepto todavía interno y, por tanto, carente de conciencia, se opone a la realidad consciente de sí misma, se opone, digo, como *elemento* de la realidad del pueblo [como siendo la familia el *elemento* de la realidad del pueblo][22], se opone al pueblo mismo, como *ser* ético inmediato [como siendo la familia ser ético inmediato], [la familia se opone como ser ético inmediato, digo,] a la eticidad que se forma y mantiene a través del *trabajo* por lo general o universal, [esto es], los penates [los dioses del hogar] se contraponen al espíritu general o universal.

[El telos *de la familia, la particularidad universal dentro de la familia, los difuntos]*

Pero aunque el *ser ético* de la familia se determine como *inmediato* [o venga definido como inmediato], no por ello la familia es dentro de ella ser *ético* sólo porque consista en una relación o en un haberse entre sus miembros atenido solamente a la *naturaleza* [es decir, porque consista en la relación del lado natural de sus miembros], o porque su relación sea la *inmediata* de elementos *reales individuales* [*einzelne*]; pues lo ético es lo en sí *universal*, y esa relación de naturaleza [o esta supuesta relación de naturaleza en que consistiría la familia] es esencialmente asimismo espíritu, y sólo en cuanto ser espiritual, es ser ético. Hay que ver entonces en qué consiste la peculiar eticidad de este ser espiritual [la peculiar eticidad de la familia]. – En primer lugar, como lo ético es en sí lo universal, la relación ética de los miembros de la familia no es la relación del sentimiento o el afecto [*Empfindung*], o no es la relación que representa el amor [*Liebe*]. Lo ético parece, por tanto, que habrá que ponerlo en la relación de los *distintos* miembros de la familia con la familia *ente-*

ra, entendida ésta como la sustancia [o como sustancia]; de modo que su hacer y su realidad [el hacer y la realidad de ese miembro de la familia] sólo tengan a la familia por fin y por contenido. [Pues bien][23], el fin consciente que el *hacer* de ese todo [de ese todo que representa la familia] tiene en cuanto el hacer de ese todo se endereza a ese todo mismo no es sino lo individual [*das Einzelne*]; [ahora bien], [el fin consciente que representan] la adquisición y la conservación del poder y de la riqueza [la actividad fuera de la familia] sólo en parte se enderezan a la necesidad [o sólo en parte se enderezan a cubrir necesidades] y, por tanto, sólo [en parte] pertenecen al deseo [al ámbito del deseo] [y, por tanto, sólo en parte al ámbito de lo familiar inmediato]; pero en parte, su determinación superior [la determinación superior de la adquisición de poder y riqueza] es algo que sólo es mediato [es decir, que no pertenece al ámbito de lo familiar inmediato centrado en lo individual]. Esa determinación, pues, [la determinación superior de la adquisición de poder y riqueza] no cae en la familia misma, sino que se endereza a lo verdaderamente universal, a la comunidad; tal determinación es más bien negativa respecto a la familia, y consiste en [o implica] sacar al individuo de ella [consiste en, o implica, poner al individuo fuera de la familia], [consiste] en someter su naturalidad y particularidad [*Einzelnheit*], en empujarlo o atraerlo a la *virtud*, a la *virtú* [a ser un hombre de prestancia, valía y provecho] y a la vida en y para lo universal. El fin *positivo*, peculiar a la familia, repito, es el individuo como tal, o el particular [*der Einzelne*] como tal [el individuo o el particular, pero como tal, es decir, no en cuanto referido a la universalidad de la *virtud*]. Ahora bien, [pese a eso, pese a que el fin de la familia sea el individuo particular como tal] el que esta relación sea ética implica que ni aquel que actúa, ni aquel acerca del cual versa la acción, puedan aparecer conforme a una *contingencia* o casualidad en lo que se refiere a esa acción, como sucede cuando se presta ocasionalmente alguna ayuda a alguien, o se presta ocasionalmente algún servicio a alguien. Pues el contenido de la acción ética tiene que ser sustancial, o tiene que ser *entero* o completo [*ganz*, holístico, en conjunto] y de tipo general o universal; de suerte que sólo puede referirse al individuo entero [*den ganzen Einzelnen*], o a él como universal [en conjunto, *katholou*]. Pero esto [este estar referida la acción ética al todo del individuo] tampoco debe *tomarse* [representarse o entenderse] a su vez en el sentido de que ese *servicio* que se le hace haya de fomentar su feli-

cidad en conjunto, mientras que el servicio mismo, en cuanto consistiendo en una acción inmediata y real, opera [operase] en el individuo sólo algo particular; ni tampoco ha de entenderse en el sentido de que ese servicio, actuando realmente como educación, y ello en una *serie* continua de esfuerzos, tenga por objeto a ese particular [a ese individuo] como un todo y en cierto modo lo produzca como obra; pues en tal contexto, es decir, en la educación, aparte de que el fin de ésta es negativo respecto a la familia [es decir, se endereza a capacitar al individuo para salir de ella], la *acción real* sólo tiene un contenido limitado y reducido [en lo que respecta a educación y formación, digo]; ni tampoco [el estar la acción ética referida al todo del individuo debe entenderse], finalmente, en el sentido de que el servicio que esa acción supone hubiera de consistir en prestarle una ayuda urgente mediante la que en verdad se salvase [o se sacase a flote] al individuo entero; pues tal servicio es o sería él mismo un acto contingente, cuya ocasión sería una realidad corriente, que puede ser pero que también podría no ser. La acción, por tanto, que [en el contexto de la familia] comprenda toda la existencia [la existencia entera] del consanguíneo y que lo tenga a él por objeto y contenido, pero a él no como un ciudadano, pues el ciudadano no pertenece a la familia, ni tampoco lo tenga por objeto como a alguien que habrá de convertirse en ciudadano y que, por tanto, ha de *dejar de* considerarse y ser considerado como *este* ser *particular*, sino que tenga por objeto y contenido a él, a este miembro de la familia, pero como un ser *universal*, es decir, sustraído [por tanto] a la realidad sensible, es decir, a la realidad particular [y no como una realidad suelta ahí], esa acción o ese servicio, digo, ya no puede concernir al *vivo*, sino al *muerto*, que, a partir de la larga serie de ingredientes en que consistió su existencia dispersa, se ha concentrado en su figura conclusa y una, y que de la inquiescencia de la vida contingente se ha elevado a la quiescencia de la universalidad simple. – Y porque sólo como ciudadano puede el individuo ser *real* y *sustancial*, resulta que el individuo [el *Einzelne* entero, el particular entero], en su aspecto de no ciudadano pero perteneciendo a la vez a la familia, no es sino sombra *irreal* carente de toda médula[24].

Esta universalidad a la que el individuo como *tal* [el *Einzelne* como tal, el particular como tal] llega es el *puro ser* [*Seyn*], *la muerte*; ese ser consiste en un *Geworden-seyn*, es decir, en un quedar devenido, en un quedar consumado y hecho, que es *natural* e *inmediato*, que no es el *hacer*

de una *conciencia*. El deber del miembro de la familia es por eso añadir este lado [el lado de conciencia] [tomar en consideración este lado], a fin de que su último *ser* [este último ser del individuo difunto], es decir, este ser *universal*, no pertenezca sólo a la naturaleza ni se quede en algo irracional, sino que sea algo efectuado, hecho [*gethanes*, es decir, permanezca en ese su carácter de efectuado y permanezca en ese su carácter de ser resultado de la acción, de ser resultado de un hacer] y el derecho de la conciencia quede así afirmado en él [en ese último *ser*]. O lo que es lo mismo: el sentido de la acción es más bien que, ya que en verdad la quiescencia y universalidad del ser [*Wesen*] consciente de sí mismo no pertenece a la naturaleza, se quiebre y desaparezca la apariencia de tal hacer que [en el caso del muerto] la naturaleza se arroga, y se establezca la verdad. – Lo que la naturaleza hizo en él es el lado por el que el trocarse de ese ser [*Wesen*] en universal, se presenta como el movimiento de algo *que es* [*de un Seyendes, de algo que está ahí no más*, de algo que simplemente estuviese ahí, de algo que se reduce a estar ahí]. Ciertamente, este lado cae dentro de la comunidad ética y tiene esa comunidad ética por objeto; pues la muerte es la consumación [*Vollendung*, el acabar la obra] y el trabajo supremo que el individuo como tal se toma por la comunidad; pero en cuanto el individuo es esencialmente un *particular* [*einzelner*], resulta contingente o resultaría contingente que su muerte coincidiese completamente con el trabajo por lo universal [que su muerte fuese un morir por la comunidad], y que la muerte fuese resultado de ese trabajo, y en parte incluso cuando la muerte sea resultado de ese trabajo, la muerte es la negatividad *natural* y es el movimiento del individuo particular como algo *que es* [que se reduce a no más que quedar ahí delante siendo, que se vuelve naturaleza, que revierte en naturaleza], es el movimiento en el que la conciencia no retorna a sí ni se convierte en autoconciencia; o también: en cuanto el movimiento *de lo que es*, es decir, de lo que está ahí, consiste en quedar suprimido y superado y llegar al *ser-para-sí*, la muerte es [o representa, o consiste en] el lado de una disociación o escisión, en el que el ser-para-sí a que se llega es otro distinto que aquello que, estando ahí, se puso o entró en dicho movimiento [el en-sí, en su carácter desapareciente, no transita a un para-sí de ese en-sí]. – Porque la eticidad es el espíritu en su verdad *inmediata*, resulta que los lados en los que la conciencia se disocia caen también en la forma de esta *inmediatez* [pues el espíritu es aquí en su verdad inmediata] y la in-

dividualidad particular pasa o transita a esta negatividad *abstracta* [a una especie de para-sí vacuo, vacío] que siendo sin reconciliación y sin consuelo en sí misma, ha de recibirlo *esencialmente* mediante una acción *real* y *externa*[25]. – Los parientes cercanos, los consanguíneos, complementan, pues, este movimiento natural o abstracto, y lo hacen añadiendo el movimiento de la conciencia, la cual conciencia interrumpe la obra de la naturaleza y arranca al consanguíneo de la destrucción, o mejor, porque la destrucción, es decir, la conversión de él en ser [*Seyn*], es algo necesario, dicha conciencia asume sobre sí, toma a su cargo, el acto mismo de la destrucción [convirtiéndose en el para-sí del en-sí desapareciente]. – Y así resulta que también el *ser muerto*, el *ser* universal, se convierte en un ser retornado a sí, en un *ser-para-sí*, o la pura individualidad *particular* [la pura individualidad individual, o la pura individualidad singular, la simple individualidad suelta y contingente] carente ya de fuerza queda elevada a *individualidad universal* [es decir, la pura *einzelne Einzelnheit* queda elevada a *allgemeine Individualität*]. El muerto, dado que su ser [*Seyn*] queda liberado de su hacer [del hacer de quien ha muerto], o lo que es lo mismo: queda liberado del uno negativo [del ser él y no otro, que se hace efectivo en la acción], el muerto, digo, es la individualidad [*Einzelnheit*] vacía, es sólo un pasivo *ser-para-otro*, abandonado a toda particularidad [*Einzelnheit*] irracional inferior [o sea, a los animales] y a las fuerzas de la materia abstracta, de las cuales, la primera, es decir, aquella individualidad [la de los animales, por ejemplo, los cuervos] a causa de la vida que esa individualidad [animal] tiene, y ésta, es decir, la segunda [la materia abstracta] a causa de [o en virtud de] su naturaleza negativa, son ahora más poderosas que él [o sea, que el muerto]. De ese hacer [es decir, de la actuación] de instintos y deseos inconscientes [los de los animales] y de fuerzas o entidades abstractas que lo deshonran, es de lo que la familia pone a resguardo al muerto, y desposan al pariente con el seno de la Tierra, con la individualidad [*Individualität*][26] elemental imperecedera [la de la Tierra]; la familia lo convierte con ello en socio de una comunidad o en miembro de una comunidad [es decir, la familia] que subyuga así y mantiene así atadas las fuerzas de las materias sueltas y de los seres vivos inferiores, los cuales, si no, quedarían libres contra él y querrían destruirlo.

Este último deber constituye, por tanto, la perfecta ley *divina* [la ley divina en el extremo de su alcance], o la acción *ética* positiva acerca del individuo particular. Todo otro haberse acerca de él o toda otra relación

respecto a él que no se quede en la esfera del amor [o del afecto], sino que sea ética, pertenece a la ley humana, y tiene el significado negativo de elevar al individuo particular por encima de la inclusión en esa comunidad natural [la familia] a la que él pertenece en cuanto *real*. Ahora bien, aunque el derecho humano tenga ya por contenido y poder suyo a la sustancia ética consciente de sí misma, es decir, a todo el pueblo, y el derecho divino tenga por objeto y poder al individuo [*Einzelner*] que queda más allá de la realidad[27], no por eso este individuo carece de poder [no porque la ley humana tenga por contenido y poder al pueblo, no al individuo, y porque la ley divina tenga por contenido y poder sólo al individuo irreal, al muerto, no por eso el individuo muerto se vuelve una magnitud insignificante que carezca de poder]: su poder es lo *Universal* puro *abstracto*; [su poder es] el individuo *elemental* [la Tierra], el cual, a la individualidad que, arrancándose a sí misma del elemento [o de los elementos], constituye la realidad del pueblo consciente de sí mismo, la arranca él otra vez [de donde ella se ha puesto, es decir, el individuo elemental arranca otra vez a la individualidad consciente del pueblo del sitio en que ella se ha puesto] para devolverla ahora a la pura abstracción como a su esencia [*Wesen*], pues esa esencia es su fundamento [es decir, el fundamento de esa individualidad]. – Cómo este poder hace acto de presencia y se presenta en el pueblo mismo, será aún objeto de ulterior desarrollo [en este mismo apartado, pero también en el cap. VI, A, c, y en el cap. VI, B, III].

[Diferenciación y niveles en la ley humana]

Pues bien, lo mismo en una ley que en la otra, hay también *diferencias* y *niveles*. Pues en cuanto ambos seres [*Wesen*] [es decir, ambas leyes, ambas esferas, ambos ámbitos de la eticidad] tienen en ellos el momento de la conciencia [el momento de la diferenciación sujeto-objeto, del quedar algo ahí como objeto], se despliega o desenvuelve dentro de ellos la diferencia; y esto es lo que constituye su movimiento y su vida peculiar. La consideración de esta diferencia [en esa consideración es en lo que vamos a entrar] muestra el modo de *actividad* [*Bethätigung*] y de *autoconciencia* de ambos *seres* [o ámbitos] *universales* o generales del mundo ético [*polis* y familia], así como su *conexión* y su *tránsito* del uno al otro y del otro al uno.

La *comunidad* [*Gemeinwesen, res publica*], que es la ley o *nomos* superior y que es la ley o *nomos* que vale, rige e impera abiertamente a la luz del sol, tiene su vitalidad real en el *gobierno*, que es donde ese *nomos* se es como individuo [como agente, como "agencia"]. El gobierno es el espíritu *real reflectido en sí*, el *sí-mismo* [*self*] simple de toda la sustancia ética. Esta fuerza simple permite, ciertamente, a ese ser ético extenderse en su propia articulación, organización y membración [es decir, desarrollarlas], y dar a cada parte o a cada una de las partes consistencia y su propio ser-para-sí [es decir, la autonomía propia de cada una de ellas]. El espíritu tiene aquí [tiene en ello] su *realidad* y su *existencia*, y la familia es el *elemento* de esa realidad [aquello en donde esa realidad se origina, el "de donde" de esa realidad]. Pero el espíritu es a la vez la fuerza del todo que resume o reasume a su vez a esas partes en el uno negativo [o en un Uno negativo], les da el sentimiento de su no independencia y las mantiene en la conciencia de tener su vida sólo en el todo. La comunidad puede, pues, organizarse, por un lado, en los sistemas de la autonomía personal y de la propiedad, es decir, del derecho de personas y del derecho de cosas [esto es, en los ámbitos articulados por el derecho de personas y por el derecho de cosas]; y asimismo las formas del trabajo para fines por de pronto particulares (las formas de adquisición y de goce o consumo) han de articularse y autonomizarse formando sus propias organizaciones y desarrollando asociaciones específicas y propias. El espíritu de este universal *cumvenire* [de esta universal *convención*, de este universal asociarse] es la *simplicidad* [es decir, es la reducción de la complejidad y, por tanto, la unilateralidad] y [es] el ser *negativo* [es la negación] de estos sistemas que se aíslan unos de otros [es decir, aquello que niega a ese quedar aislados unos sistemas respecto de otros]. Para que no echen raíces y se consoliden en ese aislamiento, y a causa de ello descoyunten el todo y hagan que el espíritu se disipe y volatilice, el gobierno tiene que sacudirlos de cuando en cuando en el interior de ellos por medio de las guerras, vulnerando y confundiendo esa forma u orden y su derecho de autonomía, tan bien articulados, y haciendo sentir a los individuos que sumiéndose cada vez más profundamente en esos sistemas se arrancan y separan de la vida del todo y ponen su aspiración en la invulnerabilidad del *ser-para-sí* y en la seguridad de la persona, haciendo sentir a los individuos, digo, en ese trabajo que lo universal o que el todo les impone, haciendo sentir a los individuos, digo, a su señor,

que no es otro que la muerte. Mediante esta disolución de la forma de la consistencia [es decir, de la forma del quedar las cosas sólidamente ahí] el espíritu se protege de sumirse y hundirse en la existencia natural desde la existencia ética [y con ruina de ésta], y mantiene y eleva el *self* de la conciencia a la *libertad* y a su *fuerza*. – El ser negativo [*negative Wesen*] [el ser negativo de ese *self*, o el ser negativo que ese *self* representa] muéstrase así como el poder propiamente dicho de la comunidad y como la fuerza de su autoconservación; y ésta [es decir, la comunidad] tiene, por tanto, [de esta forma] la verdad y corroboración de su poder en el ser de la *ley divina* y en el *reino subterráneo*.

[Diferencia y niveles en la ley divina]

La ley divina que reina en la familia tiene, por su parte, igualmente diferencias en sí, cuya relación constituye el movimiento vivo [o el movimiento viviente] de la realidad de esa ley. Entre las tres *relaciones* que cabe considerar, la relación entre marido y mujer, la relación entre padres e hijos y la relación entre hermanos (como hermano y hermana), la *relación entre marido y mujer* es el *inmediato* conocerse de una conciencia en la otra, y el conocer [o moverse en conocimiento] del mutuo ser-reconocido o estar-reconocido. Pero como el conocerse *natural* [el conocerse sexual y afectivo] no es el ético, ese conocer sólo puede ser *representación* e *imagen* del espíritu, pero no el espíritu real mismo. – Pues bien, la representación, o la imagen, tienen su realidad [en cuanto representación o imagen] en otra cosa que en lo que la representación y la imagen son; esa relación no tiene, por tanto, su realidad en ella misma, sino en el niño [o en la niña, *Kind*[28], en el hijo o hija en general], – en un otro, pues, en cuyo devenir [en cuyo hacerse y crecer] consiste esa relación, y en el que esa relación desaparece; y este cambio de las generaciones que se suceden y se sustituyen unas a otras tiene su existencia y su consistencia en el pueblo. – La *pietas* [devoción y afecto] del marido para con la mujer y de la mujer para con el marido está, pues, mezclada con relación natural [es decir, con relación sexual y física en general] y con sentimientos, y la relación entre ellos no tiene en ella misma su vuelta a sí; y lo mismo pasa con el segundo tipo de *pietas*, con la *pietas* de los *padres* para con los *hijos* y de los hijos para con los padres. La de los padres pa-

ra con los hijos viene afectada precisamente por [es decir, se mezcla con] esta emoción de tener la conciencia de su realidad en otro, y de ver devenir o formarse el ser-para-sí en él [en ese otro, en los hijos], pero sin recibirlo de vuelta; sino que ese ser-para-sí [el de los hijos] permanece extraño [a los padres], una realidad que es de ella misma [una realidad que es el para-sí no de los padres sino de los hijos]; y a la inversa, la *pietas* de los hijos para con los padres se mezcla con la emoción de tener el propio devenir de uno mismo y el propio en-sí de uno en un otro desapareciente [en los padres], y de cobrar uno el ser-para-sí y la autoconciencia propia sólo mediante la separación respecto del origen, una separación en la que ese mismo origen se agota o se seca y se va.

Estas dos relaciones [la de marido y mujer, y la de padres e hijos] permanecen dentro del pasar o transitar unos a otros los lados en que están distribuidas, y también dentro de la desigualdad de esos lados [es decir, vienen siempre determinadas o definidas por ese pasar y por la desigualdad]. – La relación pura y sin mezcla es la que tiene lugar entre *hermano* y *hermana*. Hermano y hermana son la misma sangre, pero que ha llegado en ellos a su *quietud* y *equilibrio*. Por eso no se desean el uno al otro, ni tampoco se han dado el uno al otro tal ser-para-sí [tal autonomía], ni tampoco lo han recibido el uno del otro, sino que son recíprocamente [la una para el otro y el otro para la una] libre individualidad. Por tanto, lo femenino tiene en cuanto hermana [es decir, en el papel de hermana o en la relación de hermano y hermana por el lado de la hermana] el supremo *barrunto* del ser ético [el punto de máximo acercamiento a él]; pero no llega a la *conciencia* y a la realidad del ser ético, porque la ley de la familia es ese ser *interior* que es *en sí*[29] y que no queda a la luz del día de la conciencia, y que permanece [que sigue siendo] sentimiento interno y algo divino sustraído a la realidad y por encima de ella. Y a estos penates queda ligado y asociado lo femenino que en parte ve en ellos su sustancia universal, y en parte ve en ellos su propia particularidad [*Einzelnheit*], pero no de modo que esa relación de particularidad [ese su estar destinada a lo particular] sea a la vez la relación natural del placer [eso pertenece a la situación de particularidad o *Einzelnheit* de la esposa]. – Y así, en cuanto *hija*, la mujer tiene que ver desaparecer a sus padres con moción [emoción] natural y con tranquilidad ética, pues sólo a costa de esta relación llega ella al *ser-para-sí* del que ella es capaz; ella no mira, por tanto, de forma positiva en los padres su ser-para-sí [el

ser-para-sí-de ella]. – En cambio, las relaciones de *madre* y *esposa* tienen o llevan aneja la particularidad [vienen caracterizadas por la particularidad, se caracterizan por la particularidad, *Einzelnheit*], la llevan aneja, digo, en parte como algo natural que pertenece al placer [en la relación de esposa], y en parte como algo negativo que sólo ve en esa relación [en la relación de madre] su propio desaparecer en esa relación, y, en parte, esa particularidad es precisamente por ello algo contingente, que puede ser sustituido por otra [en caso de divorcio o muerte, o de infidelidad unilateral o mutua, supongo que se refiere a esto]. En la casa de la eticidad [es decir, en el *oikos* o *domus* o casa, o esfera doméstica, tal como el *oikos* o *domus* o casa o esfera doméstica pertenece a lo que estamos llamando eticidad] no es *este* marido, sino *un marido en general*, no *este* hijo [*Kind*, este niño o esta niña, o este hijo o esta hija], sino *un hijo en general*, y no es el puro sentir sino lo universal, en lo que se fundan estas relaciones de la mujer. La diferencia de su eticidad respecto de la del marido consiste precisamente en que la mujer, en su determinación por la particularidad [es decir, en su estar destinada a la particularidad] y en su placer, permanece inmediatamente universal y permanece extraña o ajena a la particularidad del deseo; en cambio, en el hombre estos dos lados se separan, o caen uno fuera del otro, y mientras como ciudadano posee la *fuerza autoconsciente* de la *universalidad*, se cobra precisamente por ello el derecho del *deseo*, pero reservándose a la vez la libertad respecto al deseo, y manteniéndola. Por tanto, en cuanto en esa relación de la mujer se mezcla la particularidad [en cuanto el rol de esposa incluye la particularidad del deseo][30], la eticidad de esa relación no es pura; y en cuanto lo es [en cuanto es pura], la particularidad o individualidad [*Einzelnheit*] es *indiferente*, y la mujer se ve privada del momento de reconocerse como *este self* en otro *self*[31]; el hermano, en cambio, es a la hermana o es para la hermana el tranquilo o quiescente ser igual, su reconocimiento en él [el reconocimiento de la hermana en el hermano] es puro y sin mezcla de relación natural; la indiferencia de la particularidad [*Einzelnheit*] y la contingencia ética de esa particularidad no están, por tanto, presentes en esta relación, es decir, no figuran en ella [no hay en ella tal cosa, no hay en ella tal indiferencia y tal contingencia ética del individuo particular]; sino que al momento del *self* particular, tanto de la que reconoce como del que es reconocido, le es permitido aquí afirmar su derecho, porque ese *self* va asociado con el equilibrio de la sangre y con una relación exenta de deseo. La pérdida del hermano es, por tanto, insustituible para la hermana, y su obligación respecto al hermano es la suprema[32].

[La disolución de la familia, familia y res publica*]*

Esta relación es a la vez el límite en el que la familia comprendida y encerrada en sí misma se disuelve y sale fuera de sí. El hermano es el lado conforme al que el espíritu de la familia se convierte en individualidad [*Individualität*] que se vuelve a otro sitio, que se vuelve a otra cosa, que se vuelve a otros asuntos, y que transita así a la conciencia de la universalidad. El hermano abandona esta eticidad de la familia, *inmediata, elemental*, y por eso propiamente *negativa*, para adquirir y producir [para hacerse con y para traer a luz] la eticidad real, la eticidad consciente de sí misma.

Y pasa de la ley divina, en cuya esfera vivía, a la ley humana. La hermana, en cambio, ahora mujer, es la que permanece a la cabeza de la casa y se convierte en quien custodia la ley divina. De esta forma, ambos géneros [el masculino y el femenino], ambos sexos [*Geschlechter*] superan su ser natural, y, en su ser ético [es decir, en su significado ético], aparecen como diversidades que se reparten entre sí las dos diferencias que la sustancia ética se da a sí misma. Esas dos seres [*Wesen*] *universales* o entidades universales [o esferas universales] del mundo ético tienen por eso su determinada *individualidad* [*Individualität*] en autoconciencias *naturalmente* diversas [es decir, diferentes en lo que respecta a su carácter *natural* o a su inmediatez natural][33], porque el espíritu ético es la unidad *inmediata* de la sustancia con la autoconciencia; una *inmediatez*, por tanto, que, conforme al lado de la realidad y de la diferencia, aparece a la vez como la existencia de una diferencia natural [como el quedar ahí delante una diferencia también natural]. – Se trata de aquel lado que, en la figura de la individualidad que se es real para sí misma, es decir, en el concepto de ser-espiritual [en el ser-espiritual que aún no era, o no era más que concepto], se nos mostró como *naturaleza originalmente determinada*, o como la determinada naturaleza original [cap. V, C, a]. Pero este momento [el que representaba la determinación natural original, con que la conciencia se amanecía] pierde aquí la indeterminidad que todavía tenía allí, y pierde el no constituir más que una accidental diversidad de disposiciones y capacidades. Este momento es ahora la determinada contraposición de los dos sexos [de los dos géneros], cuyo carácter natural cobra a la vez el significado de su respectiva determinación ética[34].

La diferencia de los géneros [la diferencia de género] y de su contenido ético permanece, empero, en la unidad de la sustancia, y el movimiento de esa diferencia [o el movimiento de ese contenido] es precisamente el permanente devenir de esa sustancia. El hombre [o el esposo, o el hermano] es mandado por el espíritu de la familia a la comunidad [es decir, al ámbito de lo extradoméstico y público, a la *res publica*] y encuentra en la comunidad su ser o esencia autoconsciente; y así como la familia por medio de esto tiene en la *res publica* su sustancia universal y tiene también en ella su consistencia, sucede que también, a la inversa, la comunidad, la *res publica*, tiene en la familia el elemento formal de su realidad y tiene en la ley divina su fuerza y acreditación. Ninguna de ambas es sólo en y para sí; la ley humana, en su movimiento vivo, viene de la ley divina, la ley que rige sobre la Tierra se origina en la ley subterránea, la ley consciente [viene] de la inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna a aquello de donde salió. El poder subterráneo, en cambio, tiene en la tierra su *realidad*; ese poder no se vuelve existencia y actividad sino por medio de la conciencia.

[Resumen, repaso de las figuras del capítulo V]

Los seres [*Wesen*] éticos universales [o las esferas éticas universales] son, por tanto, la sustancia como *conciencia universal* y la sustancia como *conciencia particular* [*einzelnes*, como conciencia de una individualidad particular]; y esas dos entidades éticas universales tienen al pueblo y a la familia como su realidad universal [*conciencia universal*], y al hombre y a la mujer como su *self* natural que los [confirma y] mantiene en actividad [*conciencia particular*]. En este contenido del mundo ético vemos alcanzados los fines que las figuras anteriores de la conciencia, exentas de sustancia, se "hacían" a sí mismas o se proponían a sí mismas; lo que la razón sólo aprehendía como objeto [recuérdese el cap. V, A] se ha convertido en autoconciencia, y lo que la autoconciencia sólo tenía en ella misma [cap. V, B] [sólo le quedaba dentro de ella] está ahora ahí delante como una verdadera realidad. – Lo que la observación [cap. V, A, b] sabía como algo *con lo que se encontraba ahí* [aquello de lo que la observación tenía conocimiento como de algo que se encontraba ahí y que estaba ya ahí], en lo que, por tanto, el *self* [o *sí-mismo*] no tenía parte alguna,

se convierte aquí [o aparece aquí] como costumbre que estaba ahí ya, pero, por tanto, como una realidad que a la vez es acción y obra de quien la encuentra ahí ya. – El particular, el individuo, buscando el placer del *disfrute de su propia individualidad particular* [*Einzelnheit*] [cap. V, B, a], lo encuentra en la familia, y la necesidad [*Notwendigkeit*] en la que ese placer se extingue y pasa [es decir, en la que queda totalmente relativizado] es su propia autoconciencia [es la propia autoconciencia de ese individuo particular] en cuanto ciudadano de su pueblo; o ello [el buscar ese placer] consiste precisamente en eso: en saber la *ley del corazón* [cap. V, B, b] como la ley de todos los corazones, y en saber la conciencia del *sí-mismo* como el orden universal reconocido [y querido por todos]; o [el buscar ese placer] es la *virtud* [cap. V, B, c], [el buscar ese placer] es la *areté*, es la excelencia, que goza de los frutos de su sacrificio; pues la virtud y este su sacrificio producen aquello a lo que se enderezan, a saber: sacar y elevar el ser [*Wesen*] a verdadera actualidad, y su goce [el goce de la virtud, aquello de lo que ella, por ser ella excelencia, es goce] es esta vida universal. – Finalmente, la *conciencia* de *"la cosa misma"* [cap. V, C, a] queda satisfecha en la sustancia real, que de forma positiva contiene y retiene y conserva los momentos abstractos de aquella vacía categoría [es decir, en la sustancia real cobra realidad positiva lo que en la figura de "la cosa misma" era abstracta vacuidad]. Ella [es decir, aquella categoría, o la cosa misma] tiene en los poderes éticos un verdadero contenido que sustituye a aquellos mandatos, carentes de sustancia, que la sana razón quería dar y quería saber [cap. V, C, b, c], y a la vez, a través de ello, aquella "cosa misma" [lo que allí era categoría vacía] recibe un criterio enteramente lleno de contenido, un criterio que en él mismo viene ya determinado por sí mismo, para el examen [cap. V, C, c] no de leyes sino de aquello que se hace y se está efectivamente haciendo[35].

[El Todo y la justicia, única y última injusticia no vengada]

El todo es un equilibrio quiescente de todas las partes, y cada parte es un espíritu indígena, nativo, un espíritu centrado en lo suyo, que no busca su satisfacción más allá de sí mismo, sino que la tiene en sí mismo precisamente porque se encuentra en ese equilibrio con el todo. – Este equilibrio, ciertamente, sólo puede ser un equilibrio vivo por producirse en

él desigualdad que la *justicia* [o justeza] reconduce a igualdad. Y la justicia no es ni un ser extraño que se encuentre en el más-allá, ni tampoco una realidad indigna de ese ser ético, una realidad de mutuas alevosías, traiciones y desagradecimientos, etc., [la realidad de una *vendetta*], que en forma de una casualidad [de un azar] carente de pensamiento hubiese de acabar consumando el juicio [es decir, acabase erigiéndose en tribunal] en términos de un contexto que en definitiva no resultase inteligible [es decir, en términos de un azar que consumase el juicio en términos no inteligibles], y [en forma] de un hacer u omitir carentes de conciencia; sino que se trata de la justicia por la que, como justicia del derecho *humano*, es devuelto a lo universal [es hecho retornar a lo universal] el para-sí que se sale del equilibrio, es decir, es devuelta a lo universal la autonomía de los estamentos y de los individuos, se trata de la justicia, digo, que, como justicia del derecho humano, es el gobierno del pueblo, el cual gobierno es la individualidad del ser universal que se es presente a sí mismo [el gobierno es lo universal en forma individual], y la propia voluntad autoconsciente de todos. – Y a su vez, se trata de la justicia que devuelve al equilibrio [que hace que retorne al equilibrio] un universal que se ha vuelto demasiado poderoso sobre el individuo, es decir, es asimismo el espíritu simple de aquel que ha sufrido una injusticia [que lo universal le ha infligido], no es algo que se descomponga entre aquel que ha sufrido la injusticia y un ser que quede más allá; él mismo, ese individuo, es el poder subterráneo, y es su *Erinia*, es su *Furia*, quien promueve la venganza[36]; pues su individualidad, su sangre, sigue viviendo en la casa; su sustancia tiene una realidad permanente y duradera. La injusticia que en el reino de la eticidad puede infligirse al individuo [todas las demás acaban siendo vengadas aunque sea por la *Erinia* y la *Furia* de la sangre vertida] sólo puede consistir en que a él pura y definitivamente "le *pase* algo" [un pasarle, pues, en puridad, no un hacer él algo o sufrir él algo] [el morirse, pues]. El poder que inflige esta injusticia a la conciencia, a saber: la de convertirla en una pura cosa, ese poder, digo, es la naturaleza, es la universalidad no de la comunidad o de la *res publica*, sino la universalidad *abstracta* del *ser* [*Seyn*]; y la particularidad [es decir, el individuo, el singular], para deshacer la injusticia sufrida, no se vuelve contra la *res publica* (pues no es de ella de quien ha sufrido la injusticia), sino contra éste [es decir, contra el ser, contra la universalidad abstracta del ser]. La conciencia de la sangre del individuo [sus consan-

guíneos en cuanto conciencia de la misma sangre] disuelve o deshace, como hemos visto, esta injusticia, de suerte que lo que ha *sucedido* [lo que no es ni hacer ni sufrir, sino un puro pasarle a uno, o un puro haber pasado, un haber pasado en puridad], sea más bien una *obra*, con lo cual el *ser* [la abstracción del ser que viene a equivaler a nada], es decir, lo *último*, sea también algo [objetivamente] *querido*, y, por tanto, algo que resulte favorable y de lo que, por tanto, quepa alegrarse [en lo que quepa encontrar satisfacción, *erfreulich*].

[El todo de lo ético, la sombra y la luz, la mujer como término medio de la sombra a la luz, y el varón como término medio de la luz a la sombra]

El reino ético es de esta forma *en su estar ahí*, es decir, en su consistencia, un mundo sin mancha, no enturbiado por ninguna escisión. Y asimismo, su movimiento es un quiescente y tranquilo devenir de un poder o de una potencia de ese mundo a otro poder o a otra potencia de ese mundo, de suerte que cada uno de ellos mantiene, sostiene y suscita al otro. Hemos visto, ciertamente, que ese mundo se divide en dos seres o entidades [o esferas] [la *res publica* y la familia] y en la realidad de ellos; pero la contraposición de esas entidades es más bien la acreditación de la una por la otra, y donde esas dos entidades se tocan inmediatamente como reales, su término medio y elemento es la inmediata compenetración o interpenetración de ellas. Un extremo [uno de esos dos seres], el espíritu universal consciente de sí, queda atado y unido (a través de la *individualidad* del *varón*) con su otro extremo, con su fuerza y con su elemento [con aquello elemental de donde ese espíritu universal se genera], con el espíritu *inconsciente*. En cambio, la ley divina tiene su individualización [*Individualisierung*] en la mujer, o lo que es lo mismo: el espíritu *inconsciente* de lo particular [el espíritu inconsciente que lo particular representa, en ese no saberse ese espíritu a sí mismo, en ese no ser ese espíritu consciente de sí] tiene su existencia en la mujer, por medio de la cual, como *término medio* de sí mismo, ese espíritu se alza a sí mismo y pasa [o alzándose a sí mismo pasa] de la irrealidad a la realidad, de quien no sabe y de lo que no es sabido al reino de lo sabiente y de lo sabido, al reino consciente, o al reino de lo consciente. La unión del hombre y la mujer

constituye el activo término medio del Todo y constituye también el elemento que, escindido en los extremos de la ley divina y de la ley humana, es asimismo la inmediata unión de ambas, que convierte aquellos dos silogismos[37] en el mismo silogismo, y clarifica en un mismo movimiento el movimiento contrapuesto que por un lado lleva hacia abajo, de la realidad a la irrealidad (es decir, de la ley humana que se organiza en miembros autónomos o esferas autónomas, al riesgo de la muerte y, en todo caso, a velar la muerte, dando así protección al muerto)[38], y que lleva hacia arriba, de la ley subterránea a la realidad del día y a la existencia consciente, de los cuales movimientos el primero corresponde a la mujer y el segundo al varón.

b. La acción ética, el saber humano y el saber divino, la culpa y el destino

[El individuo, sombra irreal; la ley, la acción trágica y el destino; la conciencia ética como conciencia de antemano resuelta por una de las leyes]

En cuanto en este reino [en el reino de lo ético] se da tal contraposición [éntre la ley humana y la ley divina] y en la medida en que se da, y habida cuenta de las características de ella, la autoconciencia todavía no ha aparecido en su derecho como *individualidad particular* [*einzelne Individualität*]; pues en ese reino la individualidad se considera, por un lado, *voluntad universal* o *general* [la individualidad del gobierno] y, por otro, *sangre* de la familia; este *Einzelne*, es decir, *este individuo*, es decir, el particular en cuanto éste, se considera sólo una *sombra irreal*[39]. – Todavía no ha cometido ni acometido ninguna acción, ninguna hazaña; pues la acción, el acto, el hecho [*die That*], es el sí-mismo real. La acción perturba la tranquila organización y el tranquilo movimiento del mundo ético. Lo que en éste aparece como orden y concordancia de sus dos seres [*Wesen*][40] [de sus dos ámbitos, de sus dos esferas], cada una de las

cuales conserva, protege y completa a la otra, la acción lo convierte en un tránsito [en un pasar de una a otra] a cosas o esencias o entidades *contrapuestas*, en el que cada una se confirma como la nihilidad de sí misma y de la otra [como el ser nada ella misma y la otra], más bien que como su acreditación y conservación; es decir, aquello que aparecía como orden y concordancia se convierte en el movimiento negativo o en la eterna necesidad del temible *destino* que tanto a la ley divina y a la ley humana, como a las dos autoconciencias en las que esos poderes [esas dos leyes] tienen su existencia, las devora o se las traga en el abismo de su *simplicidad*, y para nosotros [aquello que aparecía como orden y concordancia] habrá de representar el tránsito al *absoluto ser-para-sí* [o ser-para-sí absoluto] de la autoconciencia puramente individual [referencia al cap. VI, A, c][41].

El *fundamento* del que parte este movimiento y sobre el que este movimiento procede y se desenvuelve, es el reino de la eticidad; pero la *actividad* de este movimiento [aquello en que la actividad de este movimiento consiste] es la autoconciencia. En cuanto conciencia *ética*, esa autoconciencia es la *pura orientación simple* [la pura y sencilla orientación] a la esencialidad ética, o el *deber* [es decir, la cual sencilla orientación a la esencialidad ética o por la esencialidad ética es el deber]. En esa autoconciencia no hay ningún capricho ni arbitrariedad, y tampoco ninguna lucha, tampoco ninguna indecisión, pues en ella ha cesado ya el dar y el comprobar leyes[42], sino que la esencialidad ética le es a la autoconciencia lo inmediato, lo exento de vacilación, lo carente de contradicción [aquello en que ella directamente está en su hacer]. Esa conciencia no ofrece, por tanto, el mal espectáculo de encontrarse en una colisión de pasión y deber, ni tampoco lo cómico de encontrarse en una colisión de deber y deber, una colisión esta última que por su contenido es la misma que entre pasión y deber; pues la pasión sería también susceptible de ser representada como deber, porque el deber, al retraerse la conciencia sobre sí abandonando su inmediata esencialidad sustancial, se convierte en algo formal-universal o en un universal de tipo formal, y en eso formal-universal puede acabar encajando igual de bien cualquier contenido, como más arriba vimos [cap. V, C, c]. Y cómica es una colisión de deberes porque esa colisión expresaría una contradicción, pero expresaría la contradicción de un *Absoluto contrapuesto* [de un absoluto, pero atravesado por una contraposición, o de dos Absolutos enfrentados], es

decir, expresaría lo absoluto e inmediatamente también la nihilidad de ese supuesto Absoluto, o de ese deber. – Pero la conciencia ética sabe qué es lo que tiene que hacer; y está decidida [se ha resuelto ya siempre], o bien a pertenecer a la ley divina, o bien a la ley humana. Y esta inmediatez de su estar decidida y resuelta es un *ser-en-sí* [*an sich*] y tiene, por tanto, a la vez el significado de un ser natural, como hemos visto [es decir, se trata de una resolución en la que, por decirlo así, la conciencia ética naturalmente e inmediatamente está]; y es esa naturaleza, no lo contingente de las circunstancias o de la elección, la que asigna a uno de los sexos [a uno de los géneros] a una de las leyes, y al otro sexo o género a la otra ley, o a la inversa, son los dos poderes éticos mismos los que se dan a sí mismos en ambos géneros su existencia individual y su realización.
Y precisamente por eso, a saber: porque por un lado la eticidad consiste esencialmente en este inmediato *estar resuelta* la conciencia [en este estar la conciencia simplemente y sin más en aquello que le toca, en aquello que le ha tocado, en aquello que tiene atribuido], y, por tanto, para la conciencia sólo una de las dos leyes es el ser o esencia, y por otro lado porque los poderes éticos son reales en el *self* de la conciencia [es decir, porque es en el *self* de la conciencia donde esos poderes éticos son reales, donde efectivamente están ejerciendo su poder], cobran esos poderes éticos el significado de *excluirse* y de *contraponerse* el uno al otro; en la autoconciencia esos poderes son *para sí* [de ahí que cobren el significado de contraponerse y excluirse], lo mismo que en el reino de la eticidad son solamente *en sí*. La conciencia ética, por haberse *decidido* y resuelto por uno de ellos, o por estar [naturalmente] decidida o resuelta por uno de ellos [por estar sin más en aquello donde tiene que estar], es esencialmente *carácter* [es decir, *persona*, es decir *dramatis persona*]; la conciencia no es para ella misma algo así como la igual *esencialidad* de ambos [o también: para la conciencia no hay una igual esencialidad de ambos]; la contraposición sólo aparece, por tanto, como una *desafortunada* o desgraciada colisión entre el deber y una *realidad* carente de todo derecho. La conciencia ética, en cuanto autoconciencia, está [o se ve] en esta contraposición, y como tal autoconciencia se endereza a la vez a someter por la fuerza esa realidad contrapuesta a la ley, a someterla, digo, a esa ley a la que ella pertenece, o lo que es igual: se endereza a burlar esa realidad [que se contrapone a la ley, a la ley a la que ella pertenece, y no hay para ella otra]. Pero como ambas conciencias ven el derecho

[ven la razón] sólo en uno de los lados y la injusticia [el no-derecho, la sinrazón] en el otro lado, resulta que, de ambas conciencias, aquella conciencia que pertenece a la ley divina sólo logra ver en el otro lado contingente *violencia* humana; y [la otra conciencia], la conciencia que queda asignada a la ley humana, sólo consigue ver en la otra parte la tozudez [el sentido sólo "idiota" o particular] y la *desobediencia* del ser-para-sí interior; pues los mandatos del gobierno son el sentido universal, el sentido público que yace a la luz del día; y en cambio, la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, el sentido recluido en el interior, que en su existencia aparece como voluntad del particular [de un individuo particular], y en su contradicción con el primero no es sino desafuero y delito.

[Lo sabido y lo no sabido, la acción y la culpa, el delito y la inocencia, el sujeto de la acción]

Se produce con esto en la conciencia la contraposición entre lo *sabido* y lo *no sabido*, al igual que en la sustancia [como hemos visto en el cap. VI, A, a] la contraposición entre lo *consciente* y lo *carente de conciencia*; y el derecho absoluto de la *autoconciencia* ética [es decir, de lo se-sabiente, de la ley del día] entra en disputa con el *derecho* divino del *ser* o esencia [con el *nomos* de la sombra]. Para la autoconciencia, en cuanto conciencia, lo que tiene ser o entidad [*Wesen*] es la realidad objetiva u objetual como tal; pues conforme a su sustancia, la conciencia es la unidad de sí y de eso contrapuesto; pero la autoconciencia ética es la conciencia de la sustancia; y por eso el objeto, en cuanto contrapuesto a la autoconciencia, ha perdido por completo el significado de tener ser o esencia [*Wesen*] de por sí. Así como hace ya tiempo que han desaparecido las esferas en que el objeto sólo era una *cosa* [cap. II], igualmente han desaparecido también aquellas esferas en que la conciencia consolida y fija algo por sí misma o desde sí misma y convierte un momento suelto en ser o entidad o *Wesen* [en una determinada cosa] [son las esferas tratadas en los caps. I, II, III y V, A]. Contra tal unilateralidad [que representa la cancelación de los objetos considerados en los caps. I, II, III, IV y V, A] ejerce la realidad una fuerza propia; la realidad forma alianza con la verdad en contra de la conciencia, y empieza presentando a la conciencia [y es la realidad la que se encarga de presentar a la conciencia, y es la realidad la que recién pre-

senta a la conciencia] lo que sea la verdad, o qué es la verdad. Y así, la conciencia ética ha bebido [o ha tenido que beber, o habrá de acabar bebiendo] de la [quizá amarga] copa de la sustancia absoluta el olvido de toda unilateralidad del para-sí, de sus fines y peculiares conceptos [éste ha sido el resultado del cap. IV y del cap. V, B], y [precisamente también] por eso ha hecho a la vez ahogarse en esa laguna Estigia [la de la sustancia absoluta] toda esencialidad propia [toda entidad propia] y todo significado autónomo de la realidad objetual [toda autonomía de la realidad en el carácter de objeto que ésta ofrece] [fue el resultado de los caps. I, II, III y V, A, que refluye así igualmente sobre los resultados del cap. V, C]. Su absoluto derecho [el de la conciencia ética] es, por tanto, que la autoconciencia, al actuar conforme a la ley ética, en esta realización no encuentre otra cosa que sólo la ejecución de esta ley misma, y el acto no muestre otra cosa que lo que es hacer ético. – [A su vez] lo ético, en tanto que el *ser* absoluto [*absolutes Wesen*] y en tanto que *poder* absoluto a la vez, no puede admitir ni sufrir ninguna inversión, ni perversión, ni trastorno, ni dislocación de su contenido. Si el ser ético fuese el *ser* absoluto [*das absolute Wesen*] pero sin poder, podría experimentar una dislocación o trastorno por la individualidad; pero ésta, en cuanto conciencia ética, con el abandono del ser-para-sí unilateral o de toda uni lateralidad del ser-para-sí, ha renunciado a tal dislocación, o a tal invertir las cosas, o a tal trastornarlas o pervertirlas; así como a la inversa, el mero poder habría de verse dislocado o trastornado por el ser [*Wesen*], si ese poder fuese aún tal ser-para-sí [contrapuesto al ser]. En virtud de esta unidad, la individualidad es forma pura de la sustancia que es el contenido, y el hacer es el tránsito del pensamiento a la realidad, pero [es tal tránsito] sólo como movimiento de una contraposición [la contraposición entre pensamiento y realidad] que carece de ser [*Wesen*], que es inesencial, pues sus momentos no tienen ningún contenido ni ninguna esencialidad especial o particular [*besonderen*], que fuese distinto en uno que en otro. El absoluto derecho de la conciencia ética es, por tanto, que la *acción* [es decir, que el acto, que lo hecho, *That*], que la *figura* o *forma* que cobra su *realidad* [la realidad de esa conciencia], no sea otra que lo que ella *sabe* [no sea de otra forma que como ella de antemano *sabe*].

Pero el ser ético se ha escindido en dos leyes, y la conciencia, en cuanto indisociado comportamiento respecto a una ley [en cuanto resuelta atenencia a una ley], sólo queda atribuida o asignada [o ha quedado atri-

buida y asignada] a una de esas leyes. Y así como esta conciencia *simple* se aferra [o se atiene a] al absoluto derecho de que a ella, en cuanto conciencia ética, le es *manifiesto* el ser [*Wesen*] tal como ese ser es en sí, así también este ser se aferra [este ser o esta esencia se atiene] al derecho de su *realidad*, es decir, se atiene a ser un doble ser [*Wesen*], una doble esfera. Pero este derecho del ser [*Wesen*] ético [este derecho de la esencia ética] no es algo que a la vez se enfrente a la autoconciencia, es decir, no es algo que a la vez quede enfrente de ella, de suerte que estuviese en algún otro sitio [que la autoconciencia], sino que es el propio ser o la propia esencia o la propia entidad de la autoconciencia; sólo en la autoconciencia tiene ese ser o esencia su existencia y su poder, y su contraposición [la contraposición entre el ser y la autoconciencia, que acabamos de describir] no es sino el acto o la *acción* de ésta *última*, es decir, de la autoconciencia. Pues ésta, precisamente en cuanto se es como *self* y pasa a la acción [y procede a actuar], se levanta de la *inmediatez simple* y pone [e introduce] ella misma la escisión o *disociación*. Pues por la acción o por el acto [es decir, haciendo], la autoconciencia abandona la determinidad de la eticidad de ser la certeza simple de la verdad inmediata [es decir, la autoconciencia abandona esa determinidad de la eticidad por la que ésta se es la certeza simple de una verdad sin mediaciones], y pone ella misma una separación o división de sí: una división de sí [ella misma es la que a sí misma se divide] en sí misma en tanto que activa [primer término de la división] y en la realidad negativa para ella que se le opone o le queda enfrente [segundo término de la separación o división] [pero ambos términos son resultado de la división de sí misma que la autoconciencia produce con su acción o acto al romper con él la inmediatez]. La autoconciencia, pues, mediante la acción se vuelve *culpa* [*Schuld*, término que en alemán significa tanto *culpa* como *deuda*]. Pues ese acto es su hacer y su hacer es su propia esencia [la propia esencia de la autoconciencia]; y la *culpa* [*Schuld*] cobra también el significado de *delito* [*Verbrechen*]; pues en cuanto conciencia ética simple se ha vuelto [se ha apuntado] a una de las leyes, pero ha dicho que no a la otra [ha desmentido a la otra] y vulnera a ésta mediante esa su acción. – La culpa no es algo así como un indiferente ser de doble sentido que consistiese en que el acto o el hecho [*That*], tal como realmente queda a la luz del día, pueda ser la acción de su *self* [del *self* autor de esa acción] pero pudiera también no serlo, como si al hacer le pudiese quedar conectado algo ex-

terno y contingente que en realidad no fuese parte del hacer mismo, y por este lado [por el lado en que el acto le queda conectado al *self* pero sólo como algo externo] el hacer fuese, pues, inocente [pues eso externo que se ha enganchado contingentemente no sería propiamente él, sino algo en definitiva externo a él]. Sino que el hacer consiste él mismo en esta escisión de ponerse él para sí, y frente a este para-sí poner una realidad externa extraña [que no es él]; el que tal realidad extraña sea, es algo que pertenece al hacer mismo y [esa realidad] es por medio de ese hacer. Inocente es, por tanto, sólo el no-hacer, como el ser [*Seyn*] de una piedra, pero ni siquiera como el ser del niño. – Por su contenido la *acción* ética tiene en ella el momento de delito, de vulneración, de transgresión [*Verbrechen*], porque la acción ética no suprime y supera la distribución *natural* de las dos leyes en los dos distintos géneros [sexos], sino que más bien, en cuanto un *indisociado* orientarse por una de las leyes, la acción ética se queda dentro de la *inmediatez natural*, y [pero] en tanto que hacer, esa unilateralidad se convierte en la culpa o deuda de sólo optar por una parte del ser ético y de comportarse negativamente respecto a la otra, es decir, de transgredirla o vulnerarla. En dónde caen [o adónde caen] en la vida ética general universal culpa y delito, hacer [*Thun*] y actuar [*Handeln*], es algo que habrá de expresarse o explicarse más determinadamente después; [empieza aquí un pasaje algo oscuro sobre el sujeto de la acción] pero, por de pronto, salta a la vista que no es *este individuo* [este individuo particular, el individuo este, este *Einzelner*] quien actúa y quien es culpable [o es él, pero en cuanto ocupando un *rol*, no en cuanto *este* individuo, y en su *rol* él *actúa*, su hacer es *actuar*, cumplir con su papel][43]; pues este individuo particular [el individuo en cuanto éste], en cuanto *este self*, es solamente la sombra irreal, o lo que es lo mismo: sólo es como *self* universal[44], y la individualidad [*Individualität*] no es [entonces] sino puramente el momento *formal* del hacer en general, y su contenido son las leyes y las costumbres, y, concretamente, para el individuo particular [*Einzelner*] el contenido son las leyes y costumbres de su estado o estamento; el individuo particular [*der Einzelne*] es la sustancia como género [*Gattung*] que mediante determinidad se convierte, ciertamente, en especie [*Art*], pero de manera que la especie sigue siendo a la vez lo universal del género [es decir, la especie no sigue siendo sino lo universal en que el género consiste][45]. La autoconciencia desciende dentro del pueblo desde lo universal sólo hasta la particularidad

[*Besonderheit*] [o hasta el puesto particular o papel que le corresponde], pero no hasta la individualidad particular [*einzelne Individualität*], es decir, no hasta la individualidad suelta, es decir, no hasta la individualidad individual, la cual pone un *self* excluyente, [la cual pone] una realidad que se es negativa en su hacer [*Thun*] [en el hacer de ese *self*]; sino que a su actuación [es decir, a la acción o actuación de la autoconciencia] le subyace una segura confianza en el todo en la que no se mezcla nada extraño[46], en la que no se mezcla ningún miedo ni hostilidad [sino que está donde le ha tocado, sin hacerse propiamente cuestión de ello, o sin distancia respecto a ello].

[La revuelta de lo no sabido, o venganza del poder fotófobo]

Pues bien, de la naturaleza desarrollada de la acción ética *real* [es decir, de en qué consiste realmente esa acción en todos sus momentos] hace experiencia la autoconciencia ética en su acto o acción [*That*], lo mismo cuando la autoconciencia se entrega a la ley divina que cuando se entrega a la ley humana [lo mismo cuando se considera adscrita a la una que a la otra]. Pues la ley que a ella le es manifiesta le viene asociada en el ser [*Wesen*] ético con la ley opuesta; el ser [*Wesen*] es la unidad de ambas; y la acción ha cumplido o ejecutado sólo la una frente a la otra o contra la otra. Pero al estar asociada en el ser ético con la otra, el cumplimiento de la una suscita o provoca a la otra y la provoca como aquello en lo que la acción la convirtió, es decir, la provoca como un ser vulnerado, ahora hostil, y que reclama venganza. Por tanto, a la acción [*Handeln*] sólo le queda a la luz un lado de su resolución [es decir, un lado de su consistir en haberse uno resuelto, en haber tomado uno ya siempre y como cosa natural una decisión, el haber optado uno por una de las leyes]; pero [por eso] la decisión o resolución es *en sí* lo negativo [lo excluyente], a lo cual Negativo se enfrenta [o le sale enfrente] algo distinto que ella, algo extraño a ella, a ella que es el saber o que representa el lado del saber. La realidad, por tanto, mantiene oculto en sí ese su otro lado que resulta extraño al saber, y que no se muestra a la conciencia [que no se muestra al ser-consciente, es decir, que no se muestra al ser-sabedor] tal como esa realidad es en y para sí, al hijo [Edipo] no le muestra al padre [Layo] en su ofensor [Layo] a quien el hijo [Edipo] mata; y no le muestra a la ma-

dre [Yocasta] en la reina a quien el hijo [Edipo] toma por esposa. A la conciencia ética la persigue de este modo un poder fotófobo [que huye de la luz y que detesta la luz], que sólo irrumpe cuando el acto o la acción se ha producido y que agarra a la autoconciencia por ella [es decir, agarra a la autoconciencia por esa acción]; pues el acto ejecutado es la contraposición suprimida o superada entre el *self* y la realidad que se le enfrenta. El agente no puede negar el delito ni su culpa; porque el acto consiste en eso: en mover lo inmóvil, y en suscitar y traer a la luz (en producir) aquello que de entrada sólo empieza estando encerrado en la posibilidad, y con ello en asociar lo no consciente a lo consciente, es decir, lo no sabido a lo sabido, y lo que no es al ser. En esta verdad es, pues, como el acto sale a la luz, o como la acción sale a la luz: como algo en lo que algo inconsciente [algo no sabido, algo en que no se está, algo en lo que uno no "ha caído"] se vincula a algo consciente [a algo sabido, a algo en lo que se está y en lo que se había caído y se había tenido en cuenta], en lo que lo propio se vincula a lo extraño, como un ser disociado o escindido de cuyo otro lado la conciencia hace experiencia, del que ella nace experiencia también como suyo, pero como un poder vulnerado por ella y cuya hostilidad ella ha provocado, o que ella ha suscitado como siéndole hostil.

Puede ser que el derecho que se mantuvo en emboscada [es decir, esa parte del derecho que se mantiene en la oscuridad y en emboscada, como a la espera de asaltar a la conciencia] no esté para la *conciencia* agente en su forma peculiar [en la forma peculiar que ese derecho tiene, es decir, ese derecho no esté directamente a la vista], sino sólo *en sí*, es decir, sólo en la culpa o en la deuda interna [es decir, sólo como estando implicado por la culpa o deuda internas, quizá no sabidas] por las que la resolución y la acción se ven afectadas o gravadas [o en las que la resolución y la acción consisten]. Pero la conciencia ética es tanto más completa, su culpa es tanto más pura, cuando ella *de antemano conoce* la ley y el poder a que ella se enfrenta, y toma ese poder por violencia e injusticia, por una casualidad o contingencia éticas, por un accidente ético, y, como Antígona, comete a sabiendas el delito [de enterrar a Polinice contra la orden del gobierno]. Pero la acción realizada da la vuelta a [o trastorna] la visión que esa conciencia empieza teniendo de las cosas; pues lo que ella *ejecuta*, lo que ella *lleva a efecto*, ella misma lo declara como teniendo el sentido de que lo que es *ético* tiene que ser *real*; pues la *rea-*

lidad del fin [el hacer realidad el fin] es el fin de la acción. La acción expresa o declara precisamente la *unidad* de la *realidad* y la *sustancia* [es decir, que lo que se está poniendo por obra es lo de siempre, esto es, lo que siembre rigió y lo que siempre fue, es decir, que lo que ella busca es poner por obra el *en-sí* válido], la acción, digo, expresa que la realidad no es accidental al ser ético [a la sustancia ética], sino que es en alianza con el ser ético o con la sustancia ética como no se le da a nadie lo que no sea verdadero derecho. Y es en virtud de su realidad y en virtud de ese su hacer [o es por mor de su realidad y por mor de esa su acción] por lo que la conciencia ética tiene que reconocer como realidad suya [o tiene que reconocer como culpa suya] aquello que se le contrapone, tiene que reconocer su culpa: *Porque padecemos, en ello reconocemos que hemos incurrido en falta,* que hemos errado[47].

Este reconocimiento expresa la supresión y superación de la escisión entre el *fin* ético y la *realidad*, expresa el retorno a la *Gesinnung* ética, a la *convicción* o actitud o talante ético que sabe que nada puede ser válido sino el derecho [*das Rechte*, lo justo, lo que hay que hacer]. Pero con esto el agente [la conciencia agente] abandona su *carácter* y la *realidad* de su *self*, y se ha ido a pique. Su *self* consiste en pertenecer a su ley ética como sustancia suya [es decir como siendo esa ley sustancia de la conciencia]; pero en [o con] el reconocimiento de lo contrapuesto o en el reconocimiento de la ley contrapuesta, precisamente esa ley [la primera, aquella en que ella estaba] ha dejado de serle a ella la sustancia; y en lugar de su realidad lo que la conciencia ha cobrado o ha alcanzado ha sido la irrealidad, es decir, la *Gesinnung*, esto es, no más que lo que era su idea, pensamiento e intención. – La sustancia aparece, ciertamente, en la individualidad como el *pathos* de esa individualidad y la individualidad aparece como aquello que da vida [anima] a la sustancia[48] y que, por tanto, queda por encima de ella; pero la sustancia es un *pathos* que es a la vez el carácter [la *persona*] de ese *pathos* [la *persona* en que se plama ese *pathos*]; y, por tanto, la individualidad ética es inmediata [es inmediatamente ese personaje correpondiente al carácter], o esa individualiad es inmediatamente y en sí una misma cosa que ese universal del *pathos*, la individualidad ética sólo tiene su existencia en él, y no puede sobrevivir a la caída que a este poder ético le inflige el poder ético opuesto.

[La justicia del destino omnipotente]

Pero la individualidad tiene en ello la certeza de que esa otra individualidad cuyo *pathos* es ese poder contrapuesto, *no sufre otro mal [no sufre más mal] que aquel que ella* [*que esa otra individualidad*] *infligió*[49]. El movimiento de los poderes éticos el uno en contra del otro, y el movimiento de las individualidades que les dan vida y los ponen en acción [o que los ponen en vida y acción], sólo ha alcanzado su *verdadero fin* cuando ambas partes experimentan la misma caída. Pues ninguno de los poderes tiene preeminencia sobre el otro para ser un momento *más esencial* de la sustancia. [El tener] la misma esencialidad [el mismo ser] y el estar ahí indiferentemente ambos el uno junto al otro, en ello consiste su ser [*Seyn*], un ser que carece de sí-mismo, de *self*; [pero] en la *acción* [o en la realidad que la acción mueve] ellos sí son como *Selbstwesen* [esto es, como entidad hecha de la materia del *self*, como entidad que no es sino *self*], pero como un *self* diverso [que son dos][50], lo cual contradice a la unidad del sí-mismo o *self*, y eso es lo que constituye su injusticia [es decir, su ausencia de derecho, o la carencia de derecho del poder de que se trate] y su necesaria caída. Asimismo, cada *carácter* pertenece, en parte, conforme a su *pathos* o a su sustancia, a uno solo de los poderes; y en parte, conforme al lado del saber, tanto el uno como el otro carácter se escinden en un elemento consciente y en un elemento inconsciente; y en cuanto cada uno provoca él mismo esta contraposición y, por medio de la acción o del acto, su obra es también el no saber [lo que hace es también un no saber], se pone [se coloca] él mismo en la culpa [en la deuda] que lo consume y devora. La victoria de uno de los poderes y de su carácter y la derrota de la parte contraria serían, pues, solamente la parte y la obra no completa que inconteniblemente avanza hacia el equilibrio de ambas partes. Sólo en el igual sometimiento de ambas partes se habrá ejecutado el derecho absoluto, y la sustancia ética se habrá presentado [habrá hecho acto de presencia] como el poder negativo que devora o se traga a ambas partes, o como la justicia o justeza del *destino* omnipotente.

[La imagen de la pugna de los poderes éticos]

Si se toman ambos poderes conforme a su determinado contenido y a la individualización de ese contenido, la imagen de su pugna así configu-

rada [o así conformada o figurada] se nos ofrece *por su lado formal* como una pugna de la eticidad y de la autoconciencia con la naturaleza inconsciente o carente de conciencia y [como una pugna de la eticidad y de la autoconciencia] con una contingencia o accidentalidad que se produce o surge precisamente a causa de esa naturaleza (la naturaleza y la contingencia tienen aquí un derecho contra la autoconciencia, porque la autoconciencia es el espíritu *verdadero*, pero aquí sólo lo es en *inmediata* unidad con su sustancia, con la sustancia de la autoconciencia)[51]; y *por su lado de contenido* o en lo que se refiere al contenido, la imagen de la pugna así configurada [o conformada o figurada] entre ambos poderes se ofrece o se presenta como una escisión entre la ley divina y la ley humana. – El jovencito [o jovenzuelo] sale del ser [*Wesen*] carente de conciencia [de la esfera inconsciente, de la esfera del no saber, del ámbito de la sombra], es decir, del espíritu de la familia, y se convierte en individualidad de la *res publica*, de la comunidad [es decir, dirige el gobierno]; pero que él sigue perteneciendo todavía a la naturaleza [a la familia], de la que él aquí se arranca, se pone de manifiesto en que el jovencito sale a la luz en el contexto de la contingencia de tratarse de dos hermanos que con el mismo derecho buscan apoderarse de lo mismo; la desigualdad que representa el haber nacido el primero o haber nacido el segundo, en cuanto diferencia de la naturaleza, no tiene *para ellos* significado alguno en ese su entrar [o hacer ellos acto de presencia] en el ser ético. Pero el gobierno, en cuanto alma simple o en cuanto *self* del espíritu del pueblo, no admite tal dualidad de la individualidad [es decir, no admite que sean dos, esto es, que lo ostenten dos], y a la necesidad ética que tal unidad representa, se le enfrenta la naturaleza en cuanto tal contingencia natural de ser más de uno [de ser dos hermanos, Etéocles y Polinice]. Estos dos se convierten, por tanto, en falta de unidad, en discordia, y su igual derecho al poder del Estado o a mandar en el Estado acaba arruinando a ambos, pues ambos tienen igual falta de derecho [*Unrecht*] [y ambos por su acción acaban incurriendo igualmente en injusticia][52]. Consideradas las cosas a la manera humana, ha incurrido en delito aquel [Polinice] que, no estando en *posesión* [del poder], ha atacado a la *res publica* o a la comunidad cuya función de mando la ejercía el otro [Etéocles]; en cambio tiene la razón de su parte aquel que supo ganar al otro sólo como *particular* [que lo redujo a no ser más que un particular], [haciéndose de esa forma con el poder de mando], desligándolo [desligando al

otro] de la comunidad y empujándolo y reduciéndolo a esa impotencia [la impotencia de haber quedado convertido en un particular excluido de las funciones de mando]; con lo cual [quien ejerce la función de mando] sólo pone la mano encima al individuo como tal, no a la comunidad, no a la esencia del derecho humano. La comunidad, la *res publica*, atacada por la vacía particularidad [*Einzelnheit*] y también defendida por la vacía particularidad [*Einzelnheit*], logra mantenerse y conservarse, y los hermanos encuentran ambos el uno por el otro y el otro por el uno su mutua caída y hundimiento; pues la individualidad que ligó o asoció *a su ser-para-sí* el quedar puesto en peligro el Todo [es decir, la individualidad con cuyo ser-para-sí venía ligado o asociado el quedar puesto el peligro el Todo], se ha expelido a sí misma de la *res publica* o de la comunidad, y se disuelve o se deshace en sí misma [ambos hermanos se han autoexpelido de la república, uno como individualidad atacante y el otro como individualidad defensora, sin embargo ambos ligaban a su ser-para-sí el quedar puesto en peligro el Todo]. Eso sí, a aquel que se encontró del lado de la comunidad [Etéocles], la comunidad lo honrará, le rendirá honores; en cambio, a aquel [Polinice] que ya en los muros o ante los muros osó lanzarle la amenaza de que iba a arrasarla, el gobierno [ejercido por Creonte], que en este caso no es sino la restablecida simplicidad del *self* de la comunidad, lo castigará negándole incluso las honras fúnebres; pues quien vino a atentar contra el espíritu supremo de la conciencia, contra el espíritu común, contra el ámbito de lo común,[53] debe ser privado de que se le tributen las honras que exigiría ese su ser ahora enteramente acabado o consumado [recuérdese lo dicho en el cap. VI, A, a], debe ser privado de las honras debidas al espíritu que se despide. Pero si lo universal expele tan fácilmente lo que es el vértice de su propia pirámide, y acaba alzándose con la *victoria* contra el espíritu de la particularidad [*Einzelnheit*], es decir, contra la familia, cuando ese espíritu se rebela contra lo universal, con ello no está haciendo sino meterse a *reñir* [meterse en una *pelea*, ponerse a pelear] con la ley divina, es decir, el espíritu consciente de sí no está haciendo sino ponerse en pugna con lo inconsciente; pues éste, el espíritu inconsciente, es el otro poder esencial y, por tanto, un poder indestructible y no destruido por el primero, y sólo ofendido por el primero. Ahora bien, ese espíritu inconsciente, o ese poder, en contra de la ley que ejerce o que detenta el dominio y que está a la luz del día, ese poder, digo, en orden a poder ejecutarse

realmente, sólo puede recurrir al auxilio de la sombra carente de sangre. En cuanto ley de la debilidad y de la oscuridad, [ese espíritu inconsciente] queda sometido, por tanto, de entrada a la ley del día y de la fuerza, pues el dominio que su ley pueda ejercer sólo vale abajo, en el subsuelo; pero no sobre la Tierra. Sólo que lo real que ha privado a ese Interior de la honra y del poder que le corresponde, no está haciendo sino consumir con ello su propio ser [chuparse su propia savia]. Pues el espíritu manifiesto, patente a la luz del día, tiene las raíces de su fuerza en el mundo subterráneo; la *certeza* del pueblo, segura de sí misma y que busca asegurarse y afirmarse a sí misma, sólo tiene la *verdad* de ese juramento y pacto que vincula a todos en uno, la verdad, digo, de ese juramento y pacto sólo la tiene en la sustancia inconsciente y muda de todos, en las aguas del olvido [en la laguna Estigia, en las aguas del Leteo][54]. Y así, la ejecución y el hacerse valer del espíritu público se trastrueca en lo contrario, y el espíritu público hace la experiencia de que su *summum ius* es su *summa iniuria*, su derecho supremo se convierte en la suma injuria, en la suma injusticia, [hace la experiencia] de que su victoria constituye más bien su propia caída y su propio hundimiento. El muerto, cuyo derecho ha sido humillado, sabe por eso procurarse instrumentos para su venganza, que son de la misma eficacia y violencia y contundencia que el poder que le humilla y que le niega sus derechos. Estos poderes son otras comunidades cuyos altares los perros o los pájaros mancharon y contaminaron con el cadáver [con los restos del cadáver] que no fue elevado a la universalidad inconsciente al no haber sido devuelto (como era debido) al individuo elemental, es decir, a la Tierra, sino que fue dejado (sin enterrar) sobre la Tierra, en el reino de la realidad, y que, en cuanto fuerza de la ley divina, recibe ahora (o cobra ahora) una universalidad real autoconsciente [consciente de sí][55]. Esos poderes se ponen ahora hostilmente en marcha y destruyen la comunidad que había deshonrado su fuerza [destruyen la *res publica* que había deshonrado la propia savia de la *res publica*], es decir, que había deshonrado la *pietas* de la familia, y la había hecho pedazos.

[Lo manifiesto y los penates; femineidad y virilidad; el desquite del espíritu de la particularidad, la intriga femenina; la juventud como fuerza y vigor del Todo; la juventud y la guerra; los encantos del jovenzuelo osado o el poder de la contingencia y casualidad; la eticidad convicta de naturalidad]

En esta representación, o en este presentarse [o en la representación que hasta aquí nos hemos hecho de todo esto], vemos que donde el movimiento de la ley divina y de la ley humana cobra la expresión de su necesidad es en los individuos [*Individuen*], en los cuales lo universal aparece como un *pathos* [o aparece en forma de *pathos*] y la actividad del movimiento aparece como un hacer *individual*, hacer individual [*individuelles*] que da a la necesidad de ese movimiento la apariencia de tratarse de algo contingente, de algo que pasa, pero que podría muy bien no haber pasado. Pero la individualidad [*Individualität*] y el hacer [*Thun*] constituyen el principio de la particularidad [*Einzelnheit*], principio que, considerado en su universalidad pura, es lo que hemos llamado ley divina, esa ley divina que es interna. Y en cuanto momento de la comunidad manifiesta, es decir, de la comunidad que queda a la luz, esa ley divina interna no solamente tiene aquella eficacia subterránea que en la existencia de la comunidad cobra carácter visible, sino que tiene asimismo una existencia y movimiento manifiestos, a la luz del día, y real en el pueblo real [pues es esto lo que vamos a pasar a ver a continuación]. Tomado de esta forma [de la forma que vamos a pasar a ver], aquello que nos hemos representado [o quedó presentado o que hasta aquí nos hemos representado] como movimiento simple del *pathos* individualizado cobra un aspecto distinto, y el delito y la destrucción de la comunidad que en el delito se funda, cobran la forma propiamente dicha de su existencia. – La ley humana [la *res publica*], el *nomos* humano –hemos dicho– *es* en su existencia universal la comunidad, en su actividad en general la virilidad, y en su actividad real el gobierno, y esa ley humana se *mueve* y *mantiene* porque consume en sí (nutriéndose de ello), es decir, porque mantiene disuelta en la continuidad de su propia fluidez y estado líquido [de la fluidez de ese *nomos* o ley] la separación y autonomización de los penates, o el aislamiento y singularización y división autonomizadores en familias, en las que quien preside es la femineidad. Pero la familia es a la vez su elemento [es decir, el elemento de esa ley humana, es decir, lo ele-

mental de lo que ese nomos humano vive y de cuya savia se nutre], y la conciencia individual [*einzelnes*] es el fundamento universal que mantiene a esa ley activa y en movimiento. Y en cuanto [o cuando sucede que] la comunidad sólo se da su consistencia mediante perturbación de la felicidad de la familia y mediante un disolver y deshacer la autoconciencia en lo universal, esa comunidad se genera ella misma su enemigo interno en aquello que ella reprime y que a la vez le es esencial, en la femineidad. Esta femineidad (que es la eterna ironía de las repúblicas) cambia mediante intriga el fin general del gobierno en un fin privado, metamorfosea la actividad universal del gobierno en obra de un determinado individuo, y pervierte lo que es posesión universal del Estado trocándola en posesión y lustre de una familia. Y mediante ello la femineidad transforma la cabal y sesuda sabiduría de la edad madura que, mortificada la particularidad tanto en lo que se refiere al placer y al goce como en lo que se refiere a la actividad real, sólo piensa en lo universal y sólo se cuida de lo universal, convierte, digo, esa sabiduría en objeto de burla para petulantes jovenzuelos inmaduros y en objeto de menosprecio para su audacia; pues [mediante ello la femineidad] empuja a la fuerza de la juventud a elevarse y a convertirse en lo válido, a la fuerza de ese hijo en quien la madre ha engendrado a su propio señor, de ese hermano en quien la hermana tiene al varón como igual suyo, de ese jovencito en quien la hija se sacude su propia falta de autonomía, y consigue el disfrute y goce y la dignidad reservados a la madre y esposa. – Ahora bien, la comunidad sólo puede mantenerse y conservarse reprimiendo este espíritu de la particularidad [este espíritu de particularidad, este espíritu de *Einzelnheit*], pero como ese espíritu es momento esencial suyo, lo genera ciertamente así, es decir, lo genera ciertamente mientras lo reprime, pero al haberlo de generar por la vía de la actitud represiva contra él, lo genera como un principio hostil. Pero este principio, como resulta que al separarse del fin universal no es sino un principio malo y en sí nulo, este principio, digo, no podría nada, no sería capaz de nada si la comunidad misma [es decir, si la comunidad ella misma] no reconociera la fuerza de la juventud, es decir, la virilidad que, no habiendo llegado todavía a sazón, que no estando todavía madura, permanece todavía dentro de la particularidad [*Einzelnheit*] [dentro de la familia], si la comunidad, digo, no reconociera la fuerza y vigor de la juventud como la *fuerza* y vigor del Todo. Pues esa comunidad es un pueblo [por tan-

to, al lado de otros y frente a otros], es decir, ella misma, ella también, es individualidad [*Individualität*], y esencialmente sólo es *para sí* por la vía de que están ahí *otras individualidades* para ella [o para ese pueblo que ella es], por la vía de que ella las *excluye* de sí, y se sabe independiente de ellas. El lado negativo de la comunidad, reprimiendo *hacia dentro* [reprimiendo en el interior] el aislamiento, singularización y particularización [*Vereinzelung*] de los individuos, pero hacia *fuera* manifestándose activamente o *autoactivamente* como tal [como tal lado negativo, como tal individualidad], tiene [precisamente] en la individualidad sus armas. La guerra es el espíritu y la forma en que el momento esencial de la comunidad ética, la absoluta libertad de la autoesencia ética [de ese ser ético que es en y para sí] la absoluta *libertad*, digo, de la *autoesencia* [*Selbstwesen*] ética respecto de toda existencia, queda-ahí-presente, queda-ahí-delante, en su realidad y autoacreditación. Pues la guerra, al dar a sentir, por un lado, a los *sistemas* particulares de la propiedad privada y de la autonomía individual [es decir, en que se organizan la propiedad y la autonomía personal], y también a la *personalidad* individual misma [a los individuos privados mismos], al darles a sentir, por un lado, digo, la fuerza de lo negativo, hace, por otro lado, que en la guerra, precisamente ese ser negativo se eleve o resalte o sobresalga como el elemento que mantiene al Todo; el jovenzuelo osado y valiente, en quien la femineidad tiene su placer [del que las mujeres se enamoran], y que era el reprimido principio en el que todo podía corromperse o estropearse, sale ahora a la luz del día y resulta ser lo válido, lo vigente de verdad [lo que vale de verdad, lo que de verdad tiene peso, lo que de verdad decide]. Pues ahora resulta que es la fuerza natural y aquello que parecía ser accidente o casualidad de la fortuna, lo que decide sobre la existencia del ser ético y sobre la necesidad [*Notwendigkeit*] por la que se caracteriza el ser del espíritu; y entonces, como la existencia del ser ético descansa [pasa a descansar] sobre la fuerza y vigor y sobre la buena fortuna, con ello está *ya* también *decidido* que esa existencia (o el ser ético) ha de irse a pique.– Y así como antes eran sólo los penates quienes se iban a pique en el espíritu del pueblo, ahora quienes se van a pique son los espíritus *vivos* de los pueblos a causa de su propia individualidad [a causa de la individualidad de los espíritus de los pueblos], y se van a pique en una comunidad *universal* [o en el elemento universal de una comunidad] cuya *universalidad simple* se ha vuelto sin espíritu y muerta, y cuya vida [la vida de esa

comunidad] es el individuo *particular* en cuanto particular [es el individuo individual en cuanto individual, es el individuo suelto en cuanto suelto, es el *Einzelne* en cuanto *Einzelne*, cada uno en esa su cada-unidad]. La forma o figura [*Gestalt*] ética del espíritu ha desaparecido y la sustituye otra figura[56].

Esta caída y hundimiento u ocaso de la sustancia ética y su tránsito a otra figura tiene por determinación el que [o se caracteriza porque] la conciencia ética se endereza a la ley de modo esencialmente *inmediato*; y esta determinación de la inmediatez [es decir, esta determinación o rasgo que representa la esencial inmediatez] comporta [o implica] que en la acción de la eticidad penetre la naturaleza y se introduzca la naturaleza. Su realidad [la realidad de esa acción] no hace sino poner de manifiesto la contradicción y el germen de corrupción y descomposición que esa hermosa igualdad consigo mismo del espíritu ético y ese equilibrio del espíritu ético encierran precisamente en esa su quietud y belleza. Pues la inmediatez tiene el contradictorio significado de ser la inconsciente quietud de la naturaleza y la autoconsciente [y por tanto] inquieta quietud del espíritu. – En virtud de este carácter natural, o en virtud de esta naturalidad, este [concreto] pueblo ético es una individualidad [*Individualität*] determinada por la naturaleza, y precisamente por eso una individualidad limitada, y encuentra, por tanto, su supresión y superación en otra. Pero en cuanto esta determinidad, que puesta en la existencia es limitación, pero que es asimismo lo negativo en general y [por tanto, es decir, como tal negativo] es el *self* de la individualidad [es decir, del determinado pueblo ético de que se trate], en cuanto esta determinidad, digo, desaparece, se pierde la vida del espíritu y se pierde esa sustancia consciente de sí misma en todos ellos [en todos esos pueblos éticos]. Esa sustancia aparece ahora en ellos [o sale ahora a la luz en ellos, o sale ahora a relucir en ellos] como una *universalidad formal*, ya no le es inmanente a ellos como espíritu vivo, sino que aquella simple transparencia y carácter cristalino de su individualidad [de la individualidad de la sustancia] ha estallado en múltiples puntos [o se ha quebrado y dispersado en múltiples puntos].

c.
El Estado de derecho[57]

[La persona jurídica]

La unidad universal a la que se reduce (o a la que retorna) la viva unidad inmediata que formaban la individualidad y la sustancia es la comunidad [*Gemeinwesen, res publica*] carente de espíritu, que ha cesado de ser aquella sustancia de los individuos carente de autoconciencia, aquella sustancia de los individuos desprendida y olvidada de sí [*selbstbewusstlose*], y en la que esos individuos se consideran ahora (conforme a su ser-para-sí particular, o conforme a su particular ser-para-sí de ellos), se consideran ahora, digo, autoentidades y sustancias [es decir, *Selbstwesen*, esto es, seres que son de por sí, que consisten en ese su ser-para sí, que son ese su *Selbst*, y sustancias]. Lo universal, hecho astillas en los átomos que representan [o que son] individuos absolutamente múltiples o absolutamente muchos [o sueltamente múltiples o sueltamente muchos], o lo que es lo mismo: este espíritu muerto, es una *igualdad* en la que *todos* se consideran como siendo *cada-cual*, como siendo *cada-uno* [es decir, en la que todos y cada uno se consideran cada-cual precisamente en esa *cada-cualidad* de cada uno], es decir, en la que *todos* se consideran *personas*.– Lo que en el mundo de la eticidad llamábamos la oculta ley divina, ha salido ahora en verdad de ese su interior [de ese interior en que esa ley consistía] y ha entrado en la realidad; en aquel mundo el particular [el individuo, *el Einzelner*] se consideraba (y era realmente) sólo la *sangre* universal de la *familia*, y en cuanto *este* particular [es decir, en cuanto el particular *este*, en tanto que el particular considerado en esa su abstracción] no era sino un espíritu *separado* [*difunto*] *carente de self*; pero ahora, por decirlo así, ha surgido, se ha levantado de esa su irrealidad[58]; y porque sólo la sustancia ética es el espíritu *verdadero*, precisamente por eso a lo que ese individuo particular retorna [o regresa, o vuelve, *zurückgeht*] ahora es a la *certeza* de sí mismo; pues esa sustancia es él como el universal positivo, pero su realidad es [o su realidad, la realidad del individuo consiste] en ser *self* universal *negativo* [por tanto lo positivo consiste en la oquedad de lo negativo, en la verdad reducida a certeza]. – Vimos los poderes y figuras del mundo ético hundirse en la

necesidad simple o en la simple necesidad del vacuo *destino*. Este poder que rige o regía sobre ellos [el poder del destino] es [o era] la sustancia reflectida en su propia simplicidad [en la simplicidad de la sustancia]; pues bien, ese ser absoluto que se reflicte en sí, es decir, precisamente esa necesidad del vacío destino, no es otra cosa que el *yo* de la autoconciencia[59]. Éste [el *yo* de la autoconciencia] se considera, pues, de ahora en adelante el ser [*Wesen*] que es *en y para sí*[60]; este ser-reconocido es su sustancialidad [es decir, en ese su ser-reconocido radica su carácter de sustancia]; pero esta sustancialidad no es sino la *universalidad abstracta*, porque el contenido de ella es *ese self* duro y, por tanto, *quebradizo*, no el *self* o sí-mismo disuelto en la sustancia[61].

[La persona jurídica y la conciencia estoica]

La personalidad ha salido aquí, por tanto, de la sustancia ética; la personalidad es la autonomía de la conciencia, pero una autonomía que ahora es *realmente válida*, es decir, realmente vigente, esto es: una autonomía que ahora rige efectivamente en la realidad[62]. El *pensamiento* [o idea o noción o *Gedanke*] *irreal* de la misma, es decir, la idea no real de la misma, que se producía porque esa autonomía de la conciencia *renunciaba* a la *realidad* [cosa que no ocurre ahora], nos apareció más arriba [cap. IV, B] como la autoconciencia *estoica*; y así como ésta surge del señorío y la servidumbre, en cuanto éstos [señorío y servidumbre] son o eran la existencia inmediata de la *autoconciencia* [cap. IV, A], así también la personalidad [la persona jurídica] surge o ha surgido del *espíritu* [ético] inmediato que es la dominante voluntad general de todos y la obediencia que la sirve [es decir, ha surgido del espíritu ético inmediato que es voluntad general de todos, con el señorío que esta voluntad ejerce, y la obediencia que la sirve][63]. Lo que para el estoicismo era el *en-sí* sólo en la *abstracción*, se ha convertido ahora en *mundo real* [en el mundo real articulado realmente como Estado de derecho, con base en la personalidad efectivamente reconocida][64]. El estoicismo no es otra cosa que la conciencia que trae a su forma abstracta [o que pone en esa su forma abstracta] el principio del estado de derecho, la autonomía carente de espíritu [es decir, que barrunta el principio del Estado de derecho, pero lo deja en su forma abstracta, no lo trae a realidad]; mediante su huida de la *rea-*

lidad, esa conciencia [esto era lo que representaba la conciencia estoica] no podía alcanzar otra cosa que el pensamiento de la autonomía [es decir, no podía alcanzar otra cosa que la noción o idea de autonomía, pero no convertir esa noción en realidad]; esa conciencia [la conciencia estoica] es o era absolutamente *para sí* porque no liga [o ligaba] su ser [*Wesen*] a ninguna determinada existencia, sino que deja o dejaba de lado toda existencia y pone o ponía su esencia [aquello en que ella consiste] únicamente en la unidad del puro pensamiento[65]. Y de esta forma el derecho de la persona [pues el Estado de derecho no es sino esa noción estoica cobrando realidad] no queda asociado ni a una existencia más rica y poderosa del individuo como tal, ni tampoco a un universal espíritu viviente [al viviente espíritu omniabarcante que representa una eticidad simple o el ser-ético en su simplicidad], sino más bien al puro uno de su realidad abstracta [de la realidad abstracta de la conciencia], o a ese uno en cuanto autoconciencia en general.

[Persona jurídica y conciencia escéptica]

Y al igual que la autonomía *abstracta* del estoicismo pasaba a exponer [pasaba a mostrar] en qué consistía su realización [en qué consistía la realización de esa autonomía abstracta que la conciencia estoica representaba], así también esta última [es decir, la autonomía realizada del Estado de derecho] habrá de repetir el movimiento de aquella primera [de la autonomía abstracta de la conciencia estoica]. Y aquélla, como vimos, pasaba a la confusión escéptica, a aquella chochez o puerilidad o flojera de lo negativo que, sin lograrse dar forma, transitaba de una contingencia del ser [*Seyn*] y del pensamiento a otra, disolviéndose, ciertamente, a sí misma en esa su absoluta autonomía, pero volviéndose también a engendrar otra vez; y en realidad [aquella chochez, aquel dale que dale a lo mismo] no eran sino la contradicción de autonomía y no autonomía de la conciencia. – Del mismo modo, la autonomía personal del *derecho* no es más bien sino esta misma universal confusión y mutua disolución. Pues lo que aquí se considera válido como ser absoluto [*absolutes Wesen*] [es decir, lo que aquí vale absolutamente como ser o esencia, es decir, lo que aquí se considera absolutamente válido en cuanto ser o esencia] es la autoconciencia en cuanto puro *Uno vacío* de la persona [el Uno va-

cío en que consiste la persona jurídica]. Frente a esa vacía universalidad la sustancia tiene la forma de lo lleno de contenido [tiene o tenía la forma de lo *lleno* y del *contenido*], pero éste ha quedado dejado ahora completamente libre y suelto, y además desordenado; pues ya no está presente el espíritu que pudiera someterlo y que pudiera mantenerlo conjuntado en su unidad [en la unidad del espíritu]. – El vacío Uno de la persona [el Uno vacío en que consiste la persona jurídica] es, por tanto, en su *realidad* una existencia contingente, y un moverse carente de esencia y un hacer carente de esencia, que no llega a cobrar solidez ninguna, ni consistencia ninguna. Al igual que el escepticismo, el formalismo del derecho carece, pues, por su propio concepto, de todo contenido peculiar, empieza encontrándose con algo que está ahí de múltiples modos, el poseer cosas, y le impone la misma universalidad abstracta que aquél [que el escepticismo], por la que el poseer cosas o la posesión de cosas pasa a llamarse la *propiedad*[66]. Pero si a la realidad determinada de esta manera [a la rea-lidad definida de este modo], en el escepticismo se la llama *apariencia*, y sólo tiene un valor negativo, resulta que en el derecho tiene un valor positivo. Aquel valor negativo consiste o consistía en que lo real tiene el significado del *self* como pensamiento, o del *self* en cuanto pensamiento [es decir, quedaba suprimido y superado por el pensamiento y reducido a éste], es decir, aquel valor negativo consiste o consistía en que lo real tiene o tenía el significado de lo *en sí* universal [es decir, en el escepticismo la particularidad de lo real quedaba suprimida y superada por el pensamiento, con lo que quedaba reducida a la universalidad de éste], y [en el derecho] este valor positivo [en que se trueca aquí aquel valor negativo de lo real en el escepticismo] consiste en que lo real es *mío* o es lo mío con el significado de la categoría o de categoría [es decir, de mismidad de lo objetivo y lo subjetivo], es decir, como un valer [como un ser-válido] *reconocido* y *real* [que en cuanto reconocido, existe ahí]. – Ambas cosas son el mismo *universal abstracto*; el contenido real o la determinidad de lo mío, ya se trate de algo que externamente poseo, ya se trate también de la riqueza interior del espíritu y del carácter, o de la pobreza interior del espíritu y del carácter, ese contenido o determinidad, digo, no está contenido en aquella forma vacía [en la forma de la propiedad] y en nada le afecta a ella o le importa a ella. Ese contenido pertenece, por tanto, a un *poder propio* [es decir, ese contenido está sometido a un poder propio], que es un poder distinto que lo universal formal, y que es el poder

de la casualidad y el arbitrio, es decir, queda sometido al poder de la contingencia, y al arbitrio y al capricho[67]. –De ahí que la conciencia del derecho, precisamente en su vigencia real, precisamente en su estar realmente vigente, haga ella misma experiencia de la pérdida de su realidad y de su completa inesencialidad o perfecta inesencialidad, y por eso el designar al individuo como *persona* no es sino una expresión de menosprecio[68].

[Leviatán, emperador romano y monarquía absoluta]

El libre, suelto y desenfadado poder que, como queda dicho, rige el contenido [es decir, el contenido lo rigen la casualidad y el capricho], se determina de suerte que la dispersión en una absoluta *pluralidad* de átomos personales queda a la vez reunida y agavillada por la naturaleza de esa determinidad en *un* punto que les es extraño, en un punto asimismo carente de espíritu, que, por un lado, es realidad puramente individual [*einzelne*] al igual que la dureza y fragilidad de la personalidad de ellos [de esos puntos], pero que, por otro, en contraposición con la vacía particularidad [o individualidad o *Einzelnheit*] de ellos tiene a la vez el significado de todo contenido [o de cualquier contenido] y, por tanto, [a causa de ello] tiene para ellos el significado del ser [*Wesen*] real [o el significado de ser real], y que frente a la supuesta realidad absoluta de ellos, que es en sí una realidad carente de ser o esencia, es el poder universal y la realidad absoluta. Este señor del mundo se es de esta forma la persona absoluta [o el señor absoluto o el monarca absoluto] que en sí o dentro de sí abarca a la vez [y se ocupa a la vez de, y se impone a] toda existencia, para cuya conciencia [para la conciencia de esa persona absoluta] ya no existe ningún espíritu superior. Ese señor del mundo es persona; pero es la persona solitaria que ha quedado y queda enfrente de *todos* y frente a todos; estos todos constituyen la vigente universalidad de la persona, es decir, la universalidad de la persona en la validez que esa universalidad tiene, pues lo individual [*das Einzelne*] en cuanto tal es verdadero aquí sólo como universal pluralidad de la individualidad particular [*Einzelnheit*], de modo que separado de ella [es decir, de modo que separado de esa universal pluralidad o pluralidad universal de la individualidad particular] el *self* o sí-mismo solitario es en verdad un *self* irreal, carente de fuerza. –Pero, a la vez, como queda dicho, [lo individual, el individuo,

das Einzelne] es la conciencia del contenido, contenido que ha quedado frente a esa personalidad universal [es decir, fuera de la personalidad formal de todos]. Y este contenido, liberado [escapado] de su poder negativo [es decir, por quedar enfrente de esa personalidad universal] es el caos de los poderes espirituales que, desatados como seres elementales, se mueven furiosa y destructivamente los unos contra los otros en un salvaje libertinaje y desorden; su autoconciencia carente de fuerza [es decir, la autoconciencia de esos poderes carente de fuerza] es el impotente cerco que se opone a su tumulto y el impotente suelo de ese su tumulto [el impotente suelo en que se produce ese tumulto]. Y así, sabiéndose como suma de todos los poderes reales, el señor de este mundo es la autoconciencia tremenda que se sabe a sí como el dios real [posiblemente se trata de una alusión al cap. XVII de la parte segunda de *Leviatán* de Hobbes]; pero en cuanto ese señor del mundo es solamente el *self* formal que no es capaz de domar y atar esos poderes, resulta que su movimiento y autogoce [es decir, el movimiento y autogoce del señor del mundo] es asimismo un tremendo y monumental libertinaje, lujazo y exceso.

[Roma, Versalles (y las cortes alemanas) vistas con ojos de revolucionario; y tal vez también el espectáculo de desenfreno y miseria que puede llegar a ofrecer el mercado moderno, al perder la satisfacción de las necesidades cualquier medida tradicional[69]*; pero en todo caso, también el destino de la modernidad, o la subjetividad como destino]*

El señor del mundo tiene la conciencia real de aquello que él es, del poder universal de la realidad, la tiene, digo, en la violencia destructiva que él ejerce contra el *self* de sus súbditos, que le queda enfrente. Pues su poder no es el ser-uno o unidad o concordia del espíritu [no es la unidad del espíritu, no es el *ser-uno consigo* del espíritu, no es el ser-uno consigo y estar consigo de acuerdo el espíritu, y el ser todos uno que representa el espíritu], unidad en la que las personas reconocerían su propia autoconciencia, sino que más bien, en cuanto personas, esas personas son para sí y excluyen la continuidad con los otros, la excluyen, digo, de la absoluta dureza (a la vez que fragilidad) de su puntualidad [de la puntualidad de ellas, de los puntos que ellas representan o de los puntos que

ellas son]; por tanto, ellas están sólo en una relación negativa, tanto entre sí, como también respecto a él, pues es él quien representa (quien es) la relación de ellas o la continuidad de ellas[70]. Como tal continuidad, o como esta continuidad, él es el ser [*Wesen*] y el contenido del formalismo de ellas; pero es un contenido extraño a ellas, y un ser hostil, que más bien suprime y supera aquello que ellas consideran su ser o esencia de ellas, es decir, el ser-para-sí exento y vacío de todo contenido; y que, en cuanto continuidad de la personalidad de ellas, o como continuidad de la personalidad de ellas, destruye precisamente esa personalidad. La personalidad jurídica, precisamente al hacerse valer el contenido que le es extraño, y ese contenido se hace valer en ellas [en las personas] porque ese contenido es la realidad de ellas, la personalidad jurídica, digo, hace más bien la experiencia de su carencia y ausencia de sustancia. Y, sin embargo, ese destructivo y destructor gozar en ese suelo carente de sustancia se da a sí mismo más bien la conciencia de su omnipotencia, pero ese sí-mismo, ese *self*, no es sino un mero destruir y devastar y, por tanto, no es sino un estar fuera de sí y quedar fuera de sí, y más bien es un tirar por la borda su propia autoconciencia [la conciencia de su propio valer].

[Persona jurídica y conciencia desgraciada, o conciencia desgraciada y existencia moderna][71]

Pues bien, así es la estructura del lado en el que [o por el que] la autoconciencia es *real* como ser absoluto o esencia absoluta [es decir, cuando la autoconciencia se vuelve absoluta, éste es el aspecto que su *realidad* ofrece]. Y la conciencia, ***empujada a volver a sí misma*** desde esa realidad [es decir, la conciencia, al verse empujada a volver a sí misma desde esa su realidad como esencia absoluta], piensa esa su inesencialidad [es decir, desde su esencialidad piensa ese su estar tirada, esa su *Geworfenheit*]; más arriba hemos visto cómo la autonomía estoica del pensamiento puro transitaba y pasaba a través del escepticismo y encontraba su verdad en la "conciencia desgraciada", [o encontraba en la "conciencia desgraciada"] la verdad de qué era lo que propiamente pasaba con su ser en-y-para-sí. Y si en aquel momento [es decir, si más arriba, cap. IV, B] ese saber sólo nos aparecía como el unilateral punto de vista de la conciencia como tal, aquí hace acto de presencia la verdad *real* de ese punto

de vista. Y esa verdad consiste en que ese *universal ser válida* la autoconciencia, es decir, ese universal valer [y regir y ser-válida y ser-determinante] la autoconciencia, es precisamente la realidad que a la autoconciencia le queda extrañada. Este *valer*, ese desplegar su vigencia, es la universal realidad del *self*, pero esa realidad es inmediatamente también su trastorno, su inversión, su perversión, su quedar del revés [*Verkehrung*][72]; esa realidad es la pérdida de su esencia [la pérdida de la esencia del *self*]. – Por tanto, la realidad del *self* [es decir, el convertirse en realidad el *self* en su abstracción], la realidad del *self*, digo, que no figuraba en el mundo ético, la hemos obtenido mediante retorno [o mejor como un retrotraerse, como un *zurückgehen*, como un venir hacia atrás sobre sí] de ese mundo ético a la *persona*, y lo que en aquel mundo era uno y de acuerdo consigo, y en consonancia consigo [lo que en aquel mundo era *einig*] aparece ahora desarrollado, pero extrañado de sí mismo [en discordia consigo].

B.
EL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ;
LA FORMACIÓN O *BILDUNG*[73]

La sustancia ética mantenía encerrada en su conciencia simple la contraposición [que hemos visto],[es decir, la sustancia ética conseguía mantener encerrada en su conciencia simple la contraposición que acabamos de ver], y así a esa conciencia la mantenía en inmediata unidad con su *ser* [*Wesen*] [con el ser de esa conciencia], [la mantenía en unidad con lo que está ahí como siendo lo suyo]. Ese ser o esencia [*Wesen*] tiene, por tanto, para la conciencia la determinidad simple del ser [*Seyn*], es decir, tiene la determinidad de ser [o del ser] para la conciencia que está inmediatamente enderezada o vertida a ese ser o esencia [que está vertida a ese ser en términos inmediatos y sin distancia], y de la que ese ser o esencia son las *mores* [o costumbres, o *Sitte*, o *ethos*]; ni la conciencia se tiene aquí [es decir, en la sustancia ética] por *ese self excluyente* [como el que acabamos de ver, cap. VI, A, c], ni tampoco la sustancia tiene el significado de una existencia excluida de la conciencia, con la que la conciencia sólo pudiera volverse una [ponerse como una con ella] mediante el extrañamiento de sí misma [mediante el extrañamiento de la con-

ciencia], de una existencia a la que la conciencia a la vez hubiera de producir o suscitar [mediante tal extrañamiento suyo][74]. Pero ese espíritu [que acabamos de introducir] cuyo *self* es lo absolutamente discreto [lo absolutamente separado] [cap. VI, A, c], tiene su contenido frente a sí cómo una realidad igualmente dura, y el mundo tiene aquí la determinación de ser algo externo, de ser lo negativo de la autoconciencia. Pero este mundo [cap. VI, B, I] es ser [*Wesen*] espiritual, y [por tanto] es en sí la compenetración o interpenetración del ser [*Seyn*] y la individualidad[75]; esta su existencia [es decir, la existencia del mundo] es *obra* de la autoconciencia; pero a la vez es una realidad inmediatamente presente ahí que a la autoconciencia le resulta extraña, una realidad que tiene su ser [*Seyn*] peculiar en el que la autoconciencia no se conoce o no se reconoce. Ese mundo es el ser [*Wesen*] externo, y [es también y por otro lado] el libre contenido del derecho [libre, es decir, que discrecionalmente es ése, como también podría ser otro]. Pero esta realidad externa que el señor del mundo del derecho comprende o abraza en sí [y de la que el señor del mundo se ocupa], no es sólo ese ser [*Wesen*] elemental[76] que esté ahí presente contingentemente para el *self*, sino que es el trabajo de ese *self*, pero no su trabajo positivo, sino más bien su trabajo negativo. Pues esa realidad cobra su existencia mediante la *propia* enajenación [*Entäusserung*], mediante la propia desesenciación [o desentificación, o vaciamiento, *Entwesung*] de la autoconciencia [mediante el hacerse ésta nada] que a ella, en la devastación que reina en el mundo del derecho, se le antoja venirle infligida [o le parece venirle infligida] por el poder y violencia externos de los elementos desatados. Estos elementos, tomados de por sí, sólo son el puro devastar, y la disolución de ellos mismos; pero esta disolución, esta esencia negativa de ellos, es precisamente el *self*; el *self* es su sujeto [el sujeto de ellos], su hacer y su devenir [el hacer de ellos y el devenir de ellos]. Y este hacer y devenir mediante el que la sustancia se vuelve real, es el extrañamiento [*Entfremdung*] de la personalidad [el extrañamiento que la personalidad representa, que la persona jurídica significa] pues el *self* que *sin extrañamiento* [*Entfremdung*], es decir, *inmediatamente*, es válido en y para sí, es un *self* carente de sustancia, es un *self* sin sustancia, y no es sino el juego de la rabia de esos enfurecidos elementos; *su* sustancia [la sustancia del *self*] es, pues, su enajenación misma [la enajenación misma del *self*] y la enajenación es la sustancia, o lo que es lo mismo: [la enajenación es o son] los poderes que se ordenan

en mundo y se mantienen a través de ese ordenarse formando mundo[77] [cap. VI, B, I, a].

La sustancia es de esta forma *espíritu* [o la sustancia es espíritu, precisamente en la forma indicada], *unidad* autoconsciente del *self* y del ser [*Wesen*], pero ambas cosas [el *self* y el ser] tienen también el significado de extrañamiento [*Entfremdung*] del uno para el otro y del otro para el uno[78]. El espíritu es la *conciencia* de una realidad objetual [de una realidad objetiva, de una realidad-objeto] que queda en libertad para sí [que va ella a su aire]; y a esta conciencia [de una realidad objetual que queda en libertad para sí] se le contrapone esa unidad [autoconsciente] del *self* y del ser [de la que hemos empezado hablando], es decir, a la conciencia *real* le queda enfrente o se le contrapone la conciencia *pura* [la conciencia de su unidad][79]. Por un lado, la autoconciencia real, mediante su enajenación [*Entäusserung*], pasa [transita] al mundo real, y éste pasa [transita] a aquélla [se convierte el uno en la otra y la otra en el uno]; pero, por otra parte, precisamente esta realidad, es decir, tanto la persona, como la objetualidad, quedan suprimidas y superadas; no son sino puramente universales [o no son sino puros universales] [no realidades]. Y este su extrañamiento [*Entfremdung*] [este su dejar de ser realidades] es la conciencia *pura* [o la pura conciencia], o la *esencia* [*Wesen*]. La actualidad [*die Gegenwart*, el presente, la presencia], pues, tiene inmediatamente su contraposición en su *más-allá* que es pensamiento de ella y el ser-pensado de ella [*ihr Denken und Gedachtseyn*, su pensar y el contenido de ese su pensar, su pensar y lo que ese pensar piensa]; así como este pensar y lo que ese pensar piensa tienen su inmediata contraposición en el más-acá que es la realidad que a ese pensamiento y a ese ser-pensado se le vuelve extraña, le queda extrañada.

Este espíritu, por tanto, no sólo se forma *un* mundo, o este espíritu, por tanto, no se forma un mundo sólo *Uno*, sino un mundo doble, separado y contrapuesto [cap. VI, B, I, b]. – El mundo del espíritu ético [cuando ese mundo es Uno] es su propia *actualidad* o presente [la actualidad o presente del espíritu ético] [es decir, ese mundo es la figura descrita en el cap. VI, A, a, b]; y, por tanto, todo poder de ese mundo [todos los poderes, todas las potencias de ese mundo descrito en el cap. VI, A, a, b] han de radicar en esa unidad, y en cuanto ambos se distinguen [en cuanto el poder que fuere y el mundo se distinguen] ese poder ha de estribar en el equilibrio con el Todo [ha de estribar en su equilibrio con el

Todo]. Nada [en ese mundo ético del cap. VI, A, a, b] tiene el significado de algo negativo para la autoconciencia; incluso el espíritu que se ha ido, el espíritu del muerto, está presente y es actual en la *sangre* de su parentesco, en el *self* de la familia, y el *poder* universal del gobierno es la *VOLUNTAD*[80], el *self* del pueblo; pero aquí [en la figura que hemos pasado a considerar, la del espíritu extrañado de sí mismo] lo presente, lo actual [*das Gegenwärtige*], significa realidad sólo objetual, realidad sólo objetiva, que tiene su conciencia más allá [más allá de ella o en un más allá de ella][81]; cada momento particular, en cuanto *ser* [*Wesen*], recibe ese ser de otro y, por tanto, recibe su realidad de otro, la recibe, digo, de un momento distinto, y, en cuanto cada uno de esos momentos es real, su ser [*Wesen*] es algo distinto de su realidad [*Wirklichkeit*] [es decir, su esencia, el ser que tiene es algo distinto de la realidad, pues tiene esa esencia en otro del que difiere]. Nada tiene un espíritu fundado en ello mismo y que le sea inmanente [no hay cosa alguna que tenga un espíritu fundado en ella misma y que le sea inmanente], sino que todo se funda fuera de sí, en algo que le es extraño, el equilibrio del todo no es la unidad que permanezca cabe sí misma ni un descansar esa unidad en su estar ella retornada a sí, sino que ese equilibrio descansa [o se funda] en el extrañamiento de lo contrapuesto [en el extrañamiento que lo mutuamente contrapuesto implica aquí]. El todo es, por tanto, al igual que cada momento particular, una realidad extrañada de sí [una realidad que se es extraña]; ese todo se descompone o deshace en un reino en el que la *autoconciencia* es *real* (tanto ella como su objeto) [cap. VI, B, I, a], y en otro reino que es el reino de la conciencia *pura*, el cual, al quedar más allá del primero, no tiene verdadera presencia o actualidad [*Gegenwart*], sino que sólo está en la *fe* [cap. VI, B, I, b]. Y así como el mundo ético regresaba a su destino a partir de la separación de la ley divina y la ley humana y a partir de la separación de las figuras o formas de la ley divina y la ley humana [cap. VI, A, a], y así como su conciencia [la conciencia del mundo ético] regresaba a su destino a partir de la separación en saber y en ausencia de saber y ausencia de conciencia [cap. VI, A, b], así como el mundo ético y su conciencia, digo, [a partir ambos de la separación o división de sus ingredientes] regresaban a su destino [cap. VI, A, c], es decir, regresaban al *self* como el *poder negativo* de esta contraposición [como el poder que acababa y acaba mandando sobre esa contraposición devorándola, como hemos visto en el cap. VI, A, c], así también retornan

al *self* o regresan al *self* [o retornarán al *self* o regresarán al *self*] estos dos reinos del espíritu extrañado de sí; pero si aquél [es decir, el del cap. VI, A, c] era el *self* primero, inmediatamente vigente, es decir, la *persona* individual, resulta que este segundo que retorna a sí [que retornará a sí, que volverá en sí] de su enajenación y extrañamiento, es [será] el *self universal*, es decir, será la conciencia que se hace con el concepto o que ha aprehendido y hecho suyo el concepto[82]; y esos mundos espirituales [ambos mundos en que el espíritu se ha dividido], cuyos momentos, todos ellos, afirman de sí [o se autoatribuyen, o se autosuponen] una realidad fija y una consistencia [por tanto] carente de espíritu, es decir, no espiritual, se disolverán [consecuentemente] en la *pura intelección*, en la *reine Einsicht* [cap. VI, B, I, b, "La fe y la intelección pura"]. Esta intelección [*Einsicht*], en cuanto *self* que se *aprehende* a sí mismo [que se da alcance a sí mismo, que se comprende a sí mismo], es la que consuma la formación [*Bildung*] [es la que da término a la formación, la consuma]; pues esta intelección no aprehende o comprende o concibe otra cosa que el *self*, y todo como *self*, es decir, esa intelección *comprende* o *concibe* todo [*begreift*, da cobro conceptual a todo como siendo todo ella], y elimina toda objetualidad y transforma todo ser-*en-sí* en un ser-*para-sí*. Y vuelta contra la fe en cuanto [el] reino extraño del *ser* [*Wesen*], que quedaría en un más allá [en cuanto reino de la esencia, de la esencia suya, que le quedaría a ella en un más allá], esa *Einsicht*, esa intelección, ese darse cuenta o caer en la cuenta, es la *ilustración*, son las Luces [cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración"] [La *Bildung* se consuma en la *Aufklärung*][83]. Y ésta, la Ilustración, es la que también consuma el extrañamiento introduciéndolo asimismo en ese reino [en el reino de la fe] al que el espíritu extrañado se acogía y en el que el espíritu extrañado se salvaba, se ponía a salvo, digo, trocándose [en el reino de la fe] en conciencia de una quietud y reposo [permanentemente] iguales a sí mismos; pues la Ilustración le desbarata al espíritu extrañado toda la administración que el espíritu extrañado querría llevar en ese reino [en el de la fe], y se la desbarata introduciendo en él toda la cacharrería y utillaje de este mundo que el espíritu extrañado no puede negar como propiedad suya porque su conciencia pertenece igualmente a este mundo [es decir, introduciendo en la conciencia creyente y en la teología toda la crítica ilustrada] [cap. VI, B, II, a, "La lucha de la Ilustración contra la superstición"]. – En este negocio negativo [en este negocio de crítica, en esta su

tarea crítica], la intelección pura se realiza a la vez a sí misma y suscita y produce su propio objeto, el *ser absoluto* incognoscible, y lo *útil* [cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración"]. En cuanto de este modo la realidad ha perdido la sustancialidad y en ella ya no queda nada *en sí*, es decir, ya no queda nada que sea en sí [todo es no más que utilidad o desutilidad], resulta que tanto el reino de la fe como también el del mundo real se vienen abajo y esta revolución [cap. VI, B, III, "La libertad absoluta y el terror"] suscita la *libertad absoluta* con la que el espíritu antes extrañado retorna completamente a sí o ha retornado completamente a sí, y abandonando este terreno de la *Bildung* o formación, pasa o transita a un terreno o país distinto, al terreno o país [*Land*] de la *conciencia moral* [cap. VI, C].

I
EL MUNDO DEL ESPÍRITU EXTRAÑADO DE SÍ MISMO[84]

Este mundo del espíritu se descompone, como hemos dicho, en un mundo doble; el primero es el mundo de la realidad o el mundo del propio extrañamiento del espíritu; y el otro mundo es el mundo que el espíritu, levantándose por encima de ese primer mundo, se construye en el éter de la conciencia pura. Pero este [otro] mundo *opuesto* a ese extrañamiento, no es que por ello esté libre de extrañamiento [es una segunda forma de extrañamiento], sino que más bien es la otra forma del extrañamiento, que consiste precisamente en tener la conciencia en dos clases de mundo, y que es un extrañamiento que por eso abarca a ambos. Por tanto, no es la autoconciencia del ser absoluto [*absolutes Wesen*], tal como ese ser es en y para sí, es decir, no es la religión, lo que aquí vamos a considerar, sino la *fe*, en cuanto la fe es un *huir* del mundo real y, por tanto, la fe no es *en y para sí* [no es en y de por sí]. Esta huida del reino de la presencia y actualidad es, por tanto, inmediatamente en ella misma una vida doble. La conciencia pura es el elemento al que el espíritu se levanta, pero la conciencia pura no es sólo el elemento de la *fe* sino asimismo el elemento del *concepto*; resulta, por tanto, que a la vez, ambos, es decir, la fe y el concepto, se presentan juntos, es decir, aparecen el uno

con el otro y el otro con el uno, y la primera, es decir, la fe, sólo puede ser tomada en consideración en contraposición con éste, es decir, con el concepto.

a.
LA FORMACIÓN [*BILDUNG*] Y SU REINO DE LA REALIDAD [O LA *BILDUNG* Y SU REINO DE REALIDAD FRENTE AL MÁS-ALLÁ IDEAL]

[Autoconciencia extrañada y mundo extrañado; de cómo la conciencia se endereza a adueñarse de ese mundo]

El espíritu de este mundo es el *ser* [*Wesen*] espiritual transido por una *autoconciencia* que se es inmediatamente presente o que se sabe inmediatamente presente como *esta* autoconciencia *que es-para-sí* y que sabe el *ser* [*Wesen*] como una realidad que queda frente a ella. Pero la existencia de este mundo, así como la realidad de la autoconciencia, descansan en el movimiento que consiste en que la autoconciencia se enajena de su personalidad [de su para-sí, se sale de él, se desase de él], y por medio de ello, produce su mundo y se comporta respecto a él como un mundo extraño, de suerte que de ahora en adelante ella habrá de [se ve en la necesidad de] adueñarse de ese mundo. Pero la renuncia a su ser-para-sí [el desasirse ella de él, el privarse ella de él], esa renuncia, digo, es ella misma la generación de la realidad, y es por medio de esa renuncia como la autoconciencia se adueña [*bemächtigt*], pues, de ahora en adelante de esa realidad. – O lo que es lo mismo: la autoconciencia es sólo *algo*, es decir, sólo tiene *realidad*, en cuanto se extraña de sí misma; y por medio de ello se pone como universal [como igual a todos], y esta su universalidad es su valer [su validez, su tener validez, su tener vigencia] y su realidad. Esta *igualdad* con todos no es, por tanto, aquí aquella igualdad del derecho [cap. VI, A, c], no es aquel inmediato ser reconocida la autoconciencia y aquel inmediato valer (ser válida) la autoconciencia sólo porque ella *es*; sino que el ser ella válida [el estar ella vigente] sólo tiene lugar a través de la mediación extrañante que consiste en haberse hecho

ella conforme con lo universal [en formarse y comportarse de conformidad con lo universal]. La universalidad del derecho, carente de espíritu, es capaz de recoger en sí [convirtiéndola en contenido del derecho o admitiéndola como contenido del derecho] toda forma natural del carácter, así como de existencia, y las justifica [las confirma al no rechazarlas como contenido]. Pero la universalidad que aquí rige [es otra], es una universalidad *devenida*, una universalidad hecha, y precisamente por eso es ella una universalidad *real*.

Aquello, pues, por lo que el individuo [*Individuum*] tiene aquí validez y realidad (tiene aquí valer y realidad) es la formación, la *Bildung*, el formarse y el cultivarse. Su verdadera *naturaleza original* y sustancia original [su verdadera naturaleza inicial y sustancia inicial, *ursprüngliche Natur*][85] es el espíritu del *extrañamiento* [*Entfremdung*] del ser *natural* [es decir, el espíritu que consiste en el extrañamiento del individuo respecto a su ser natural]. De ahí que esta enajenación [*Entäusserung*][86], de ahí que este extrañamiento, sea tanto *fin* [meta] como *existencia* del individuo; ese extrañamiento o enajenación es a la vez el *medio* o el *tránsito* tanto de la *sustancia pensada* a la *realidad*, como a la inversa, de la *individualidad determinada* o de *esta* individualidad determinada a la *esencialidad* [o a lo universal]. Esta individualidad [*Individualität*] se *forma* [*bildet sich*] o se constituye y convierte en aquello que ella *en sí* es [es decir, busca llegar a ser lo que ella en sí es, busca ser todo lo que ella puede dar de sí, por tanto busca ser lo que ella es en sí], y sólo por medio de ello *es* ella *en sí* [o recién a través de ello es ella en sí], y tiene existencia real; cuanto mayor sea la formación que tiene, tanto mayor será su realidad y su poder. Aun cuando el *self* se sabe aquí real en cuanto *este self* y no otro, pese a eso, digo, su realidad consiste sólo en la supresión y superación del *self* natural; la *determinada* naturaleza inicial [de la que venimos hablando desde el cap. V, C, a] se reduce, por tanto, a una *inesencial* diferencia de magnitud, a una mayor o menor energía de la voluntad [a una mayor o menor fuerza y caudal de voluntad]. Pero el fin y el contenido del *self* [o de esa voluntad] pertenecen [como digo] sólo a la sustancia universal misma, y sólo pueden ser un universal; la particularidad de una naturaleza que se convirtiese en fin y contenido, es o sería algo *impotente* e *irreal*; sería una *especie* [*une espèce* en francés, o ese tipo o un "ese tipo"] que en vano y cómicamente se esforzaría por ponerse en obra; sería la contradicción de dar [de otorgar, de conceder] a lo particular [*Besonderem*] la realidad que inmediatamente es lo univer-

sal. Por tanto, cuando falsamente a la individualidad [*Individualität*] se la pone [es decir, se la hace falsamente consistir] en la *particularidad* [*Besonderheit*] de la naturaleza y en la particularidad del carácter, resulta que en el mundo real no se encuentran ni individualidades ni caracteres, sino que los individuos todos tienen una igual existencia los unos para los otros; pues esa presunta individualidad [*Individualität*] es, precisamente, sólo la *supuesta* existencia [sólo existencia que se está suponiendo, sólo existencia en que se está pensando, sólo *gemeynte* existencia], que no puede tener consistencia o estabilidad [*Bleiben*] alguna en este mundo en el que sólo lo que se enajena a sí mismo y, por tanto, sólo lo universal, cobra realidad. – De modo que lo *supuesto* [es decir, esa existencia supuesta, esa existencia en la que sólo se está pensando], sólo puede tenerse por aquello que él es o por aquello que ella es, por una "especie" [por un "tipo", por "¡vaya-tipo!"], por una *espèce*[87]. "Especie", *Art* en alemán no es exactamente lo mismo que *espèce* en francés, "el más temible de todos los epítetos, pues designa la mediocridad y expresa el nivel más alto de desprecio"[88]. Pues "*especie*" o "*bueno en su especie*" (modo, y bueno a su modo) son expresiones alemanas que añaden a este significado negativo el sincero gesto de no estárselas empleando en términos tan despectivos[89], o también [implican que] simplemente la conciencia no comprende todavía efectivamente en sí lo que es especie [es decir, lo que es universal] y lo que es formación y realidad.

Pues lo que en relación con el *individuo* particular [*einzelnes Individuum*] aparece como su formación es el momento esencial de la *sustancia* misma, a saber: el tránsito inmediato desde la universalidad [sólo] pensada de esa sustancia a la realidad, o el alma simple de esa sustancia, por la que lo *en-sí* se convierte en *reconocido* y en *existencia* [es decir, en un quedar ahí delante]. El movimiento de la individualidad que se forma a sí misma [o en el formarse a sí misma] es, por tanto, inmediatamente el devenir de esa individualidad como un ser objetivo universal, es decir, el devenir del mundo real. Éste, aunque devenido y producido a través de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extraño, y tiene para ella la forma de una realidad inamovible. Pero segura a la vez de que ese mundo es su sustancia, la autoconciencia se endereza a apoderarse de él [a hacerse con él]; la autoconciencia cobra este poder sobre él cultivándose, es decir, mediante formación [*Bildung*], la cual formación por este lado aparece en el modo de que [es decir, adopta la forma de que] la autoconciencia se hace conforme con la realidad, y [se hace

conforme con la realidad] tanto como le permite a la autoconciencia la energía de su carácter inicial y de sus talentos iniciales. Lo que aquí aparece como el poder o la fuerza del individuo bajo los que queda la sustancia, quedando con ello la sustancia suprimida y superada, es lo mismo que lo que constituye (o que lo que es) la realización de la sustancia. Pues el poder del individuo consiste en que el individuo se haga conforme con ella, es decir, en que se desprenda y enajene de su ser, es decir, en que él se ponga como la sustancia objetiva que está ahí. Su formación y su propia realidad es, por tanto, la realización de la sustancia misma.

[El self *como alma; los supuestos momentos fijos de lo bueno y lo malo; una primera referencia a la* perichoresis *o* circumcesio *trinitaria; el* self *extrañándose en su mundo o el* self *y su mundo extrañado]*[90]

El *self* [el sí-mismo] solamente se es real como *suprimido* y *superado* [como extrañado, por tanto; y ese extrañamiento será su mundo]. De ahí que él [es decir, ese *self*] no constituya para él [para él mismo] la unidad de la *conciencia* de sí mismo y el objeto; sino que ese objeto es para él lo negativo de sí [lo negativo del *self*]. – Mediante el *self* como alma [o como el alma] [o mediante el *self* actuando como alma] la sustancia se forma, pues, en sus momentos, de suerte que el momento contrapuesto u opuesto [el *self*] anima al otro [es decir, el *self* suprimiéndose y superándose, o cancelándose y extrañándose en el otro, anima al otro], y cada uno de ellos da mediante su extrañamiento consistencia al otro, y la cobra o recibe asimismo de él. A la vez, todo momento tiene su determinidad como un valor insuperable (como un insuperable tener validez) [es decir, como un valor, como tener validez, como un *Gelten*, que representa un tope o límite] y como una fija realidad respecto al otro, frente al otro y contra el otro. Pues bien, el modo como esta diferencia queda fijada por el pensamiento en los términos más generales posibles es mediante la absoluta contraposición entre lo *bueno* [*Gut*] y lo *malo* [*Schlecht*], que huyéndose [mutuamente], o que al huirse mutuamente, de ninguna manera pueden llegar a ser lo mismo. Ahora bien, ese ser fijo tiene por alma suya el tránsito inmediato a lo contrapuesto; la existencia es más bien la inversión y trastrueque de toda determinidad en la determi-

nidad opuesta, y sólo este extrañamiento es la esencia y sostén del Todo. Y es este realizante movimiento y esta realizante animación de los momentos [es decir, es este movimiento y animación por el que los momentos cobran realidad], lo que ahora vamos a considerar; el extrañamiento se extrañará a sí mismo y mediante ese [segundo] extrañamiento el Todo se retraerá a su concepto [o se recogerá en su concepto].

Lo primero que hemos de empezar considerando es la sustancia simple misma en la organización inmediata de sus momentos que están ahí, pero todavía no animados en el sentido que acabamos de decir. – Así como la naturaleza se despliega o se expone o se presenta en elementos universales, de los que el *aire* es el elemento *permanente*, transparente y puramente universal, el *agua*, en cambio, es el *ser* [*Wesen*] que se *sacrifica a sí misma* [haciendo brotar todo y convirtiéndose en vida de todo], el *fuego* es la unidad *que anima* a la naturaleza, la cual unidad consume y destruye siempre también la contraposición de la naturaleza [lo contrapuesto en la naturaleza] cuando la unidad de la naturaleza queda escindida en una contraposición [alusión, pues, a Heráclito], y la *Tierra* es, finalmente, el *nudo fijo* de esta articulación y el *sujeto* de estos seres [de estos *Wesen*, de estas *physeis*] al igual que de su proceso, su punto de partida y su punto de retorno; así como la naturaleza, digo, se despliega, se expone y se presenta así, así también el *ser* [*Wesen*] simple o el espíritu simple de la realidad autoconsciente se despliega y expone en masas [*Massen*] universales o en esferas universales como un mundo [es decir, dándose así la forma y realidad de un mundo articulado]; en una *primera* masa, que es lo *universal en sí*, es decir, que es el ser espiritual *igual a sí mismo*; en una segunda masa, que es el ser que *es-para-sí*, que dentro de sí se ha vuelto *desigual* a sí mismo, el *ser que se sacrifica y que se entrega*; y en una *tercera* masa o esfera, que es sujeto en cuanto autoconciencia, y que encierra inmediatamente dentro de él la fuerza del fuego[91]. En la primera masa o esfera, el ser interior o espíritu simple es consciente de sí como *ser-en-sí*; en la segunda, en cambio, ese espíritu simple tiene [consiste en] el devenir del *ser-para-sí* mediante el sacrificio de lo universal [mediante sacrificio del en-sí]. Pero el espíritu mismo (y esto es la tercera esfera o masa) es el ser *en y para* sí del Todo, que se disocia y *escinde* en la sustancia en cuanto siendo ésta lo permanente, en cuanto siendo ésta lo *remanens* [primero], y en la sustancia en cuanto sacrificándose ésta y haciendo ésta entrega de sí [segundo], y que asimismo *recoge* también otra vez a esa

sustancia en la unidad del espíritu, y ello tanto en términos de una llama o fuego que se desata y devora a la sustancia [tercero], como en términos de la forma de ser lo permanente, de ser lo *remanens* [del carácter de permanencia], que esa sustancia tiene [retorno a lo primero][92]. – Vemos que estos seres [o estas masas, o estas *physeis*, o estas esferas] se corresponden con [o son las análogas a, guardan correspondencia con] lo que era la comunidad [esfera de lo universal, del en-sí] [primero] y lo que era la familia del mundo ético [esfera de lo particular, del para-sí] [cap. VI, a, b] [segundo], sin poseer, empero, ese espíritu hogareño, ese espíritu de ser casa [*heimisch*] que aquéllas tienen [o tenían]; en cambio, si a este espíritu, es decir, al espíritu que aquí estamos considerando [a diferencia de lo que sucedía en aquél, es decir, de lo que sucedía en el espíritu ético] le es extraño el destino [se diría que no existe aquí tal cosa] [tercero], aquí es la autoconciencia la que es y la que se sabe como poder real sobre esas masas o esferas [es decir, sobre la familia y la comunidad, como el destino de ellas][93].

[Los momentos de la perichoresis *en su carácter de en-sí abstracto y en su existencia real; el Estado y la riqueza]*

Estas masas o miembros o esferas hay que considerarlos ahora tanto tal como ellos empiezan quedando representados dentro de la conciencia pura como ideas o como siendo-*en-sí* [como abstracciones], como también tal como se representan en la conciencia real como seres *objetivos*. – En aquella forma, o en la simplicidad de aquella forma [es decir, en la forma de abstracciones], el primer ser [*Wesen*] [es decir, la primera masa, la primera esfera, o el primer miembro], en cuanto *ser igual a sí mismo* inmediato e inmutable de todas las conciencias, es el *bien*, el independiente poder espiritual del *en-sí* [es decir, el independiente poder espiritual que representa el en-sí, el poder espiritual que es el en-sí o que representa el en-sí, en la independencia que ese en-sí exhibe], en el que o para el que el movimiento de la conciencia que es para sí, es sólo un aditamento, un juego incidental o lateral. El segundo, en cambio, es el ser espiritual *pasivo*, o es el universal en cuanto se abandona él a sí mismo o se deja él a sí mismo o hace él dejación de sí mismo, y deja a los individuos que ellos se tomen en él la conciencia de su individualidad [*Ein-*

zelnheit] [de la individualidad de ellos]; se trata del ser que es nulidad o nihilidad, se trata de lo *malo* [*Schlechte*]. – Este absoluto quedar-disuelto del ser [*Wesen*] o esencia [es decir, ese segundo ser] es él mismo permanente; así como el primer ser [o masa o esfera o miembro], es decir, lo bueno o el ser bueno, es fundamento, punto de partida y resultado de los individuos [como a continuación se verá] y éstos son en él puramente universales, así también resulta que este segundo ser [*Wesen*], en cambio, es, por un lado, el *ser-para-otro*, que se sacrifica a sí mismo, y, por otro lado, precisamente por ello, su constante retorno de ellos (es decir, de los individuos) a-sí-mismos en cuanto *individuos*, y el constante o permanente *devenir-de-ellos-para-sí*.

Pero estas *ideas* simples de lo bueno y lo malo [estas ideas de lo bueno y lo malo en esta su simplicidad], están asimismo inmediatamente extrañadas de sí mismas; es decir, son *reales* y están en la conciencia real como elementos *objetivos*. Así el primer ser [o masa, o esfera, o miembro], es decir, el bien [o "el bueno"], es el *poder del Estado*, y el segundo, es decir, lo malo [o "el malo"], es la *riqueza*. – El poder del Estado, al igual que la *sustancia* simple [la del cap. VI, A, a, b], es la obra general o la obra universal; – "la *cosa* misma" absoluta [cap. V, C, a] en la que a los individuos les viene explicitada su *esencia*, y en la que la individualidad [*Einzelnheit*] de ellos [el ser ellos individuos sueltos] no es sino *simpliciter* conciencia de su propia *universalidad* [es decir, de la universalidad de ellos]; el poder del Estado es asimismo la obra y resultado simple del que precisamente eso, es decir, el ser *resultado* del *hacer* de los individuos, desaparece o acaba desapareciendo; y de ese modo, se convierte en el fundamento absoluto y en la consistencia de todo ese hacer de los individuos. –Ahora bien, esta sustancia etérea y *simple* de las vidas de los individuos ["la cosa misma"], precisamente mediante esa su determinación de [de su venir determinada como] inmutable e incambiable igualdad consigo misma es *ser* [*Seyn*], y, por tanto, *ser-para-otro*. Y por eso [por esa su forma] es en sí inmediatamente lo contrario de sí misma, es decir, es *riqueza*. Pues, aunque la riqueza sea, ciertamente, lo pasivo, o aquello que es nihilidad [o que es nihilidad y nulidad, *nichtig*][94], la riqueza es asimismo ser [*Wesen*] espiritual de tipo universal, pues la riqueza es asimismo el *resultado* del trabajo y del *hacer de todos*, un resultado que se convierte en constante y estable [*beständig*], al igual que otra vez se disuelve en el *gozarlo* todos. En el goce [*Genuss*], ciertamente, la indivi-

dualidad se vuelve *para sí*, o en el goce la individualidad sólo es en cuanto [individualidad] *particular* [*einzeln*], pero este goce mismo es resultado del hacer universal, es decir, del hacer de todos; y a su vez, ese goce suscita en términos de mutua suscitación el trabajo universal y el goce y disfrute de todos. Lo *real* tiene absolutamente [lo real tiene *simpliciter*] el significado espiritual de ser inmediatamente universal. Pues en este momento que aquí estamos considerando, eso real significa, ciertamente, que cada individuo particular actúa *egoístamente*, es decir, en su *propio provecho*; pues se trata del momento en el que cada individuo particular [*Einzelner*] se da la conciencia de ser-para-sí, y, por tanto, ese individuo particular está bien lejos de tomarse ese momento por algo espiritual; sólo que, aun considerando las cosas solamente de manera externa, se muestra que cada particular, en su goce, da a gozar a todos, y en su trabajo trabaja tanto para todos como para sí y todos para él[95]. Su *ser-para-sí* es, por tanto, en sí *universal*, y el provecho particular sólo puede ser algo supuesto o pretendido [*gemeyntes*], algo en lo que cada cual puede estar pensando, pero sin poder llegar a hacer real aquello en que está pensando, a saber: hacer algo que no sea en bien de todos [que sea en bien sólo mío, como yo busco y supongo].

[Las ideas de lo bueno y lo malo extrañadas de sí en su existencia real; el dinero, el poder, y la autoconciencia como unidad negativa; doble relación de la autoconciencia con ambos poderes]

En estos dos poderes espirituales[96] la autoconciencia conoce o reconoce, por tanto, su sustancia, su contenido y su fin; la autoconciencia mira en ellos su doble esencia, en el primero su *ser-en-sí*, y en el otro su *ser-para-sí*. –Pero la autoconciencia es a la vez, en cuanto espíritu [por ser espiritual], la *unidad* negativa que forman la consistencia de esos momentos [el estar ahí esos dos momentos] y la separación de la individualidad y de lo universal, o la separación de la realidad y del *self*. Dominio [*Herrschaft*, dominio político] y riqueza [*Reichthum*] están, por tanto, ahí para el individuo como objetos, es decir, como objetos de los que él se sabe *libre* [precisamente porque no son sino objetos], y él se imagina [o supone, o pretende, *meynt*] no poder hacer entre ellos y él mismo ninguna elección. Pues, como esta conciencia libre y *pura*, el individuo queda

frente al ser [*Wesen*] como un ser que sólo es *para él* [o que no es sino para él, para la conciencia, y que queda, por tanto, fuera de ésta]. Pero resulta que el individuo, a ese ser [*Wesen*] en cuanto ser, lo tiene él dentro de sí. En la conciencia pura [en la pura conciencia], ciertamente, estos dos momentos de la sustancia no son para él el poder del Estado y la riqueza, sino las ideas [*Gedanken*] de lo *bueno* y lo *malo*.– Pero [aunque en la conciencia pura esos dos momentos no sean sino las ideas de lo bueno y lo malo] la autoconciencia es [también] [allende esa conciencia pura] la relación de su conciencia pura con su conciencia real, es decir, de lo pensado con el ser objetivo, la autoconciencia es esencialmente *juicio* [que dice, por ejemplo, "Esto es blanco", poniendo en relación esto que está ahí, con el universal "blanco"]. – Y en lo que respecta a cada uno de los dos lados [o masas o esferas] del ser real ha resultado, ciertamente, ya por esas su propias determinaciones inmediatas (y precisamente por ese su carácter de inmediatez de ellas) cuál de esos lados es lo bueno y cuál es lo malo; lo bueno, el poder del Estado; y lo malo, la riqueza. Sólo que este primer juicio no puede considerarse un juicio espiritual; pues en él el primer lado ha quedado determinado sólo como *lo que es en-sí* o lo positivo, y el segundo lado ha quedado determinado sólo como *lo que es-para-sí* o lo negativo[97]. Ahora bien, esos lados, en cuanto seres espirituales o en cuanto momentos espirituales, son cada uno de ellos la compenetración de ambos momentos, es decir, no se agotan, por tanto, en aquellas determinaciones inmediatas; y además la autoconciencia que se refiere a ellas [a esas determinaciones] es *en y para sí*; por tanto, habrá de relacionarse con cada una de ellas de esa doble manera [como en-sí y como para-sí], por medio de lo cual saldrá a la luz [o se pondrá de manifiesto o se volverá hacia fuera] la naturaleza de esas determinaciones, a saber: la de consistir en determinaciones extrañadas de sí mismas.

Pues bien, para la autoconciencia será *bueno* y *en sí* aquel objeto en el que ella se encuentre a sí misma, y será malo aquel objeto en el que ella encuentre lo contrario de sí misma; lo *bueno* es la *igualdad* de la realidad objetiva con la autoconciencia; y lo *malo* la *desigualdad* de esa realidad objetiva con la autoconciencia. A la vez, aquello que es bueno o malo *para ella*, es bueno o malo *en sí*, pues ella es precisamente aquello en que estos dos momentos del *en-sí* y del ser *para ella* son lo mismo; la autoconciencia es el espíritu real de esas esencialidades [es decir, de esos seres o entidades objetivas] y su juicio [el juicio de la autoconciencia] es

la demostración de su poder en ellas [o del poder que ella tiene sobre ellas], que las *convierte* en aquello que ellas *en sí* son. No es que ellas inmediatamente en sí mismas sean lo *igual* o lo *desigual*, es decir, no es su abstracto ser-en-sí o su ser-para-sí [98] lo que constituye su criterio y su verdad, sino que lo que constituye su criterio y su verdad [la de ser lo bueno o lo malo] es aquello que ellas son en la relación que el espíritu guarda con ellas. La *relación* que el espíritu guarda con ellas, que [por él] empiezan quedando puestas como *objetos*, y *por medio del espíritu* se convierten en *en-sí*, es a la vez la *reflexión de ellas en sí mismas*, por medio de la cual ellas cobran ser espiritual real, y surge y queda a la luz lo que es el *espíritu de ellas*. Pero así como su primera *determinación inmediata* se distingue de la *relación* que el espíritu guarda con ellas, así también lo tercero, es decir, el propio espíritu de ellas, se distinguirá también de esa segunda relación. –Pues, por de pronto, ese *segundo en-sí*, el que surge de la relación del espíritu con ellas, ha de tener un aspecto distinto que el *inmediato* [que el en-sí inmediato]; pues esa *mediación* del espíritu mueve más bien [o pone más bien en movimiento] aquella determinidad *inmediata*, y la convierte en algo distinto.

Pues bien, conforme a esto, la conciencia que es *en y para sí* encuentra [o puede que encuentre, o puede muy bien encontrar] en el *poder del Estado* su *esencia simple* y su *consistencia* simple *en general*, pero no encuentra en el poder del Estado su *individualidad* como tal, es decir, encuentra [o puede que encuentre, o puede muy bien encontrar] su *ser-en-sí* [su universalidad, por tanto], pero no su *ser-para-sí*, sino que en el poder del Estado encuentra más bien negado su hacer en cuanto hacer individual [*einzelnes*] y [lo encuentra] sometido a obediencia. Ante este poder, pues, el individuo se ve reflectido en sí; el poder del Estado es para él el ser [*Wesen*] que lo reprime y, por tanto, lo *malo* [*das Schlechte*]; pues en lugar de ser lo igual, es lo absolutamente desigual a la individualidad; en cambio, la *riqueza* es lo *bueno*; la riqueza se endereza al goce universal, hace dejación de sí misma [se dona a sí] y crea a todos o procura a todos la conciencia de su *self* [del *self* de ellos]. La riqueza es *en sí* beneficencia universal [es decir, beneficencia general]; y si la riqueza rehúsa algún acto benéfico, y no provee a todas y a cada una de las necesidades [es decir, si no acude a satisfacer a todas y cada una de las necesidades], ello se debe a una contingencia que no hace perjuicio a lo que es su universal esencia necesaria, la de comunicarse a todos los particulares y la de ser para todos los particulares un dador provisto de mil manos.

Estos dos juicios [el que acabamos de ver sobre el poder del Estado y el que acabamos de ver sobre la riqueza] dan a las ideas [o a los pensamientos o a las representaciones] de lo bueno y lo malo un contenido que es el contrario de aquel que lo bueno y lo malo [inicialmente, conforme a sus primeras determinaciones inmediatas] tenían para nosotros. – Ahora bien, por ahora la conciencia sólo se ha referido a sus objetos de forma incompleta, a saber: sólo conforme al criterio del *ser-para-sí*. Pero la conciencia es asimismo un ser [*Wesen*] que es *en-sí*, y tiene que convertir igualmente este lado en criterio, por medio del cual, o por medio de lo cual el juicio espiritual quedará completo del todo. Conforme a este lado [conforme al lado del en-sí], el *poder del Estado* le declara [le explicita] su esencia [*Wesen*] a la conciencia [explica su ser a la conciencia, le explica a la conciencia el ser de la conciencia] [del siguiente modo]; el poder del Estado es en parte ley quiescente [nomos quiescente], y en parte gobierno y mandato que dispone (y que pone orden en) los movimientos particulares del hacer universal; lo primero [el lado quiescente, el sistema de leyes] es la sustancia simple misma, y lo otro [el lado de mandato, el lado de realización de fines colectivos] es su hacer, que da vida y que tanto se conserva a sí mismo como conserva a todos. En el poder del Estado el individuo encuentra, pues, expresados, organizados y confirmados su fundamento y su esencia [su ser, su en-sí]. – En cambio, mediante el goce de la *riqueza*, el individuo no hace experiencia de su ser [*Wesen*] universal, sino que sólo cobra su conciencia *perecedera* [o caduca o pasajera], y [obtiene] el goce de sí mismo como de una *indivudalidad particular* [*Einzelnheit*] que es-para-sí, y hace, por tanto, experiencia de la *desigualdad* con su ser [con su aquel en-sí]. – Los conceptos de bien y mal [de *Gut* y *Schlecht*] cobran aquí, por tanto, un sentido contrapuesto al de antes.

Estas dos maneras de juicio [o estas dos maneras de juzgar], encuentran cada una de ellas una *igualdad* y una *desigualdad*; la primera conciencia enjuiciante [o judicante] encuentra el poder del Estado *desigual* a ella, y el goce de la riqueza lo encuentra *igual* a ella; y, en cambio, la segunda conciencia enjuiciante encuentra el poder del Estado *igual* a ella, y al goce de la riqueza lo encuentra *desigual* a ella. Se da, pues, un doble *encontrar igual* y un doble *encontrar desigual*, una relación contrapuesta con ambas esencialidades reales [o seres reales]. – Tenemos, por nuestra parte, que enjuiciar este doble enjuiciamiento, para lo cual habremos de

aplicar el criterio establecido. Conforme a ese criterio, la *igual-encontrante* [*gleich-findende*] relación de la conciencia, es decir, aquella relación de la conciencia por la que ésta se encuentra con lo igual (es decir, encuentra lo igual a ella) es lo *bueno*, y la *desigual-encontrante* [*ungleich-findende*] relación de la conciencia, es decir, aquella relación de la conciencia por la que ésta se encuentra con lo desigual a ella, es lo *malo*; y estas dos formas de relación hay que retenerlas a su vez de ahora en adelante como dos *distintas figuras* o formas *de la conciencia*. La conciencia, precisamente por haberse [o por comportarse] de esas dos formas distintas, cae ella misma bajo la determinación de ser buena o ser mala, precisamente por ello, digo, y no porque tuviese o tenga por principio el *ser-para-sí*, o tenga por principio el puro *ser-en-sí*, pues ambos son momentos igualmente esenciales; el doble juicio o el doble juzgar o el doblado juzgar, que hemos considerado, se representaba separados sus dos principios [o presentaba separados sus principios], y sólo contenía, por tanto, formas *abstractas* de *juzgar* [o formas abstractas del juzgar]. La conciencia real, en cambio, tiene ambos principios en ella, y la diferencia cae, por tanto, sólo en su *ser* [*Wesen*] [en el ser de ella], es decir, en la *relación* de ella misma con lo real.

[La conciencia noble y la conciencia vil]

La forma de esta relación es la contrapuesta [o la de la contraposición]: una es el comportamiento respecto al poder del Estado y respecto a la riqueza como respecto a algo *igual*, y la otra [el comportamiento respecto a ambos] como respecto a algo *desigual*. La conciencia de la relación igual-encontrante, es decir, la conciencia de la relación con aquello que la conciencia se encuentra como igual [o la conciencia de la relación que, lo que encuentra, lo encuentra como igual] es la conciencia *noble*, magnánima, generosa [*edelmuthiges*]. En el poder público esa conciencia considera o mira o ve aquello igual a ella, que consiste en que en ese poder público ella tiene su *ser simple* y [tiene también] la actividad de ese ser simple [es decir, ese su ser simple actuando], y ella queda al servicio tanto de una obediencia real [de una obediencia efectiva y externa] como de un íntimo respecto a esa su esencia y a esa confirmación de esa su esencia. Y asimismo, en la riqueza considera o ve o mira que esa riqueza

le crea y le procura la conciencia de su otro lado esencial, es decir, de su *ser-para-sí*; de ahí que la conciencia considere también la riqueza como *esencia* en lo que se refiere a ella [a la conciencia], y a aquél de quien la conciencia obtiene su goce [y a aquello de que goza] lo reconozca como benefactor y se sienta obligada a estarle agradecida.

La conciencia de la otra relación, en cambio, es la conciencia *infame* o la conciencia vergonzante [*niederträchtiges*], que mantiene la *desigualdad* con ambas esencialidades; en el poder de mando que el señor ejerce, no ve, pues, sino cadena y opresión del *ser-para-sí* o [cadena y opresión] para el ser-para-sí, y, por tanto, odia al señor, y sólo le obedece con trampas, y siempre está a punto de saltar y sublevarse, y en la riqueza por medio de la cual la conciencia alcanza el goce y disfrute de su ser-para-sí, no ve igualmente sino desigualdad, a saber: la desigualdad con la *esencia* [*Wesen*] permanente de la conciencia, o con lo permanente de la esencia de la conciencia; en cuanto la conciencia no alcanza mediante la riqueza otra cosa que la conciencia de la individualidad particular [la conciencia de ser individualidad particular, *Einzelnheit*] y del goce perecedero, la anhela y la busca, ciertamente, pero la desprecia, y con la desaparición del goce, que no es sino lo en-sí-desapareciente, se considera también desaparecida la relación con el rico o acaudalado [de la que uno sacaba provecho].

[Lo bueno y lo malo considerados en su reflexión en sí; el poder del Estado y la conciencia noble y la vil; la muerte como lo "contrario irreconciliado"]

Pero estas relaciones no hacen por de pronto sino expresar el *juicio*, es decir, la determinación de aquello que estas dos esencias [o entidades o esencialidades, o seres, o esferas, *Wesen*], son en cuanto *objetos* para la conciencia, pero todavía no lo que ellas son *en y para sí*, o [lo que ellas son] en y por sí. La reflexión que en el juicio se representa [lo que en el juicio viene representado] es en parte por de pronto *para nosotros* el poner tanto de una de las determinaciones como también de la otra, y, por tanto, un igual suprimir y superar ambas, pero todavía no es la reflexión [en sí] de ellas mismas para la conciencia. Y en parte lo que ellas empiezan *siendo* es inmediatamente *seres* o esencialidades, es decir, seres o esen-

cialidades inmediatamente, es decir, ello [seres y esencialidades] no en el sentido de haber *devenido* o haber llegado a ser, ni tampoco ello como consistiendo esos seres o esencialidades en *auto*conciencia; aquello para lo que esos seres o esencialidades son, todavía no es aquello que los anima; son predicados que todavía no son sujetos ellos mismos [es decir, no están vistos desde dentro de ellos mismos]. A causa de esta separación, también el todo del juicio espiritual [o el todo del juicio en que el espíritu consiste], está separado todavía en dos conciencias, cada una de las cuales queda bajo una determinación unilateral. – Pues bien, así como en primer lugar la *indiferencia* [o la igual validez, o el valer igual, la *Gleichgültigkeit*] de ambas partes o de ambos lados del extrañamiento (del primero que era el *en sí* de la conciencia pura, a saber: los pensamientos, ideas, o representaciones determinados de lo bueno y lo malo, y del segundo que era la *existencia* de esos determinados *pensamientos* como poder del Estado y como riqueza), así como primero, digo, la indiferencia de ambos lados del extrañamiento se elevó a relación de ambos, es decir, a *juicio* [con la conclusión de que el poder del Estado era lo bueno y la riqueza lo malo][99], así también esta relación externa tiene que elevarse a unidad interna, o lo que es lo mismo: tiene que elevarse a realidad [tiene que cobrar realidad] como relación del pensamiento [o como relación de pensamiento, como cosa interna], y quedar de relieve y salir a la luz el espíritu de ambas formas del juicio. Y ello sucederá convirtiéndose el *juicio* en *raciocinio* o silogismo, en movimiento mediador, en el que se ponga de relieve y salga a la luz y resalte la necesidad y el término medio de ambos lados del juicio.

La conciencia noble [*edelmuthiges Bewusstseyn*] se encuentra, pues, en el juicio [en el juicio que ella hace] ante el poder del Estado, pero de suerte que éste, ciertamente, no es todavía un *self*, sino que por de pronto es la sustancia universal [o general], de la cual, empero, la autoconciencia se es consciente como de su ser o *esencia*, siendo esta esencia fin y contenido absoluto. Y así, al referirse positivamente al poder del Estado [o refiriéndose positivamente al poder del Estado], la autoconciencia se comporta negativamente contra sus propios fines [o respecto a sus fines propios], contra su contenido individual [*einzeln*] y contra su existencia individual [contra el contenido individual y contra la existencia individual de la autoconciencia], y los deja desaparecer o las hace desaparecer. Se trata aquí de [o la autoconciencia es aquí] el heroísmo del *servicio*, la

virtud que sacrifica su ser individual a lo universal, y que por medio de ello trae a existencia este universal, la *persona* que renuncia a la posesión y al goce de sí misma, y obra en favor del poder existente y es así real. Mediante este movimiento, lo universal queda puesto en contacto con la existencia en general, al igual que la conciencia existente [es decir, la conciencia desde su inmediato estar ahí] se forma y pule cobrando esencialidad y dándose esencialidad [*Wesentlichkeit*]. Pues aquello de lo que esa conciencia se extraña en el servicio, no es sino precisamente esa conciencia hundida en la existencia [en la inmediatez]; pero el *ser* [*Seyn*] extrañado de sí mismo [en ese extrañarse la conciencia] es el *en-sí* [es decir, es la inmediatez extrañada, es lo universal]; por tanto, la conciencia cobra mediante esta formación respeto ante sí misma [cobra universalidad] y se gana el respeto de los demás. –Y entonces resulta que el poder del Estado que de entrada sólo era un universal *pensado*, sólo era lo en-sí, se convierte en el universal que está ahí, o en lo universal estando ahí, es decir, se convierte en poder real [lo que sólo era un en-sí se vuelve real]. El poder del Estado sólo es tal poder real en la obediencia real, que el poder del Estado alcanza o consigue mediante el *juicio* de la autoconciencia de que el poder del Estado es la *esencia*, y [el poder del Estado sólo es tal poder real] a través del libre sacrificio de esa autoconciencia. Este hacer que une, vincula o articula la esencia con el *self*, produce la *doble* realidad [o suscita una doble realidad], a sí mismo [a ese hacer mismo] como aquello que tiene *verdadera* realidad, y al poder del Estado como lo *verdadero* que *rige y que vale.*

Pero este poder del Estado no es todavía mediante este extrañamiento una autoconciencia que se sepa como poder del Estado; sino que es sólo su *ley* [la ley del poder del Estado] o su *en-sí* [el en-sí del Estado], que está ahí rigiendo; ese poder del Estado no tiene todavía ninguna *voluntad particular* [*besonderen Willen*]; pues la autoconciencia sirviente todavía no ha alienado su puro *self* y no ha animado con él al poder del Estado, sino que por de pronto sólo lo ha animado con su ser [*Seyn*]; al poder del Estado le ha sacrificado sólo su *existencia*, pero no su *ser-en-sí*[100]. – Esta autoconciencia se considera [o es considerada] una autoconciencia que es conforme con la *esencia* [*Wesen*], es decir, esta autoconciencia es reconocida en virtud de su *ser-en-sí*. Las otras autoconciencias encuentran en ella puesta por obra la *esencia* [es decir, la esencia actuando],pero no su ser-para-sí [no el ser-para-sí de ellas], encuentran

cumplida su idea o pura conciencia [el pensamiento de ellas o la pura conciencia de ellas], pero no encuentran puesta por obra su individualidad [la individualidad de ellas]. Esa conciencia está, pues, presente en el *pensamiento* de ellas, [es decir, se está haciendo valer en el pensamiento de ellas, es válida en el pensamiento de ellas] y goza de buena fama y *honra*, de respeto y reputación [*Ehre*]. Esa autoconciencia es el vasallo *orgulloso* de sí, que se emplea y que actúa en favor del poder del Estado, pero que actúa en cuanto ese poder del Estado no es la propia voluntad de él, sino que es voluntad *esencial* y, por tanto, él sólo se tiene en consideración en el contexto de esa *honra*, es decir, sólo se tiene en consideración en la representación *esencial* [en la representación concerniente a ser o esencia] que de su ser [es decir, relativa al ser de él] se hace la opinión pública, la opinión universal [es decir, sólo se tiene en consideración atendiendo a la representación de los demás, a lo que los demás piensan de él, a aquello en que los demás lo tienen en cuanto consistiendo él en ello, en cuanto siendo ello el en-sí de él], pero no en la representación *agradecida* de la individualidad [es decir, no en el representarse el agradecimiento suyo individual, o el agradecimiento suyo a una individualidad], pues a esa individualidad todavía no ha contribuido él [el vasallo] a elevarla a su *ser para sí* [es decir, al ser para sí de ella]. Su *lenguaje*, si es que la conciencia hubiese de comportarse respecto a la propia voluntad del poder estatal cuando esa voluntad todavía no ha devenido voluntad, cuando esa voluntad está todavía en proceso de formación [es decir, cuando todavía está en proceso de deliberación, cuando todavía no se ha tomado ninguna resolución], su lenguaje, digo, es o sería el *consejo* [*Rath*][101] que él da para que se obtenga lo que para todos es lo mejor [es decir, que él da para que se obtenga lo que universalmente es lo mejor, es decir, que él da para lo mejor universal o para lo universalmente mejor u Óptimo universal, *allgemeines Bestes*].

El poder del Estado, por tanto, carece todavía de voluntad en lo que respecta a aquello a que se refiere ese consejo [aún no ha tomado decisión ninguna respecto a ello, éste es aquí el supuesto], todavía no ha tomado una decisión entre las distintas opiniones acerca de lo que universalmente sea lo mejor, es decir, el poder del Estado todavía no es *gobierno* [no es todavía efectiva realización de fines colectivos allende el consejo [*Rath*] y la deliberación] y, por tanto, todavía no es en verdad poder real del Estado[102]. – El *ser-para-sí*, o la *voluntad* que como voluntad todavía no ha

sido sacrificada, que como voluntad todavía no ha sido negada, es el espíritu interior de los estamentos, supuestamente despedido [supuestamente despachado, al que supuestamente se ha puesto entre paréntesis], y que frente a ese su hablar [o pese a ese su hablar] acerca de lo que supuestamente es lo mejor para todos, es decir, acerca de lo *universalmente mejor* [*allgemeines Beste*], se está reservando lo que *particularmente* es lo mejor para él, y que propende a convertir en sucedáneo de la acción esa cháchara acerca de lo que universalmente es lo mejor, o acerca de eso que supuestamente es universalmente lo mejor. [Por otro lado] el sacrificio de la existencia que se produce en el servicio es, ciertamente, completo, cuando llega hasta la muerte o ha estado dispuesto a llegar hasta la muerte; pero el riesgo superado de muerte, al que se ha sobrevivido, deja tras de sí una existencia determinada y, por tanto, un *para-sí particular* [*besonderes Für-sich*, un para-sí que se caracteriza por su propia particularidad o transido enteramente de particularidad], que convierte en equívoco y sospechoso el consejo en favor de lo universalmente mejor [es decir, en favor de lo mejor para todos] y que lo que efectivamente está haciendo es reservarse su propia opinión y su particular voluntad en contra del poder del Estado. Ese para-sí se comporta, pues, todavía desigualmente frente a ese poder y, por tanto, ese para-sí cae bajo la determinación de la conciencia infame o vil [*niederträchtiges Bewusstseyn*] [o de la conciencia indigna o de la conciencia vergonzante], es decir, de esa conciencia de estar siempre en trance o a punto de levantarse o sublevarse.

Esta contradicción, que la conciencia tiene que suprimir y superar, contiene, pues, en esta forma (en la forma que consiste en la desigualdad del *ser-para-sí* respecto a la universalidad del poder del Estado), en esa misma forma, digo, contiene a la vez la forma de que esa enajenación [*Entäusserung*] de la existencia [esa enajenación que no alcanza la igualdad con el Estado], aun cuando llegue a consumarse a sí misma, aun cuando se consume a sí misma en la muerte, será o sería una enajenación que estaría ahí [una enajenación que quedaría ahí disuelta en existencia], pero no sería una enajenación que retornase a la conciencia, de manera que la conciencia, sobreviviendo a esa enajenación, fuese [se volviese] en y para sí, sino que lo que ocurre [en la muerte] es que la conciencia transita a lo contrario irreconciliado[103]. Por tanto, el verdadero sacrificio del *ser-para-sí* es solamente aquel en el que la conciencia se entrega [o hace

dejación de sí] tan perfecta y completamente como en la muerte, pero [de modo que] en tal enajenación se conserva y se cobra también a sí misma; y por medio de ello es como esa conciencia se convierte en aquello que ella realmente es, en la unidad idéntica de sí misma y de sí en cuanto siendo lo contrapuesto [es decir, la unidad que forman ella como no siendo sino idénticamente ella misma, y ella como lo contrapuesto]. Pues precisamente por medio de que el espíritu interior separado [el espíritu interior mortificado, o difunto], es decir, el *self* como tal, salga a la luz y se extrañe [*entfremdet*], sólo por medio de ello, digo, es como el poder del Estado queda elevado a su propio *self* [el propio *self* de ese poder del Estado]; al igual que sin este extrañamiento [*Entfremdung*], como ya hemos dicho, las acciones del honor, la buena fama y el renombre de la conciencia noble, y los consejos nacidos de su visión e inteligencia de lo que universalmente es lo mejor, se mantendrían en aquella equivocidad en que no ha desaparecido aún esa oculta o separada o despedida o supuestamente abstraída trastienda de la intención particular y de la voluntad propia.

[El lenguaje como término medio][104]

Pues bien, este extrañamiento sucede sólo en el *lenguaje*, que aparece, pues, aquí en su peculiar significado e importancia. – *Ley* y *mandato* en el mundo de la eticidad [cap. VI, A, a], y ahora *consejo* en el mundo de la realidad [cap. VI, B, I, a], el lenguaje tiene el ser por contenido y es la forma de ese *ser* [*Wesen*] [es decir, el lenguaje versa sobre lo que hay y en ese versar se convierte en forma de ello]; pero es en este punto, es decir, es precisamente ahora, en el punto que estamos considerando, donde el lenguaje recibe por contenido la forma misma en que él consiste, y se considera *lenguaje* [se tiene él a sí mismo por lenguaje, por tal forma]; es la fuerza del lenguaje como tal, es la fuerza del hablar como tal, la que [aquí] realiza y ejecuta aquello que hay que realizar y ejecutar. Pues el lenguaje es [aquí] la *existencia* del puro *self* como *self*; en el lenguaje entra en la existencia [cobra existencia] la *individualidad* [*Einzelnheit*] de la autoconciencia como tal en ese su *ser-para-sí*, y de suerte que esa existencia es *para otros*. Pues de cualquier otro modo el *yo*, como *puro* yo, no existe ni está *ahí* delante; en cualquier otra manifestación ese yo anda hun-

dido o sumido en la realidad, si bien en una forma o figura de la que él puede, ciertamente, retraerse y recogerse; pues el yo se reflicte en sí desde su acción como desde una expresión fisiognómica [recuérdese lo que se dijo sobre la expresión y el lenguaje en el cap. V, A, c], y deja estar ahí carente de alma esa existencia inconclusa e incompleta, en la que siempre hay tanto demasiado como demasiado poco [como ya vimos en cap. V, A, c]. Pero el lenguaje [y sólo el lenguaje] contiene a ese yo en su extrema pureza, sólo el lenguaje dice *yo*, yo mismo. Esa su *existencia* [que el yo cobra en el lenguaje y sólo en él] es, en cuanto *existencia*, una objetualidad [una objetividad] que tiene en ella [que contiene en ella, que lleva en ella] la verdadera naturaleza del yo. *Yo* es este *yo* [es el yo *este*], pero asimismo *universal* [es decir, también y a la vez universal]; su aparecer [su fenómeno] es asimismo inmediatamente la enajenación y el desaparecer de *este* yo, y, precisamente mediante ello, [es] su permanecer en su universalidad. *Yo* que se expresa [o yo quien se expresa] es *oído* y escuchado; ese yo es una afección o contagio en el que ese yo inmediatamente ha pasado a la unidad con aquellos para los que ese yo está ahí, y es [o se ha convertido él en] autoconciencia universal o general. –Ese su ser *oído* o escuchado es donde su existencia tiene inmediato *eco*; y este su ser-otro, o este su ser-en-otro, lo retoma o reasume él en sí; y, precisamente en esto consiste su existencia, a saber: en cuanto *Ahora* autoconsciente [en cuanto Ahora consciente de sí], que es como él está ahí, no estarlo [no estar ahí], y, precisamente mediante este desaparecer [mediante este dejar de estar ahí], estar ahí[105]. Ese desaparecer es, pues, inmediatamente su permanecer, su quedar ahí; él es [o ese su desaparecer es] su propio saber de sí, y es su saber de sí como de alguien que ha transitado a otro *self*, que ha sido oído y escuchado y que es universal[106].

[Consideraciones sobre lo dicho acerca del lenguaje como existencia del espíritu, y sobre extremos y sobre mediación]

El espíritu cobra aquí esta realidad porque los extremos cuya *unidad* él constituye tienen asimismo inmediatamente la determinación de ser realidades propias de por sí [para sí]. Su unidad [la unidad de esos extremos o en que habrían de estar fundidos esos extremos] se descompone en lados duros y quebradizos cada uno de los cuales es para el otro un

objeto real [u objeto real] excluido de él. La unidad aparece, por tanto, como un *término medio* que queda excluido [o que es distinto de] la (distinguida o separada) realidad de las partes o lados; por tanto, esa unidad tiene una objetualidad real, distinta de sus lados, y es *para ellos*, es decir, es algo que está ahí, algo existente [ser-para-otro]. La *sustancia espiritual* sólo entra como tal en la existencia [o entra recién en la existencia, o sólo empieza entrando en la existencia, o sólo es de verdad existente] cuando gana para sus partes las autoconciencias que [es decir, cuando hace que sus partes cobren una autoconciencia por la que] a este puro *self* [esas partes] lo saben [primer saber] lo saben, digo, como realidad *inmediatamente vigente* o válida, y que en ello saben [segundo saber] de modo igualmente inmediato que eso sólo [esa validez] es mediante esa extrañante *mediación* [mediante ese extrañarse en las partes, recuérdese lo dicho hace un momento sobre el yo y los otros]. Mediante aquel primer saber los momentos se han depurado hasta convertirse en la categoría que se sabe a sí misma, y, por tanto, se han depurado hasta el punto de ser momentos del espíritu; y mediante el segundo saber, éste, el espíritu, entra en la existencia como espiritualidad [es decir, cobra existencia, entra la existencia, sabedor de ese su carácter de espíritu]. –El espíritu es, pues, el término medio que presupone aquellos dos extremos, y que es generado mediante la existencia de ellos, –pero asimismo él, es decir, el espíritu, es el todo espiritual, que irrumpe [que rompe] entre ellos, que se divide y disocia en ellos, y que a cada uno empieza generándolo en su principio precisamente mediante este contacto [de cada uno de los extremos] con el Todo. El que ambos extremos estén ya *en sí* suprimidos y superados y estén deshechos, es lo que produce o suscita su unidad, y esta unidad es el movimiento que vincula o articula ambos extremos, que intercambia las determinaciones de ellos, y que las articula y las pone en conexión, y, por cierto, *en cada uno de los extremos*. Esta mediación es, por tanto, la que pone el *concepto* de cada uno de estos extremos en su realidad [en la realidad de ese concepto], o la que convierte en *espíritu* aquello que cada uno de estos extremos es *en sí*.

[Poder del Estado, y conciencia vil y conciencia noble, continuación; de nuevo sobre el lenguaje como término medio]

Los dos extremos, es decir, el poder del Estado y la conciencia noble, quedan descompuestos por la conciencia noble, el primero [el poder del Estado] en lo universal abstracto al que se obedece y en la voluntad que es-para-sí pero que todavía no conviene ella misma a aquel universal [es decir, no es ella atributo de él]; y el segundo [es decir, el segundo extremo, esto es, la conciencia noble] queda descompuesto por la conciencia noble en la obediencia practicada por la existencia que hace entrega de sí misma incluso hasta quedar suprimida y superada [o quedar cancelada en la muerte] (o lo que es lo mismo: en el en *ser-en-sí* del autorrespeto, de la buena fama, de los honores y del prestigio), y en el ser-para-sí todavía no suprimido y superado de una voluntad particular que aún se mantiene calladamente a sí misma en reserva [la de los estamentos o grupos de intereses]. Los dos momentos a los que ambas partes [es decir, el poder del Estado y la conciencia noble] se han alzado purificándose y que, por tanto, son momentos del lenguaje, son el *universal abstracto* al que suele denominarse "lo mejor para todos" o lo universalmente mejor [*das allgemeine Beste*], y el *self puro* que en el servicio hace renuncia a su conciencia sumida en la pluralidad o diversidad de la existencia. Ambos momentos son lo mismo en el concepto, pues el puro *self* o el *self* puro es lo abstractamente universal [y otro tanto le pasa a "lo mejor para todos"] y, por tanto, la unidad de esos momentos viene puesta como término medio de ellos. Pero el *self* sólo empieza siendo real o sólo puede ser real en el extremo de la conciencia, y el *en-sí* sólo puede serlo o sólo puede empezar a serlo en el extremo del Estado. A la conciencia le falta aquí que el poder del Estado no solamente le sea *honor*, prestigio, honra, buena fama, alta posición, sino que el poder del Estado pase realmente a ella, y al poder del Estado le falta que no sólo se le obedezca en cuanto *lo mejor universal*, sino también como voluntad, es decir, que ese poder del Estado sea el *self* decidiente [que ese poder del Estado sea el *self* en cuanto decidiendo]. La unidad del concepto en el que el poder del Estado todavía está, y elevándose al cual la conciencia se ha depurado, se hace real en este *movimiento mediador*, cuya existencia simple, en cuanto *medio* o en cuanto término medio, es el lenguaje. Pero esa unidad no tiene todavía por lados dos *selves* [dos sí-mismos] presentes

como *selves* [como sí-mismos]; pues al poder del Estado no es sino este movimiento el que lo anima y convierte en *self* [todavía no tiene él un *self*]. Este lenguaje no es, por tanto, todavía el espíritu tal como el espíritu se sabe y se expresa [ha de saberse y expresarse] perfectamente a sí mismo.

[El vasallo y el monarca; el nombre de monarca y el monarca como nombre: el poder del Estado como autonomía extrañada; el para-sí del poder o el poder convertido en riqueza]

La conciencia noble, por consistir ella en el extremo que es el *self*, aparece como aquello de lo que parte el *lenguaje* por cuyo medio lo lados de la relación se convierten en Todos animados. –El heroísmo del servicio mudo se convierte en *heroísmo* de la *adulación*. Esta hablante reflexión del servicio [esta reflexión del servicio, por la que éste se pone a hablar, se vuelve locuaz] constituye el término medio espiritual que se descompone a sí mismo, y que reflicte en sí mismo no sólo su propio extremo [el extremo al que él pertenece o el extremo en el que él consiste, el *self*] sino que hace que se reflicta también en sí mismo el extremo del poder universal [el extremo en que consiste el poder universal, el poder estatal], y convierte a este poder, que primero sólo era *en sí*, en *ser-para-sí* y en individualidad [*Einzelhheit*] de la autoconciencia [lo convierte en el monarca"]. Y por medio de esto resulta el espíritu de este poder, espíritu que consiste en tratarse de un *monarca irrestricto*, en un monarca ilimitado [*unumschränkt*, sin recortes]; *ilimitado*: el lenguaje de la adulación eleva el poder a esta su depurada *universalidad*; este momento, en cuanto producto del lenguaje, es decir, de la existencia limpia hasta quedar hecha espíritu, consiste en una purificada igualdad consigo mismo; *monarca*: el lenguaje eleva asimismo la *individualidad* a su vértice, a su cúspide, a su cumbre [a la cumbre de la individualidad]; aquello de lo que la conciencia noble se aliena [o se enajena] conforme a este lado de la unidad espiritual simple [conforme al lado que representa el poder del Estado] es del puro *en-sí de su pensamiento*, de su yo mismo [del propio yo] [monarca, *monarches*, *mono-arches*, *mono-arche*; él solo; principio él solo; mandador él solo]. Y más determinadamente, el lenguaje eleva la individualidad [*Einzelnheit*], que de otro modo sólo sería o es una indi-

vidualidad *supuesta*, sólo sería o es una individualidad pretendida, es decir, una individualidad en la que sólo se está pensando [*gemeynte*], la eleva, digo, a esa su pureza existente, a esa su pureza que ahí está delante [que hela ahí en puridad], dando al monarca su *nombre* propio [aquí el de monarca]; pues es solamente en el nombre en lo que la diferencia del individuo particular [del *Einzelner*] respecto de todos lo demás, no es una diferencia sólo *pretendida* o solamente *supuesta* [*gemeynte*], sino una diferencia que se ha convertido en real por parte de todos [o que ha sido convertida en real por todos]; pues en el nombre el individuo *se considera* puramente individuo no ya en su conciencia individual, sino en la conciencia de todos. Por el nombre, por tanto, queda el monarca separado de todos los demás, se lo saca de entre ellos o se lo levanta sobre ellos y se lo deja solo; es en el nombre donde el monarca es ese átomo que nada puede comunicar de su ser y que nada tiene igual a sí. –Ese nombre es, por tanto, la reflexión en sí o la *realidad* que el poder universal tiene *en sí mismo* [o en sí mismo hace]; es por el nombre por lo que ese poder universal se convierte en el *monarca* [manda él solo, sólo él, ahí es nada]. Y, a la inversa, el monarca, *este* individuo *particular*, se sabe *a sí mismo este individuo particular* como poder universal o como el poder universal [o se sabe a sí mismo este individuo particular como siendo este individuo particular el poder universal] porque los nobles no solamente están siempre prestos a servir al poder del Estado, sino que se colocan en torno al trono como elemento *decorativo* de él, y a quien se sienta en el trono le están *diciendo* siempre y a cada momento lo que él *es* [es decir, monarca, cosa que sólo es él, y que no lo es sino en ese estarle ello efectivamente dicho].

El lenguaje de tal loor por parte de los nobles es de este modo el espíritu que en el *poder del Estado mismo* pone en relación o vincula ambos extremos [el poder estatal y el *self*]; ese lenguaje reflicte el poder abstracto sobre sí [o reflicte el poder abstracto en sí mismo], y le da [así] el momento del otro extremo, es decir, le da el *ser-para-sí* volente y resolvente [es decir, el ser-para-sí que quiere y decide], y por medio de ello le da existencia autoconsciente; o lo que es lo mismo: por medio de ello la autoconciencia *real individual* [*einzelne*] llega a estar *segura* de sí misma (a *saberse segura* a sí misma) como tal poder [el monarca como poder irrestricto, como poder no recortado, como poder absoluto]. Pues ese poder es el punto del *self* [o el punto de *self* o el punto que representa el *self*] en el que mediante alienación o enajenación de la *certeza interna*

han confluido los múltiples puntos[107]. –Ahora bien, en cuanto el espíritú propio del poder del Estado consiste en que tiene su realidad y su nutrimento en el sacrificio del hacer y del pensamiento de la conciencia noble [en el sacrificio que efectúan el hacer y el pensamiento de la conciencia noble], ese poder del Estado es la *autonomía extrañada* de sí misma; la conciencia noble, el extremo del *ser-para-sí*, recibe en devolución [recibe a cambio] el extremo de la *universalidad real*, lo recibe o cobra, digo, a cambio de la universalidad del pensamiento de la que esa conciencia noble se enajenó [o sea recibe lo mismo a cambio de lo mismo]; pues el poder del Estado [si bien se miran las cosas] ha *pasado* a ella. En ella es donde el poder del Estado está por primera vez verdaderamente activo; en su *ser-para-sí* [en el ser-para-sí de esa autoconciencia] el poder del Estado cesa de ser *ese ser inerte* tal como ese poder del Estado aparecía como el extremo que era el ser-en-sí abstracto. – Considerado *en sí mismo*, este poder *del Estado reflectido en sí* (o lo que es lo mismo: que el poder del Estado se haya convertido en espíritu), no significa otra cosa sino que el poder del Estado se ha convertido en *momento de la autoconciencia* [se ha convertido en autoconciencia], es decir, que el poder del Estado sólo es en cuanto *suprimido* y *superado*. Ahora bien, con ello el poder del Estado es el ser [*Wesen*] como tal, cuyo espíritu consiste en ser sacrificado y cedido, o lo que es lo mismo: el poder del Estado existe como *riqueza* [como poder donante]. –Ciertamente, el poder del Estado, frente a la riqueza, en la cual el poder del Estado se convierte siempre conforme al concepto, frente a la riqueza, digo, el poder del Estado permanece, ciertamente, como una realidad; pero como una realidad cuyo concepto consiste precisamente en este movimiento, a saber: en el movimiento de transitar a través del servicio, la adulación y la reverencia, mediante los que ese poder se constituye, de transitar, digo, a su contrario, es decir, a lo contrario de ese poder, es decir, a la enajenación del poder. Para sí, por tanto, el peculiar *self* que es su voluntad, es decir, que es la voluntad de ese poder, tirando por la borda a la conciencia noble y despojándose de ella, se convierte en una universalidad se-enajenante [en una universalidad que a sí misma se enajena], se convierte en una perfecta particularidad [*Einzelnheit*] y contingencia que queda abandonada a toda voluntad más poderosa y fuerte y que se entrega a toda voluntad más poderosa y fuerte; lo que a ese *self* le queda de autonomía universalmente *reconocida* y no entregable o comunicable o rendible es el puro nombre.

Si, pues, la conciencia noble se determinaba o se definía como aquella que se refería de forma *igual* al poder general o universal, resulta que la verdad de ella consiste más bien en que en su servicio ella se queda con su propio ser-para-sí, y en la renuncia propiamente dicha de su personalidad no consiste [es decir, cuando la conciencia noble propiamente renuncia a su personalidad, la conciencia noble no consiste] sino en un real y efectivo suprimir y superar [cancelar] y desgarrar la sustancia universal. Su espíritu es la relación de completa desigualdad [o su espíritu es un haberse o comportarse en términos de completa desigualdad]; por un lado, la desigualdad de retener en los honores que ella tributa, de retener, digo, en esos honores su propia voluntad; y por otro lado, cuando hace dejación de sí misma, el espíritu de la conciencia noble es la relación de completa desigualdad que consiste en parte en extrañarse la conciencia noble de su propio interior y convertirse la conciencia noble en la completa desigualdad consigo misma, y en parte en sojuzgar la conciencia noble en ello la sustancia universal, y en convertir, por tanto, a ésta en completamente desigual a sí misma [en completamente desigual a esa sustancia]. –Resulta, por tanto, que ha desaparecido [o es, por tanto, claro que ha desaparecido] la determinidad que la conciencia noble [*edelmuthiges*] mantenía en su *juicio* [o en el juicio] contra [respecto a] aquella conciencia que llamamos conciencia vil o infame [*niederträchtiges*], y que a causa de ese desaparecer ha desaparecido también ésta [la infame]. Esta última ha conseguido su objetivo, a saber: el de poner el ser universal bajo el ser-para-sí [el de someterlo a él].

[Lo bueno y lo malo considerados en su reflexión en sí, continuación; la conciencia noble y la vil, y el poder convertido en riqueza y viceversa; de cómo la conciencia noble y la infame son la misma conciencia; la vileza del para-sí recibido y la arrogancia de donar el para-sí; el abismo de la modernidad prerrevolucionaria]

Así, enriquecida por el poder universal, la autoconciencia existe como beneficencia universal [o como acción *benefactora universal*], o lo que es lo mismo: ese poder universal es la *riqueza* que vuelve a convertirse otra vez ella misma en objeto para la conciencia. Pues ciertamente, la riqueza es para la conciencia el universal [o lo universal] que le ha quedado

sometido [el universal que ha quedado sujeto al *self*], pero que mediante esta primera supresión y superación no ha retornado [aquí] todavía absolutamente al *self*. El *self* aún no se tiene por objeto a sí mismo como *self*, sino que tiene por objeto el ser *universal suprimido* y *superado*. Pero tan pronto como ese objeto ha devenido, tan pronto como ese objeto se ha convertido en tal objeto, queda puesta la *inmediata* relación de la conciencia con él [queda puesta la relación inmediata sujeto-objeto], la cual conciencia, por tanto, todavía no ha expuesto su desigualdad con este objeto; se trata de la conciencia noble, que precisamente en lo universal que se ha vuelto inesencial [que se le vuelve riqueza], recibe o cobra ella su ser-para-sí, y, por tanto, lo reconoce y se muestra agradecida a ese su benefactor.

La riqueza, tiene ya en ella misma [es decir, conlleva ya siempre] el momento del ser-para-sí. La riqueza no es ese universal carente de *self* [ese universal desinteresado, *selbstlos*, sin *self*] que es el poder del Estado, o lo que es lo mismo: la riqueza no es la desenfadada y despreocupada [*unbefangene*] naturaleza inorgánica del espíritu [que el poder estatal es], sino que es esa naturaleza [o ese poder], tal como esa naturaleza [o ese poder] se mantiene en sí misma mediante la voluntad, contra aquel que trata de apoderarse de ella para gozar [pues la riqueza es ya desde el principio un para-sí]. Pero, en cuanto la riqueza sólo tiene la forma de la esencia [es decir, en cuanto de la esencia o *Wesen* la riqueza sólo tiene el momento de forma, el para-sí], ello no es sino unilateral ser-para-sí, que no es *en-sí*, sino que más bien es el en-sí suprimido y superado, y [es] retorno in-esencial del individuo [*Individuum*] a sí mismo en su goce [el retorno a sí mismo, carente de ser o esencia, que el individuo protagoniza en su goce]. La riqueza necesita, por tanto, ella misma de animación; y el movimiento de su reflexión consiste en que la riqueza que es sólo para sí se convierta en *ser-en-y-para-sí*, es decir, que la riqueza, que no es sino el ser [*Wesen*] suprimido y superado [el ser que desaparece en goce], se convierta en ser [*Wesen*]; y es así como la riqueza recibe o cobra en ella misma lo que es su propio espíritu, el espíritu de la riqueza; como antes hemos analizado la forma de este movimiento, aquí será suficiente con determinar o definir su contenido.

[Pasamos a ello.] La conciencia generosa, noble, se refiere, pues, aquí no al objeto como ser en general, sino que es su propio *ser-para-sí* el que le resulta aquí extraño; ella *encuentra* ahí delante extrañado su propio *self*

como tal, lo encuentra como una realidad objetiva, sólida y fija, que ella tiene que recibir de otro ser-para-sí fijo también. Su objeto es el ser-para-sí; por tanto, su objeto es lo *suyo*, lo que es suyo; pero precisamente por eso, porque es objeto, [ese objeto que tiene carácter de lo suyo] es a la vez inmediatamente una realidad extraña que es ella su propio ser-para-sí, su propia voluntad, es decir, la conciencia noble ve su *self* en poder de una voluntad extraña, de la que ella depende en lo que respecta a si ese extraño se digna o no abrir el grifo en lo que se refiere a ese *self*.

La autoconciencia puede abstraer [en general] de cada lado particular, y, por eso, en el contexto de una obligatoriedad referida [en el contexto de las obligaciones referidas] a tal o cual lado particular puede mantener su ser-reconocida y su valer-en-sí [su *ser-válida-en-sí*] como ser [*Wesen*] que es para sí. Pero aquí la conciencia se está viendo por el lado de su *realidad* más propia o de su yo como algo fuera de ella y perteneciente a otro [en el cual otro tiene ella delante el ser-para-sí], se está viendo (por el lado de su *personalidad* como tal) como dependiente de la personalidad contingente de otro, de la contingencia del instante, de un capricho, o de cualesquiera otras circunstancias indiferentes. – En el Estado de derecho, lo que está en poder del ser objetivo [del ser que queda como un objeto enfrente de todos, sobre el que decide el señor del mundo], aparece como un *contenido contingente* del que se puede abstraer, y el poder no concierne al *self* como *tal*, sino que, más bien, éste es reconocido, o éste es lo reconocido. Sólo que aquí [es decir, la diferencia entre aquella figura y la que aquí estamos considerando es que] [aquí] el *self* ve la certeza de sí mismo como tal como siendo lo más inesencial, y la pura personalidad como siendo la absoluta impersonalidad. El espíritu de su agradecimiento es, por tanto, un sentimiento tanto de esta profundísima o intimísima vileza y depravación como también de una sublevación igual de profunda. En cuanto el puro yo mismo se mira a sí mismo fuera de sí, y se mira a sí mismo desgarrado, en este desgarramiento se deshace y se va a pique a la vez todo lo que pueda tener continuidad y universalidad, todo lo que pueda llamarse ley, bien o derecho. –Se disuelve todo lo igual, pues lo que está ahí es la más *pura desigualdad*, la absoluta inesencialidad de lo absolutamente esencial, el ser fuera de sí del ser-para-sí; el puro *yo* está, por tanto, absolutamente descompuesto y hecho polvo.

Así pues, si de la riqueza esta conciencia recibe de vuelta la objetividad del ser-para-sí, y la conciencia la suprime y supera [al recibir como suyo

y consumir el objeto que recibe], resulta que esa conciencia, por su propio concepto, no solamente no puede estar consumada como ya sucedía con la reflexión precedente [la reflexión en el monarca] [en la que tampoco lo estaba], sino que tiene que quedar insatisfecha para sí misma [tiene que resultarse a sí misma insatisfecha e insatisfactoria]; la reflexión aquí [en el caso de la riqueza benefactora] dado que el *self* se recibe como algo objetivo [como un objeto ahí, que la conciencia se limita a recibir], es la contradicción inmediata puesta en el puro yo [la inmediata contradicción que ese puro yo implica]. Pero en cuanto *self*, la conciencia está a la vez por encima de esta contradicción, es la elasticidad absoluta que suprime y supera otra vez este estar suprimido y superado del *self*, que tira a su vez por la borda este rechazo o abyección que representa el que su ser-para-sí se le convierta en algo extraño, y que se levanta con ira contra este tener que estar *recibiéndose* a sí misma de otro, y que en este recibir mismo es *para sí*.

Y en cuanto el haberse de esta conciencia va asociado con este absoluto desgarramiento, cae y desaparece dentro de su espíritu la diferencia de ella del estar ella definida como conciencia noble frente a la conciencia *infame*, y ambas conciencias [la noble y la vil o infame] son la misma cosa. –Pero aparte de ello, cabe distinguir entre el espíritu de la riqueza benefactora y el espíritu de la conciencia que recibe el beneficio, y hemos de considerarlo más en particular. –La riqueza benefactora [o el espíritu de la riqueza benefactora] era el ser-para-sí carente de ser [*Wesen*], era el ser [*Wesen*] cedido [se donante, que se cedía, que se daba, que se abandonaba]. Pero mediante su comunicación [mediante su comunicarse o participarse la riqueza benefactora] esa riqueza se convierte en *en-sí*; y en cuanto la riqueza benefactora cumplía su determinación que era la de sacrificarse, suprime y supera la individualidad [la *Einzelnheit*] de gozar sólo para sí [la particularidad que consiste en gozar sólo para sí] y, en tanto particularidad suprimida y superada, esa riqueza benefactora es la *universalidad* o es el *ser* [*Wesen*]; lo que esa riqueza comunica, lo que esa riqueza da a otros, es el *ser-para-sí* [pues da posibilidades de goce, las cua les llevan inscrito el ser-para-sí]. Pero esa riqueza benefactora, no se da a sí como una naturaleza carente de *self* (no se da a sí misma en los términos en que lo hace la vida o la condición que la vida representa, pues la vida se da despreocupadamente o desinteresadamente a sí misma), sino que la riqueza benefactora [o el espíritu de ella] se da como ser au-

toconsciente, como ser que se mantiene para sí [o que conserva su para-sí]: esa riqueza benefactora, no es el poder inorgánico del elemento, es decir, de la materia elemental, o de la materia de partida [el material del que la conciencia parte], que la conciencia que lo recibe lo sabe como perecedero o caduco [como estando ella por encima de ello], sino que [esa riqueza] es el poder sobre el *self* [o es poder sobre el *self*], poder que se sabe *independiente* y *arbitrario*, y que a la vez sabe que lo que él entrega o dona es el *self* de otro [le dona al otro la posibilidad del ser-para-sí]. – La riqueza comunica o participa, por tanto, al cliente (es decir, a aquél a quien hace donación) la abyección, pero aquí (por parte de quien dona, por parte de quien hace donación) en lugar de la íntima sublevación y la ira [*Empörung*], tenemos la prepotencia o arrogancia [*Übermacht*]. Pues la riqueza sabe, por un lado, como lo sabe el cliente, que el *ser-para-sí* [que ella dona] *es una cosa* contingente [el para-sí que el para-sí de la riqueza dona, es contingente]; pero ella misma es esa contingencia en cuyo poder está la personalidad. En esta prepotencia o arrogancia que se imagina haber recibido por una comida un yo-mismo extraño, es decir, un yo-mismo de otro, y que [como ocurre con el plato de lentejas por el que Esaú vendió a Jacob su primogenitura] se imagina haber adquirido mediante ello la sumisión de la íntima esencia de ese yo-mismo extraño, la riqueza pasa por alto la íntima indignación e ira del otro; la arrogancia pasa por alto el completo e íntimo rechazo de todas las cadenas, este puro desgarramiento al que, al convertírsele en absolutamente desigual la *igualdad* del ser-para-sí *consigo mismo*, se le desgarra todo lo igual, se le desgarra toda consistencia, y que, sobre todo, lo que más desgarrado deja es lo que [es todo aquello que] el benefactor imagina y supone, es decir, el propio punto de vista del benefactor [es decir, lo que más desgarrado queda, o lo que más desgarrado resulta, es ese entero mundo de suposiciones]. La riqueza benefactora se ve, pues, [o está, pues], ante este íntimo abismo, el más íntimo de todos, ante esta profundidad sin fondo, en donde ha desaparecido todo sostén y sustancia; y la riqueza no ve en esa profundidad sino una cosa vulgar, un juego de su humor, una contingencia de su arbitrio; su espíritu es la suposición o pretensión u opinión [*Meynung*], enteramente carente de todo ser o esencia, de ser la superficie, de no ser más que superficie, aunque una superficie abandonada por el espíritu.

[De nuevo el lenguaje como existencia del espíritu, ahora en lo que respecta a la relación de la autoconciencia con la riqueza; de la existencia del espíritu de la Bildung *como un universal hablar;* El sobrino de Rameau *de Diderot como un perfecto darse lenguaje el espíritu de la* Bildung; *el mundo de la* Bildung *como "mundo del revés"]*[108]

Así como la autoconciencia tenía su lenguaje frente al poder del Estado o respecto al poder del Estado, y el espíritu surgía o hacía aparición entre estos extremos [entre la autoconciencia y el poder del Estado] como un medio real o como un término medio real, así también la autoconciencia tiene un lenguaje respecto a la riqueza, y más aún tienen lenguaje su sublevación y su ira contra ella. El lenguaje que da a la riqueza la conciencia de su esencia o de su esencialidad [es decir, de estar siendo algo] y que por medio de ello se adueña de ella [de la riqueza], es asimismo el lenguaje de la adulación, pero de la adulación innoble; pues lo que ese lenguaje declara esencia, él sabe muy bien que es la esencia dejada o abandonada, que es la esencia que no es *en sí*, es decir, lo que en sí no es ser o esencia [*Wesen*]. Pero el lenguaje de la adulación, como ya antes hemos recordado, es el espíritu todavía unilateral. Pues sus momentos son, ciertamente, el *self* limpio y purificado [de particularidad] por la formación [*Bildung*] que el servicio comporta, y convertido así en pura existencia o en existencia pura, y el *ser-en-sí* del poder. Sólo que el puro concepto, o el concepto puro, en el que el *self* simple y el *en-sí* (yo puro aquél y pura esencia o pensamiento éste) son lo mismo, es decir, esta unidad de ambos lados entre los que se produce el mutuo obrar del uno sobre el otro, todavía no está [no estaba] en la conciencia de este lenguaje [en el de la conciencia noble]; pues a esta conciencia el objeto le es todavía el en-sí por contraposición con el *self*, o ese *objeto* no le es al mismo tiempo su propio *self* como tal. –De ahí que sea el lenguaje del desgarramiento [por tanto, otro lenguaje, no el de la conciencia noble] el lenguaje perfecto y el verdadero espíritu existente de todo este mundo de la formación [*Bildung*]. La autoconciencia a la que conviene la íntima sublevación e ira con la que envilece a su vez lo vil, es decir, con la que se sacude de encima su vileza, es inmediatamente la absoluta igualdad consigo misma en el absoluto desgarramiento, la pura mediación de la autoconciencia pura [o de la pura autoconciencia] consigo misma. La

autoconciencia es la igualdad del juicio idéntico, en la que una y la misma personalidad es a la vez tanto sujeto como predicado. Pero este juicio idéntico es a la vez el juicio infinito; pues la personalidad está absolutamente disociada, y sujeto y predicado se son *entes* absolutamente *indiferentes* que no se importan nada el uno al otro, sin unidad necesaria, e incluso de forma que cada uno de ellos es el poder de una propia personalidad [de ahí que el *self* tenga muchas]. El *ser-para-sí* tiene por objeto ese su *ser-para-sí*, pero como absolutamente *otro*, y a la vez (de forma igualmente inmediata) como *a sí mismo* [el ser-para-sí, digo, se tiene por objeto] a sí mismo como otro, pero no de manera que este otro tuviese otro contenido, sino que el contenido es el mismo *self* en la forma de contraposición absoluta, de existencia indiferente perfectamente propia [de existencia indiferente, pero que es enteramente la suya, de existencia que a él le da igual, pero que es la suya], o de existencia propia perfectamente indiferente [de existencia que es la suya, pero que a él le da igual, pues le es absolutamente extraña]. – Tenemos, pues, presente aquí el *espíritu* de este mundo real de la formación [o de la *Bildung*], consciente de sí en su verdad y *consciente de su concepto.*

Ese espíritu es la perversión, dislocación [*Verkehrung*] y el extrañamiento absolutos y universales de la realidad y del pensamiento; la *pura formación* [la *reine Bildung*, el puro estar formado]. Aquello de lo que en este mundo se hace experiencia es de que ni el *ser real* [*wirkliches Wesen*] del poder y la riqueza [ni el ser real que son el poder y la riqueza], ni tampoco sus *conceptos* determinados [las nociones determinadas] de lo bueno y lo malo, o la conciencia de lo bueno y lo malo, es decir, la conciencia noble y generosa y la conciencia infame y vil, tienen verdad ninguna; sino que todos los momentos se pervierten y dislocan y se invierten más bien el uno en el otro, y cada uno de ellos es lo contrario de sí mismo. – El poder universal que es la *sustancia*, al no alcanzar su propia espiritualidad sino mediante el principio de la individualidad [*Individualität*], cobra su propio *self* sólo como nombre [*monarca*] en él [en ese poder universal] y por eso es más bien (precisamente en cuanto es poder *real*) el ser [*Wesen*] impotente que se sacrifica o cede a sí mismo [es decir, que es riqueza o dinero]. – Ahora bien, esta esencia abandonada o dejada, este ser o esencia carente de yo, este *self* convertido en cosa, es más bien el retorno del ser o esencia a sí misma; es el *ser-para-sí que es para sí*; es la existencia del espíritu. – Las *ideas* de estos seres o esencias [*Wesen*], es de-

cir, las ideas de lo *bueno* y lo *malo* [los pensamientos o el pensamiento o las nociones que representan lo bueno y lo malo] se invierten o se dislocan asimismo en este movimiento; y lo que viene definido como bueno, es malo; y lo que viene definido como malo, es bueno. La conciencia de cada uno de estos momentos, en cuanto conciencia noble, o en cuanto conciencia vil e infame, son en su verdad más bien lo contrario e inverso asimismo de aquello que esas determinaciones habrían de ser, la conciencia noble es tan vil y abyecta, como la abyección se mueve y transforma en la nobleza de la libertad más formada y culta de la autoconciencia –. Asimismo, todo, cuando se lo considera formalmente, es *hacia fuera* lo contrario de aquello que es para *sí*; y de nuevo (o a su vez) lo que ello es para sí, no lo es en verdad, sino que es una cosa distinta de aquello que ello quiere ser, el ser-para-sí es más bien la pérdida de sí mismo, y el extrañamiento de sí mismo es más bien la autoconservación [o su autoconservación]. –Y lo que queda ahí delante es, por tanto, que todos los momentos ejercen los unos contra los otros su justicia o justeza universal y que cada uno se extraña a sí mismo tanto como él logra darse forma en su contrario [es decir, "imaginarse" en él, convertir al contrario en imagen de él, "formarse" en él], y de este modo lo pervierte. – El verdadero espíritu es precisamente esta unidad de lo absolutamente separado, y, ciertamente, ese espíritu viene a la existencia precisamente a través de la *libre realidad* de esos sus extremos *carentes de self* [sin sí-mismo, que en sí mismos se dan al otro, que se dan a sí mismos por otro, por tanto sin sí-mismo, sin *self*, desprendidos, desinteresados, carentes de *self*, *selbstlose*], y [el verdadero espíritu es precisamente esta unidad] como medio de ellos, o como término medio de ellos[109]. Su existencia es el universal *hablar*[110] y el *desgarrante* o desgarrador enjuiciar, al que se le disuelven todos aquellos momentos que habrían de considerarse ser [*Wesen*] y miembros reales del Todo, y [el hablar y enjuiciar] que no consiste sino en este juego consigo mismo [en ese jugar consigo mismo], que insistentemente se hace trizas a sí mismo, se disuelve a sí mismo. Este hablar y enjuiciar es, por tanto, lo verdadero e insojuzgable, mientras que él se impone a todo, se sobrepone a todo y acaba dominando todo; este hablar y enjuiciar es aquello, *sólo de lo cual* verdaderamente se trata en este mundo real [lo único de lo que *verdaderamente* se trata en este mundo real]. A cada parte de este mundo le sucede, por tanto, que en tal contexto [inexorablemente] llegue o llegará a expresarse [a volverse explíci-

to] su espíritu, o que se hable de ella [de esa parte] con espíritu [con ingenio, ocurrentemente][111], o que se diga de ella qué es lo que esa parte es –. La conciencia honesta [*ehrliches*][112] y que se quiere veraz toma cada momento como una esencialidad [*Wesenheit*] estable, y en ello esa conciencia no consiste sino en la inculta y desinformada ausencia de pensamiento, al no saber que ese momento hace asimismo lo contrario, actúa al revés. La conciencia desgarrada, en cambio, es la conciencia de esa inversión y, por cierto, de la inversión absoluta; el concepto es lo dominante en ella, pero un concepto que pone juntos aquellos pensamientos (o representaciones o ideas) que para la conciencia honesta y veraz [*ehrliches*] no tendrían nada que ver entre sí, y cuyo lenguaje es, por tanto, incomparablemente más ocurrente, ingenioso y vivaz.

El contenido del habla de este espíritu desde sí mismo y acerca de sí mismo es, por tanto, la inversión de todos los conceptos y realidades, la exposición del universal embuste que representan tanto él mismo como los otros, y la desvergüenza y obscenidad de expresar y declarar abiertamente que esa mentira es precisamente por ello la mayor verdad. Este hablar es esa locura del músico ["una alienación y entusiasmo tan vecino a la locura"][113] que "amontonaba y embrollaba treinta arias italianas, francesas, trágicas, cómicas, de toda clase de personajes; a veces con una profunda voz de bajo, bajaba hasta los infiernos; otras desgañitándose y cantando en falsete, desgarraba lo más alto de los cielos [...], sucesivamente furioso, calmado, imperioso, burlón"[114]. – A la conciencia tranquila que honestamente pone la melodía de lo bueno y lo verdadero en la igualdad de los tonos[115], es decir, en una nota, ese habla no puede parecerle sino "un compuesto de altura y bajeza, de sabiduría y demencia", "una confusión de sagacidad y bajeza, de ideas alternativamente acertadas y falsas, de una perversidad general de sentimientos, de una obscenidad completa y de una total verdad y franqueza. Pues logra meterse en todos esos tonos y recorrer toda la escala de sentimientos, desde el más profundo desprecio y abyección, hasta la más alta admiración y emoción, de arriba abajo y de abajo arriba; y en todos esos sentimientos se fundía un cierto barniz de ridículo que los desnaturalizaba"[116]; esos sentimientos, precisamente por esa su franqueza, tendrán un hálito reconciliador, y por esa su aterradora profundidad, tendrán ese hálito de poderlo todo, que el espíritu se da a sí mismo.

Si consideramos el modo como habla esta confusión que se es clara a sí misma, y lo comparamos con el modo que tenía de hablar la *conciencia simple* de lo verdadero y lo bueno, resulta que la forma de hablar de esta conciencia última no tendrá más remedio que ser monosilábica [mono-tona], de demasiadas pocas palabras, frente a la abierta y franca y consciente elocuencia y locuacidad del espíritu de la formación o *Bildung* [del espíritu formado y cultivado]; pues esa conciencia no podrá decir a este espíritu nada que este mismo espíritu no sepa y diga. Y cuando esa conciencia va más allá de su carácter monosilábico [va más allá de sus pocas palabras, de su monotonía, de su andar siempre con la misma cantinela], entonces resulta que precisamente por eso, no está diciendo sino lo mismo que el espíritu [formado y cultivado] expresa, pero en ello está cometiendo además la tontería de pensar que ella [la conciencia no cultivada] podría decir algo nuevo y distinto. Pero incluso esas sus pocas sílabas, esa su monotonía, esas sus pocas palabras (como son sus parcas y monótonas referencias a lo *torpe*, lo *infame*, lo bajo), incluso esas sus pocas sílabas, digo, son ya una tontería, pues aquel espíritu las dice también de sí mismo. Y si ese espíritu [formado y cultivado], cuando habla, pervierte y vuelve del revés todo lo monótono, porque eso igual a sí mismo es sólo una abstracción, y en su realidad [ese espíritu formado y cultivado] no es sino un quedar en sí del revés todo ello, y si, en cambio, la conciencia honesta y veraz toma bajo su protección lo bueno y lo noble (es decir, aquello que en la expresión de ese espíritu se mantiene igual a sí mismo) de la única manera que cabe aquí protegerlo, a saber: mostrando que [lo bueno y lo noble] no pierde su valor porque quede *asociado* con lo malo o *mezclado* con ello, pues en eso estriba la *condición* y *necesidad* [*Bedingung und Nothwendigkeit*] de lo bueno y lo noble, y en ello consiste la *sabiduría* de la naturaleza, resulta, digo, que esa conciencia de lo bueno y lo noble, cuando se imagina, o está pensando en, o está suponiendo contradecir a todo esto, con ello no está haciendo sino un resumen [no está haciendo sino resumir] lo que el espíritu dice, pero lo está haciendo en unos términos triviales que, al convertir de forma carente de pensamiento lo contrario de lo noble y de lo bueno en *condición* y *necesidad* de lo noble y de lo bueno, se imagina estar diciendo algo distinto de esto, a saber: que lo que se dice noble y bueno es en su esencia la perversión de sí mismo, así como lo malo es, a la inversa, lo excelente.

Pues si la conciencia simple sustituye esa *idea* suya [esa idea suya de lo bueno] carente de espíritu [y de ingenio], la sustituye, digo, por la *realidad* de lo excelente [sustituye la idea por la realidad de la idea], pasando a mostrarlo mediante el *ejemplo* de algún caso fingido, o también de una anécdota verdadera, queriendo demostrar así que no se trata de un vocablo vacío, sino de algo que está *ahí presente* [que también se puede tocar y palpar en ese ejemplo], entonces no resultaría sino que frente a ello está [o queda] la realidad *universal* del perverso hacer del mundo real entero, donde ese ejemplo no constituiría, por tanto, sino algo enteramente aislado, una *espèce* ["vaya tipo"]; y presentar la existencia de lo bueno y de lo noble sólo como una anécdota particular [suelta], sea fingida o verdadera, sería lo más amargo, duro y terrible que de lo bueno y de lo noble podría decirse. – Pero si la conciencia simple exige finalmente la disolución de todo este mundo de depravación, de todo este mundo en el que todo queda del revés, resulta que esa conciencia no puede exigir al *individuo* particular [*Einzelner*] que se aleje de ese mundo, pues Diógenes, aun en su tonel, vive condicionado por ese mundo, y esa exigencia hecha al individuo es [si uno se fija bien] precisamente lo que se considera lo malo, a saber: proveer *a sí mismo* en cuanto *individuo* y no más. Pero aun dirigida a la *individualidad* [*Individualität*] universal, la exigencia de tal alejamiento, o el exigir tal alejamiento, no puede tener el significado de que la razón abandone otra vez la conciencia espiritual formada [*gebildete*, cultivada] a que la razón ha llegado, y vuelva a sumir la extensa y desplegada riqueza de sus momentos en la simplicidad de un corazón natural e inocente, recayendo en lo rudo y salvaje y en esa proximidad a la conciencia animal, [recayendo] en eso que se suele llamar "naturaleza" o también "inocencia" o "estado de inocencia"[117]; sino que la exigencia de tal disolución sólo puede enderezarse al *espíritu* de la cultura o la *Bildung* misma, en el sentido de que el espíritu mismo, saliendo de su confusión, retorne a sí mismo como *espíritu*, y cobre una conciencia aún superior[118].

Pero, en realidad, el espíritu ha efectuado ya en sí esto. Ese desgarramiento de la conciencia, que es consciente de sí, que es plenamente autoconsciente, y que se busca y procura expresión a sí mismo, es la burla y mofa acerca de la existencia, acerca de la confusión y embrollo del Todo [extrañado], y una burla acerca también de sí misma, acerca también de esa propia burla; esa burla es a la vez la resonancia y eco de esa inmensa

confusión escuchándose aún a sí misma, percibiéndose aún a sí misma [o:es esa resonancia y eco, en el lograr ese eco estarse escuchando a sí mismo]. – Esa vanidad de toda realidad y de todo concepto determinado, en ese estarse escuchando esa vanidad a sí misma, es la doble reflexión del mundo real en sí mismo; por un lado, reflexión en *este self* de la *conciencia* en cuanto *este* [es decir, en cuanto individual, en cuanto *einzelnes*], y, por otro lado, reflexión en la *universalidad* pura de la conciencia o en el pensamiento. Conforme a aquel primer lado [el de la conciencia en cuanto *Einzelnes*, en cuanto individuo particular], el espíritu venido a sí mismo mantiene todavía enderezada su mirada hacia dentro del mundo de la realidad, echa todavía una mirada dentro del mundo de la realidad, y el espíritu toma ese mundo por telos del espíritu y por contenido inmediato del espíritu; pero, conforme al otro lado, su mirada, es decir, la mirada del espíritu está vuelta sobre el espíritu mismo sólo en parte, y negativamente está vuelta contra ese mundo, y en parte la mirada del espíritu se ha vuelto ya al cielo apartándose de este mundo y ha convertido en objeto suyo el más allá de este mundo [conciencia pura, no vuelta ya al mundo].

En ese primer lado[119] del retorno al *self* [el protagonizado por la conciencia en cuanto individuo particular, en cuanto *Einzelner*], la *vanidad* [*Eitelkeit*] de todas las cosas es la *propia vanidad* del *self*, o él mismo es vano, o presumido, o fatuo, o presuntuoso [*eitel*]. Él es el *self* que [sólo] es para sí mismo, que no sólo juzga todo y convierte todo en objeto de su cháchara, sino que de forma ingeniosa y chispeante sabe decir y exponer (en la *contradicción* que los transe) tanto los sólidos seres o esencialidades de la realidad [el poder y la riqueza], como las sólidas determinaciones [las determinaciones fijas] que el juicio sienta o establece [lo bueno y lo malo], y [ese *self* sabe mostrar que] esa contradicción que los transe es su verdad [es decir, esta contradicción que eso supuestamente sólido presenta, es la verdad de todo ello][120]. – Considerado conforme a su forma, ese *self* sabe todo (o sabe a Todo) en ese estar extrañado todo de sí mismo, en ese estar extrañado todo de todo; sabe al *ser-para-sí* separado del *en-sí*; aquello que se supone y aquello a que se aspira [el para-sí], lo sabe separado de la verdad [lo sabe separado del en-sí]; y de ambos [es decir, del ser-para-sí y del ser-en-sí ambos ya separados] sabe separar a su vez el ser *para-otro*, es decir, lo que empieza haciendo ostentación de sí [lo *Vorgegebene*] [lo primero que nos sale al

paso, lo para-otro] sabe separarlo tanto de aquello en que propiamente se está pensado y de aquello que propiamente se está suponiendo o imaginando, como sabe separarlo también de aquello de que verdaderamente se trata y de lo que de verdad es la intención. – Ese *self* sabe, pues, expresar, declarar y detallar cada momento en contra de todos los otros, y sabe expresar y detallar en general la perversión de todos ellos o cómo todos ellos quedan del revés [y son otra cosa que lo que dicen o suponen], ese *self* sabe qué es cada uno de ellos mejor que lo que cada uno de ellos lo sabe, se trate ello de lo que se trate, o venga ello determinado como venga. En cuanto ese *self* conoce lo sustancial por el lado de la *desunión* o discordia y de la *pugna* que ese *self* aúna en sí, pero no por el lado de precisamente esta unidad, ese *self* lo que hace o lo que sabe es *enjuiciar* muy bien lo sustancial, pero ha perdido la capacidad de *abrazarlo* o de comprenderlo. – Esta vanidad del *self*, ese tenerse el *self* por vano, necesita de la vanidad de las cosas para darse desde ellas la conciencia del *self*, genera esa vanidad de las cosas, y es el alma que la sostiene y soporta [esa vanidad del *self* es ella misma el alma que genera y sostiene a la vanidad de las cosas]. El poder y la riqueza son los fines supremos de su esfuerzo, el *self* sabe que mediante renuncia y sacrificio se forma y convierte en lo universal, y adquiere la posesión de ello [la posesión de poder y riqueza, por tanto, de lo universal], y que en esta posesión, él, el *self*, cobra validez universal; el poder y la riqueza son los poderes reales reconocidos, o los poderes reconocidamente reales. Pero ese su valor, esa su vigencia, ese su regir, es él mismo vanidad, y justamente en cuanto el *self* se apodera de ellos, el *self* sabe muy bien que ellos no son seres [*Wesen*] que sean de por sí [*Selbstwesen*][121], es decir, que ellos no son entidades que se sostengan por sí solas [esto es, que ellos no son autoentidades, no son entidades que sean *self*], sino que más bien él se sabe como el poder de ellas [poder sobre ellas], y a ellas como vanidad. Y que el *self*, de esta forma, en la posesión de ellas, precisamente a partir de ellas, él mismo quede en la calle, precisamente eso es lo que él expone en su chispeante e ingenioso lenguaje que, por tanto, constituye su supremo interés y es la verdad del Todo; y en ese lenguaje es donde *ese self*, en cuanto este puro *self* no perteneciente [no ligado ya, no vinculado ya] a determinaciones ni reales ni tampoco pensadas [ese *self* no ligado ya ni a determinaciones reales ni a determinaciones que sean determinaciones de pensamiento fijas], se convierte en espiritual[122], en universalmente válido de verdad. Ese *self*

es la naturaleza de todas esas relaciones y todas esas formas de haberse, que también a sí misma se desgarra, y el consciente desgarrarse de esas relaciones y formas de haberse; y sólo como autoconciencia sublevada y airada sabe ese *self* su propio desgarramiento o su propia desgarradura [*Zerrissenheit*], y en este saber de ese desgarramiento el *self* se ha elevado inmediatamente sobre tal desgarramiento. En aquella vanidad y ligereza se convierte en negativo todo contenido que ya no pueda aprehenderse en términos positivos; y el objeto positivo ya no puede ser otro que el *puro yo mismo*, y la conciencia desgarrada es *en sí* esta pura igualdad consigo misma de la autoconciencia retornada a sí.

b.
LA FE Y LA INTELECCIÓN PURA

[Que el todo es lo falso[123]; el más-allá material y real, la religión como ley del mundo de la Bildung*]*

El espíritu del extrañamiento de sí mismo [es decir, el espíritu en esa su figura que consiste en estar extrañado de sí mismo] tiene su existencia en el mundo de la *Bildung*; pero en cuanto este Todo ha sido extrañado de sí mismo [es decir, al haber quedado este Todo extrañado de sí mismo], más allá del mundo de la *Bildung* está el mundo irreal de la *conciencia pura* o del *pensamiento*[124]. El contenido de ese mundo irreal es lo puramente pensado, el pensamiento es el elemento absoluto de ese mundo irreal; pero, pese a que el pensamiento es de entrada el elemento de ese mundo, resulta que la conciencia no hace sino *tener* esos pensamientos [esas ideas, esos *Gedanken*], pero todavía no los *piensa* o no sabe que son pensamientos [ideas]; sino que esos pensamientos o ideas son para ella en la forma de la *representación* [tienen la forma de la representación, de algo que ella se representa como siendo ello un objeto ideal ahí[125]]. Pues la conciencia sale aquí de la realidad a la conciencia pura o a la pura conciencia, pero esa conciencia está ella misma todavía [o se mueve ella misma todavía o se inscribe ella todavía] en la esfera y determinidad de la realidad en general. La conciencia desgarrada y rota es *en sí* por de pron-

to la *igualdad* de la conciencia pura *consigo misma*[126], pero para nosotros, no para ella misma. Por tanto, esa conciencia es sólo la elevación [a la conciencia pura], pero una elevación sólo *inmediata*, no consumada todavía en sí misma [es decir, que ella no se sabe], y tiene todavía en ella el principio contrapuesto a ella, por el que ella es condicionada, sin que por el movimiento mediador se haya convertido aún en dueña de ese principio y pueda mandar sobre él. De ahí que ella considere el ser [*Wesen*] de sus ideas no como ser sólo en la forma del en-sí abstracto, sino en la forma de *algo real común y corriente*, de una realidad que no ha hecho más que ser elevada a otro elemento, pero sin haber perdido en ese otro elemento la determinidad de una realidad no pensada [o de una realidad común y corriente, de una realidad que no se reduce ser pensada, sino que, aun consistiendo en pensamiento, es ente real]. – Por eso a esa conciencia hay que distinguirla esencialmente del *en-sí* que es la esencia de la conciencia *estoica* [o que constituye la esencia de la conciencia estoica] [cap. IV, B]; lo válido para ésta [para la conciencia estoica], o lo que ésta tenía por válido, era la *forma del pensamiento* como tal, el cual pensamiento estaba provisto de cualquier contenido, o estaba provisto de algún contenido extraño a la conciencia y tomado de la realidad; pero para la conciencia que aquí estamos considerando lo importante y válido no es la forma del pensamiento.– El *en-sí* [de la conciencia que estamos considerando] hay que distinguirlo también del en-sí de la conciencia virtuosa o del en-sí sobre que versa la conciencia virtuosa [cap. V, B, c], para la que el ser [*Wesen*] está ciertamente en relación con la realidad, para la que el ser o esencia es ser o esencia de la realidad misma, pero por de pronto sólo una esencia irreal [es decir, un ser o esencia de la realidad, que la realidad está reclamando, pero que todavía no se ha convertido en realidad]; en cambio, para la conciencia que aquí estamos considerando, el en-sí, aun cuando más allá de la realidad, se considera y debe considerarse ser real; asimismo [a diferencia del en-sí de la conciencia o del en-sí para la conciencia que estamos considerando aquí] lo en sí justo y lo en sí bueno de la razón legisladora [cap. V, C, b] y lo universal de la razón comprobadora de normas [cap. V, C, c] no tienen la determinación de la realidad [carecen de la determinación de la realidad, carecen de la determinación que la realidad representa, no tienen la determinación de ser real o de ser reales, sino del puro *Sein-Sollen*, del puro deber-ser]. Si, pues, como hemos visto, dentro del mundo de la formación [*Bildung*],

el pensamiento puro caía en [constituía] uno de los lados del extrañamiento, a saber: constituía el criterio de lo bueno abstracto o lo malo abstracto en el juicio [es decir, el criterio conforme al que en el juicio se mide lo bueno o lo malo considerados abstractamente], resulta que ese pensamiento puro (o el en-sí de la conciencia) habiendo transitado por el movimiento del Todo [o habiendo pasado a través del movimiento del Todo], habrá tenido que enriquecerse con el momento de la realidad [con el momento de realidad] y, por tanto, también con el momento del contenido [con el momento de contenido]. Pero a la vez, esta realidad del ser [*Wesen*] sólo es [o sigue siendo] una realidad de la conciencia *pura*, no de la conciencia *real*; pero ello de modo que, elevada, ciertamente, al elemento del pensamiento, esa realidad del ser [*Wesen*] no es considerada todavía por la conciencia una idea o pensamiento [suyo], sino que más bien [la conciencia entiende que] esa realidad del ser le queda a la conciencia más allá de su propia realidad [es decir, de la propia realidad de la conciencia]; pues aquella realidad no es sino la huida de esa realidad [un huir de esta realidad suya y propia].

Tal como la *religión* se nos presenta aquí (pues está claro que estamos hablando de la religión) como ley del mundo de la *Bildung*, tal como la religión se nos presenta aquí, digo, todavía no se nos está presentado como la religión es *en y para sí*. – Pues la religión nos ha aparecido ya en otras determinidades, como conciencia *desgraciada* [cap. IV, B], por ejemplo, es decir, como forma o figura de un movimiento de la conciencia misma o del movimiento de la conciencia misma carente de sustancia [como el movimiento de la autoconciencia al verse ésta carente de sustancia]. – También en la sustancia ética nos aparecía la religión como fe en el mundo subterráneo [cap. VI, A, a, b], pero la conciencia del espíritu separado, del espíritu ido, del espíritu difunto [la conciencia que tiene por contenido al espíritu difunto], no es propiamente *fe*, no es el ser o esencia [*Wesen*] puesta en el elemento de la conciencia pura [de una pura relación sujeto-objeto] más allá de lo real, sino que ese espíritu tiene él mismo presencia inmediata; su elemento es la familia. – Pero aquí [es decir, en la figura que entramos a considerar] la religión ha surgido o ha salido [*hervorgegangen*] [despegándose], en parte, de la sustancia, y es pura conciencia de esa sustancia o conciencia pura de esa sustancia [del Todo extrañado]; y, en parte, esta conciencia pura está extrañada de su conciencia real, es decir, la *esencia* está extrañada de la *existencia* [el

ser, *Wesen*, es decir, lo que la conciencia es, está extrañado del quedar la conciencia ahí]. Por tanto, la religión, ciertamente, no es ya ningún movimiento de la conciencia carente de *sustancia* [porque, aunque en otro sitio, la conciencia tiene esa sustancia], pero tiene todavía la determinidad de la contraposición [la determinidad que representa la contraposición] respecto a la realidad en cuanto *esta* realidad en general y respecto a la realidad de la autoconciencia en particular; la religión es, por tanto, [aquí] esencialmente sólo *fe*, un *creer*.

•

[De cómo la intelección pura y la fe pertenecen al mismo elemento y representan un mismo movimiento de retorno]

Esta *conciencia pura* o esta pura conciencia del Ser absoluto es una conciencia *extrañada*. Hay que ver con más detalle cómo se determina aquello, el otro de lo cual [o lo otro de lo cual] es esa conciencia, y esa conciencia hay que considerarla solamente en conexión con él o en conexión con ello. Pues de entrada esta conciencia pura sólo parece tener frente a sí el *mundo* de la realidad; pero en cuanto ella es la huida de esa realidad y, por tanto, ella es la *determinidad* de la *contraposición* [la determinidad que representa esa contraposición respecto al mundo de la realidad], resulta que la conciencia tiene en ella misma esa realidad [como aquello desde lo que y contra lo que ella se determina]; por tanto, la conciencia pura, en sí misma, está esencialmente extrañada de sí, y la fe constituye solamente un lado de esa conciencia. El otro lado nos ha surgido ya a la vez. Pues la conciencia pura es la reflexión desde el mundo de la formación o *Bildung*, en términos tales que la sustancia de ese mundo, así como las masas o esferas en que ese mundo se articula, mostráronse como aquello que ellas son en sí [Todo extrañado], es decir, como esencialidades *espirituales* [como esencialidades que, siendo lo que son, lo son en la forma de consistir en otros, y no son lo que son sino transitando a consistir en otros y que sólo en tales términos se reflicten en sí], como movimientos absolutamente inquiescentes o como determinaciones que inmediatamente se suprimen y superan en su contrario. La esencia de esos movimientos o determinaciones, es decir, la conciencia simple es, pues, la simplicidad de la *diferencia absoluta*, que inmediatamente no es [no se es] diferencia ninguna[127]. Esa conciencia es, pues, el puro *ser-para-*

sí, no como el ser-para-sí de este *individuo particular*, sino [esa conciencia es] el *self* en sí universal como movimiento inquieto y sin fin que ataca a la *tranquila* o quiescente *esencia* de la *cosa* [*Sache*], y la atraviesa y penetra. En esa conciencia está, pues, presente [o tenemos presente, o figura en ella] la certeza que se sabe a sí misma inmediatamente como verdad, es decir, como el puro pensamiento, como el *concepto absoluto* en el poder [o con el poder] de su *negatividad* que elimina o aniquila todo ser objetivo, todo ser objetual que hubiese de quedar frente a la conciencia, y lo convierte en un ser de la conciencia. – Esta conciencia, pese a eso, y a la vez que pura, es una conciencia *simple*, porque su diferencia no es diferencia alguna. Y precisamente esa conciencia, en cuanto esta forma de reflexión simple en sí [o en cuanto la descrita forma de simple reflexión en sí], precisamente esa conciencia, digo, es el elemento de la fe, en el que [o en la que] el espíritu tiene la determinidad de la *universalidad positiva* [consiste en ella], es decir, [tiene la determinidad] del *ser-en-sí* frente al ser-para-sí de la autoconciencia. – Hecho retroceder sobre sí desde ese mundo sin esencia, desde ese mundo que no consiste sino en estar en disolución [desde ese mundo que no consiste sino en un estar deshaciéndose], el espíritu, conforme a la verdad, o conforme a su verdad, es (en inseparada o indivisa unidad) tanto el *movimiento absoluto* y la *negatividad* de su fenómeno [de ese su mostrarse, de ese su mostrarse así el espíritu], como la esencia en sí *pacificada* y *aquietada* de ese fenómeno, y la positiva quietud o quiescencia en sí [*in sich*] de ese fenómeno[128]. Pero al estar bajo la determinidad del *extrañamiento*, esos dos momentos [movimiento y quiescencia] caen uno fuera del otro [se separan] como una doble conciencia. El primero es el puro inteligir [la pura intelección, la intelección pura, la *reine Einsicht*, el *Insight* puro] como el proceso espiritual descrito, en cuanto un proceso que se reasume o recoge él en la *auto*conciencia, al cual le queda enfrente la conciencia de lo positivo (la forma de la objetualidad o la forma del representar) [le queda enfrente la fe] y se endereza contra ella; si bien [aunque se enderece contra la fe] el objeto propio de la intelección pura [de esa *reine Einsicht*] es sólo el *yo puro*. – En cambio, la conciencia pura de lo positivo o de la quieta igualdad de la autoconciencia consigo misma [es decir, la fe], no tiene por objeto sino el *ser* interior [*inneres Wesen*] como tal ser. La intelección pura [a diferencia de la fe] no empieza teniendo en ella ningún contenido, porque tal intelección pura no es sino el negativo ser-para-sí;

y a la fe, en cambio, pertenece el contenido, pero sin intelección, es decir, sin *Einsicht* [sin *insight*]. Y si [como estamos viendo] la intelección pura no sale de la autoconciencia, resulta que también la fe tiene su contenido en el elemento de la autoconciencia pura [es decir, al igual que la intelección pura, tampoco la fe sale de la autoconciencia], pero [la fe tiene ese contenido] en el pensamiento [en idealidades que estuviesen ahí delante], no en *conceptos*, y por tanto *en la conciencia pura, y no en la autoconciencia pura*[129]. Con lo cual la fe es, ciertamente, conciencia de la *esencia* [*Wesen*], del *interior simple* y *es*, por tanto, pensamiento [*Denken*]: este es el principal momento en la naturaleza de la fe, que habitualmente suele pasarse por alto[130]. La *inmediatez* con la que el ser [*Wesen*] está en la fe [la inmediatez que caracteriza al objeto de la fe], consiste en que su objeto [el objeto de la fe] es ser o *esencia* [*Wesen*], es decir, es *pensamiento puro* [pura idea, puro *Gedanke*, pura cosa pensada]. Con lo cual, en cuanto el *pensamiento* [*Denken*] entra en la *conciencia*, o lo que es lo mismo: en cuanto la pura conciencia entra en la autoconciencia, esa *inmediatez* cobra el significado de un *ser* [*Seyn*] objetivo [pasa a significar *Seyn* objetivo] que queda más allá de la conciencia del *self* [de la conciencia que representa el *self*, o el serse el *self* consciente de sí][131]. Y a causa de este significado que la inmediatez y simplicidad del pensamiento *puro* cobra en la *conciencia*, ocurre que [o se produce que] desde el pensamiento la *esencia* de la fe [es decir, el ser, *Wesen*, sobre el que versa la fe] cae en la *representación*[132], convirtiéndose [la esencia] [por esta vía de caer del pensamiento en la representación] en un mundo suprasensible que esencialmente sería *otro* [que sería algo distinto] que la autoconciencia [o sería otra cosa que la autoconciencia]. – En la intelección pura [en la *reine Einsicht*], en cambio, el tránsito del pensamiento puro a la conciencia tiene la determinación opuesta[133]; la objetualidad u objetividad tiene el significado de un contenido sólo negativo, que se suprime y supera a sí mismo y retorna al *self*, es decir, solamente el *self* es o se es propiamente el objeto, el objeto tiene solamente verdad en cuanto el objeto tiene la forma del *self*.

Así como la fe y la intelección pura pertenecen en común [comunitariamente] al elemento de la conciencia pura, así también ambas, de forma asimismo comunitaria, son el retorno [el viaje de vuelta] desde el mundo real de la *Bildung*. De ahí que la fe y la intelección pura se ofrezcan conforme a tres lados. Por un lado, cada una de ambas, fuera de toda re-

lación, o fuera de todo haberse mutuamente, cada una de ambas, digo, es *en y para sí*; por otro lado, cada una de ambas se refiere al mundo *real*, es decir, al mundo contrapuesto a la conciencia pura, y su tercer lado es que cada una de ambas, dentro de la conciencia pura, se refiere a la otra o está referida a la otra[134].

[La fe considerada en y de por sí, la Trinidad]

El lado del ser *en y para sí* en la conciencia *creyente* [es decir, el primero de los lados que acabamos de distinguir] es su objeto absoluto [el objeto absoluto de esa conciencia], cuyo contenido y determinación hemos obtenido ya. Pues, conforme al concepto de la fe, ese objeto no es otra cosa que el mundo real elevado a la universalidad de la conciencia pura. Por tanto, la articulación del mundo real es la que constituye también la organización del mundo real elevado a la universalidad de la conciencia pura, sólo que las partes en éste no se extrañan ya al quedar "espiritizadas" o sublimadas [*begeistet*], sino que son seres que son en y para sí, espíritus retornados a sí que permanecen junto a sí mismos. – Sólo para noso-tros, por tanto, es el movimiento de su pasar esos seres de unos a otros un extrañamiento de la determinidad en la que ellos están en su diferencia [es decir, en la determinidad en la que ellos consisten en cuanto diferentes], y sólo para nosotros es o constituirá ese movimiento una serie [o secuencia] *necesaria*; en cambio, para la fe, la diferencia de ellos no es sino una quiescente diversidad [una diversidad quieta] y [para la conciencia, no para nosotros] es *acontecer*, es decir, una historia [algo que ellos hacen o que a ellos les pasa, no un trocarse ellos en su contrario]. [De nuevo las referencias van a ser al dogma trinitario.]
Por denominarlas brevemente, conforme a la determinación externa de su forma [es decir, de la forma de ellos], resulta que lo mismo que en el mundo de la formación [*Bildung*] lo primero era el poder del Estado o lo bueno, resulta, digo, que, también aquí, lo primero, *el ser absoluto* [*absolutes Wesen*], es el espíritu que es en y para sí en cuanto él es la eterna *sustancia* simple. Pero en la realización de ese su concepto de ser la sustancia espíritu [en el hacerse realidad el concepto conforme al que la sustancia es espíritu], esa sustancia simple pasa al *ser para otro* [o transita al ser para otro, o se convierte en ser para otro]; su igualdad consigo

misma se convierte [se trueca] en un Ser absoluto *real* [en un ser absoluto que cobra realidad ahí] que se *sacrifica* a sí mismo; que se convierte en *self*, pero en *self* perecedero [en *self* que pasa, en *self* que perece] [y esto es lo segundo, o el segundo ser o *Wesen*]. Por tanto, lo tercero [o el tercer ser] es el retorno de este *self* extrañado y el retorno de la sustancia humillada a esa su primera simplicidad, y sólo de esta forma la sustancia es representada como espíritu.

Estos seres distintos [o esencias distintas, *Wesen*], recogidos de retorno a sí mediante el pensamiento desde el mundo real cambiante o sujeto al cambio [recogidos de retorno a sí en la vuelta al Padre o sustancia primera desde el mundo real] y quedando así por encima de ese cambio, son los eternos espíritus sin-cambio, inmutables, cuyo ser consiste en pensar [ellos] la unidad que ellos constituyen[135]. Y así, sustraídos a la autoconciencia, estos seres intervienen, sin embargo, en ella; si el ser permaneciese inmóvil e inamovible en la forma de la sustancia simple primera, entonces ese ser le resultaría extraño a la autoconciencia y permanecería extraño a ella. Pero la enajenación de esta sustancia y después su espíritu [el espíritu de ella, el espiritizarse ella, el hacerse ella espíritu] comporta en él [en el espíritu] el momento de realidad, y este espíritu se convierte por eso en partícipe de la autoconciencia creyente, o lo que es lo mismo: por [comportar el espíritu el momento de realidad] la conciencia creyente pertenece al mundo real.

[La fe considerada en su referencia a la realidad, la conciencia de la fe]

Conforme a esta segunda relación [relación de la fe como conciencia pura con el mundo real que se le contrapone], la conciencia creyente tiene *en parte* su realidad en el mundo real de la *Bildung*, y constituye el espíritu de ese mundo, y constituye la existencia de ese mundo, existencia que nosotros acabamos de considerar; pero *en parte* la conciencia creyente se enfrenta a la realidad de ese mundo como lo vano [*eitel*][136], y la conciencia creyente es el movimiento de suprimir y superar ese mundo. Ese movimiento no consiste en que la existencia creyente estuviese dotada de una conciencia ingeniosa, chispeante y ocurrente acerca de la perversión y depravación de ese mundo; pues la conciencia creyente es la conciencia simple [la conciencia simplona], que a lo ingenioso y chispe-

ante lo tiene por retorcimiento y vanidad, porque eso ingenioso y chispeante tiene todavía por objeto al mundo real. Sino que frente al tranquilo reino de su pensamiento [al tranquilo reino del pensamiento de esa conciencia] la realidad queda como una existencia carente de espíritu, que, por tanto, hay que superar de una forma externa. [Pasa a describir la conciencia de la fe:] Esta obediencia del servicio y de la alabanza [en que tal forma externa de superación consiste], mediante la supresión y superación del saber sensible y del hacer sensible, produce la conciencia de la unidad con el Ser [*Wesen*] que es en y para sí, pero no como una unidad real que pudiera verse ahí [no como una unidad a la que se pudiera mirar como estando ahí], sino que ese servicio es sólo un incesante o ininterrumpido producir esa unidad, y no puede alcanzar del todo su meta en la actualidad. La comunidad consigue ciertamente tal cosa, pues ella es la autoconciencia universal[137]; pero para la autoconciencia particular [para la autoconciencia del individuo particular], el mundo del pensamiento puro no tiene más remedio que seguir siendo [no tiene más remedio que ser, o que permanecer, o que quedarse en] un más allá de la realidad, o en cuanto ese reino entra en la realidad mediante extrañamiento del Ser eterno, resulta que esa realidad [en la que el más-allá se ha convertido en más-acá] es una realidad sensible no transida por el concepto [a la que el concepto no da o no ha dado alcance]; ahora bien, una realidad sensible permanece indiferente respecto a las otras, y [precisamente por eso, por haberse trocado en realidad sensible] el más-allá ha cobrado además de eso [es decir, además de ser una realidad *unbegriffene*, no entendida, a la que el concepto no da alcance] ha cobrado, digo, la determinación de la lejanía o de lo lejano en el espacio y en el tiempo. – De ahí que el concepto, es decir, la realidad del espíritu presente a sí misma, o la realidad del espíritu presente y actual a sí misma, en la conciencia creyente se queda en algo *interior* que lo es todo y lo obra todo, pero que no se deja ver ella misma [pero que no sale ella misma a la luz].

La intelección pura considerada en y de por sí]

En cambio, en la *intelección pura* [en la pura *Einsicht*], el concepto es lo único real; y este tercer lado de la fe, el de ser objeto del inteligir puro, es la relación propiamente dicha en que la fe se presenta aquí[138]. – Y a su

vez, a la intelección pura misma hemos de considerarla, en parte en y para sí, en parte en relación con el mundo real, en cuanto ese mundo real está ahí todavía positivamente (a saber: como conciencia vana), y en parte, finalmente, en esa su relación con la fe.

Lo que la intelección pura es en y para sí [en y de por sí], lo hemos visto ya [lo hemos indicado ya]; al igual que la fe es la quieta *conciencia* pura del espíritu como ser [*Wesen*] [es decir, al igual que la fe es la conciencia del espíritu en cuanto ser, *Wesen*, un tener al Ser absoluto como algo ahí delante], la intelección pura es su *autoconciencia*, es decir, la autoconciencia del espíritu; la intelección pura sabe, por tanto, el *ser* [*Wesen*] no como ser [*Wesen*], sino como *self* absoluto. La intelección pura se endereza, pues, a suprimir o superar toda *otra* autonomía o toda *otra* consistencia [o todo quedar algo ahí] que sea distinta o que sea otra que la autoconciencia, ya sea esa autonomía autonomía de lo real, ya sea esa autonomía autonomía de lo que es *en sí* [del en-sí abstracto, del pensamiento abstracto], y [se endereza a] convertirla en *concepto*. La intelección pura no es sólo la certeza de la razón autoconsciente de ser toda verdad, sino que la intelección pura *sabe* que ella es eso.

Pero tal como el concepto de intelección pura hace aparición, con tal aparición el concepto de intelección pura aún no es algo que se haya realizado [es decir, que se haya convertido en *realidad*, esto es, aún no lo hemos visto convertirse en realidad]. Su conciencia aparece, por tanto, todavía como una conciencia *contingente*, *particular* [*einzelnes*], y aquello que a la conciencia le es la esencia [*Wesen*], aparece como un *fin* que la conciencia tiene que realizar. La conciencia empieza teniendo, pues, la *intención* [o por de pronto, lo que la conciencia tiene es la intención] de convertir en *universal* la *intelección pura* [la intención de generalizar las Luces, la *Einsicht*, el *insight*], es decir, de convertir en concepto todo lo que es real, y de convertirlo en concepto en todas las autoconciencias. Esa intención es *pura*, puesto que esa intención tiene por contenido la intelección pura; y esta intelección es asimismo pura, porque su contenido es sólo el concepto absoluto que no tiene ya contraposición alguna en un objeto [la contraposición que representaría ese objeto], y que tampoco contiene restricción alguna en sí mismo. En este ilimitado o irrestricto concepto tenemos, pues, inmediatamente los dos lados que consisten [el primero] en que todo lo objetivo sólo tiene por significado y sólo tiene por referente el *ser-para-sí* [es decir, sólo tiene el significado del ser-

para-sí], [sólo tiene el significado] de la autoconciencia [sólo tiene el significado de autoconciencia], y [el segundo lado consiste] en que ésta, es decir, la autoconciencia, tiene o tenga el significado de un *universal*, es decir, de que la intelección pura se convierta en propiedad y posesión de todas las autoconciencias. Esta segunda parte de [la] intención [es decir, esta segunda parte que es intención o que consiste en intención] es resultado de la *Bildung*, en cuanto en la *Bildung*, al igual que las diferencias del espíritu objetivo [*gegenständlicher Geist*], es decir, al igual que las partes y la determinaciones judicativas de ese mundo [esto es, lo bueno y lo malo, y sus cambiantes plasmaciones], se han ido también a pique o se han hundido también las diferencias que aparecen [que más arriba, en el cap. V, C, a, nos aparecieron] como naturalezas originalmente determinadas [es decir, como las dotes que constituyen el punto de partida]. El genio y el talento, las capacidades especiales y las habilidades especiales, pertenecen al mundo de la realidad, en cuanto ese mundo tiene todavía en él el lado de ser "reino animal del espíritu", el cual reino, en recíproca violencia y confusión, se combate y se engaña [y se miente] a sí mismo por (hacerse con) los seres o esencias del mundo real [por hacerse con el poder y la riqueza]. – Las diferencias no tienen, ciertamente, sitio en el mundo de la *Bildung* como *espèces* honestas [es decir, en el mundo de la *Bildung* las diferencias no vienen representadas por aquel "tipo" honesto que era un "buen tipo", es decir, que era la conciencia sincera, honesta, vertida a la cosa misma, cap. V, C, a]; ni tampoco la individualidad se contenta con la irreal "*cosa misma*" [con "la cosa misma" con la que más arriba nos topamos como figura, que no es, o no era, sino una irrealidad, cap. V, C, a, sobre la que la conciencia honesta se vierte y de la que la "formada" se ríe][139], ni la individualidad propiamente tiene contenido particular y fines propios [cap. VI, A, c]; sino que la individualidad sólo vale [o sólo se la toma en consideración] como algo universalmente válido, es decir, sólo se la toma en consideración como formada [*gebildete*]; y entonces la diferencia se reduce a una mayor o menor energía, es decir, a una diferencia *cuantitativa*, es decir, a una diferencia inesencial. Ahora bien, esta última diversidad se fue a pique cuando la diferencia, en el desgarramiento total de la conciencia, se trocó [o se nos trocó] en diferencia absolutamente cualitativa. En ese desgarramiento, lo que para el yo es lo otro, no es sino ese yo mismo [cap. VI, B, I, a]. Y en este juicio infinito [quedó] ha quedado eliminada toda unilateralidad

y toda propiedad [todo serse propio] del ser-para-sí original; el *self* se sabe ser su objeto como puro *self*; y esta igualdad absoluta de ambos lados es el elemento de la intelección pura [de la *reine Einsicht*] [es decir, aquello de que la *reine Einsicht* está hecha]. – Esta intelección pura es, por tanto, el *ser* o esencia simple, sin distinción o diferencia en sí, y asimismo *obra* universal y posesión universal [es decir, la obra de todos y posesión de todos]. Y en esta sustancia espiritual *simple*, la autoconciencia tanto se da ella a sí misma (y mantiene ella en todo objeto) la conciencia de *esa* su individualidad particular [*Einzelneit*], o de su *hacer*, como, a la inversa, [en esa sustancia espiritual simple] la individualidad de la autoconciencia se es *igual a sí misma* y se es universal. – Esta intelección pura es, por tanto, el espíritu que *clama* a toda conciencia: *Sed para vosotros mismos* aquello que todos sois *en vosotros mismos*, a saber: *racionales]*[140].

II
LA ILUSTRACIÓN[141]

[La intelección pura y la Enciclopedia francesa]

El peculiar objeto contra el que la intelección dirige la fuerza del concepto es la fe, como aquella forma de la conciencia pura, que se enfrenta a esa intelección pura en el mismo elemento. Pero la intelección pura guarda también relación con el mundo real, pues la intelección pura, al igual que la fe, es el retorno desde ese mundo real a la conciencia pura [y, por tanto, negatividad, al igual que la fe[142]]. Y lo primero que hay que ver es cómo está hecha su actividad frente a las turbias [*unlautern*] intenciones y al pervertido [*verkehrt*] modo de inteligir [es decir, frente a las depravadas intelecciones, frente a las pervertidas formas de entender y entenderse] de ese mundo [o que prevalecen en ese mundo].
Más arriba hemos hecho ya mención de la quieta conciencia que se opone a la vorágine o remolino de ese mundo, una vorágine o remolino que se disuelve a sí mismo para engendrarse a sí mismo otra vez; es esa quieta conciencia la que constituye el lado de la intelección pura[143] y de la intención pura [el lado en que consisten la intelección y la intención pura];

Y en esta quieta [*ruhiges*] conciencia, como ya veíamos, no cae [ella no se forma] ninguna *particular visión* acerca del mundo de la *Bildung*; sino que era más bien ese mundo y esa *Bildung* quienes tenían el sentimiento más doloroso y la más verdadera intelección acerca de sí mismos, el sentimiento de ser la disolución de todo cuanto se pudiese estar consolidando, de estar enredados y hechos añicos a lo largo y ancho de todos los momentos de su existencia, de tener quebrantados todos los huesos; la *Bildung* [el discurso ilustrado] es asimismo el lenguaje de este sentimiento y el discurso (y cháchara) rebosante de ingenio y chispa que somete a juicio todos los aspectos de la situación de ese mundo. La intelección pura, la *reine Einsicht*, no puede tener en tal campo ninguna actividad propia y ningún contenido propio, y sólo puede, pues, comportarse como la fiel *aprehensión* [como el darse cuenta, el percatarse] formal de este propio e ingenioso y chispeante inteligir el mundo y del lenguaje de ese inteligir el mundo. En cuanto ese lenguaje es un lenguaje disipado y disperso, y, por tanto, el enjuiciamiento que en él se hace del mundo es sólo un desatino del instante, que vuelve a olvidarse otra vez y que sólo constituye un todo para una tercera conciencia, resulta que esta conciencia [que esta tercera conciencia] sólo puede distinguirse en cuanto intelección pura [es decir, no puede marcar de otro modo su diferencia como intelección pura que] resumiendo o recogiendo o comprendiendo en una imagen general tanto rasgo disperso y tanto rasgo dispersante, y convirtiéndose entonces en un inteligir de todos, en una *Einsicht* de todos[144].

Por este simple medio la intelección pura hará disiparse la confusión de este mundo. Pues ha resultado que no son las masas o esferas, que no son los conceptos determinados y las individualidades [*Individualitäten*] determinadas las que son la esencia de esta realidad, sino que esa realidad sólo tiene su sustancia y su sostén en el espíritu que existe como un juzgarlo todo y un someter todo a comentario, y que es el interés en tener un contenido para ese razonante dar vueltas y más vueltas a todo y para andar siempre disertando, parlando y parloteando acerca de todo, que es ese interés, digo, lo único que sostiene y conserva al Todo y a las masas en que ese Todo se articula. En este lenguaje de la intelección pura, la autoconciencia de ésta se es todavía un ser-para-sí, es decir, se es todavía un individuo particular *que es-para-sí*, es decir, se es *este individuo particular*; pero la vanidad del contenido es a la vez vanidad de ese *self* que tan

vanamente y tan frívolamente lo sabe [es decir, de ese *self* que tan vana y frívolamente sabe ese contenido]. Pues bien, en cuanto la conciencia de toda esa ingeniosa y chispeante cháchara de la vanidad, de la frivolidad y de la superficialidad [*Eitelkeit*], abarcando tranquilamente las cosas, pone en una colección [en una enciclopedia, en la Enciclopedia] las intelecciones o concepciones más pertinentes y que, por decirlo así, surcan y articulan la cosa, se va a pique (aparte de la demás vanidad y fatuidad de la existencia), se va a pique, digo, el alma que mantiene todavía al Todo, se va a pique la vanidad [y fatuidad] de aquel ingenioso y chispeante andar siempre enjuiciando todo. Pues la colección [la enciclopedia, la Enciclopedia] muestra y enseña a todos un ingenio y capacidad de ocurrencia mucho mejores, o por lo menos un ingenio, chiste, penetración y agudeza [*Witz*] mucho más complejos que lo que son los de cada uno de ellos, y el saber más y el poder enjuiciarlo todo se convierten en algo universal, en algo conocido ahora por todos, en algo que ahora es universalmente sabido y conocido [y podido]; pero con eso se extingue el único interés que todavía quedaba, y el inteligir particular [la visión que cada cual se forma, el saber y el saber más] se disuelve en una *Einsicht* general [en un inteligir que tiene carácter general, que es accesible a todos] [cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración"].
Ahora bien, por encima del saber vano y frívolo está todavía, y sigue todavía en pie el saber de la esencia [el representado por la fe], y es saliendo a la palestra contra la fe como el inteligir puro empieza apareciendo en su actividad propiamente dicha o en su actividad característica [cap. VI, B, II, a, "La lucha de la Ilustración contra la superstición"][145].

a.
LA LUCHA DE LA ILUSTRACIÓN CONTRA LA SUPERSTICIÓN

[Que la fe y la intelección pura son la misma conciencia]

Las distintas formas de comportamiento negativo de la conciencia, en parte [la forma de comportamiento] del escepticismo [cap. IV, B] y

en parte [la forma de comportamiento] del idealismo teórico [cap. V, A] y práctico [cap. V, B], son figuras subordinadas respecto a ésta de la *intelección pura* [la *Einsicht* pura, la *insight* pura] y de su difusión, esto es, de la *Ilustración*[146]; pues la intelección pura ha nacido de la sustancia [cap. VI, A, c, cap. VI, B, I], sabe al puro *self* de la conciencia como absoluto, y toma a ese *self* con la conciencia pura de ser ese *self* la esencia absoluta de toda realidad. – En cuanto la fe y la intelección son la misma conciencia pura, pero son contrapuestas en lo que se refiere a la forma, pues para la fe la esencia es como *pensamiento* [es decir, como un *cogitatum*, *Gedanke*], pero no como *concepto* [como *Begriff*], y, por tanto, la fe es algo absolutamente contrapuesto a la *autoconciencia*, y para la intelección pura [en cambio] la esencia es el *self* [que en lo otro no se tendrá sino a sí mismo, es decir, que es *Begriff*], resulta que en lo que respecta a lo que ambas son la una para la otra, la una es lo absolutamente negativo de la otra. – A la fe, al presentarse ambas en lucha la una contra la otra, le conviene todo el *contenido*, es decir, le conviene la totalidad del contenido [es decir, es en la fe donde recae todo contenido o la totalidad del contenido], pues en el quieto elemento del pensamiento que caracteriza a la fe, todo momento o cada uno de los momentos cobra consistencia; la pura intelección, en cambio, empieza por de pronto careciendo de contenido, y es más bien el puro desaparecer de todo contenido; y será mediante un movimiento negativo contra lo que le es negativo a ella como la pura intelección se realizará, es decir, se dará realidad y se dará un contenido.

[1. La realidad negativa de la Ilustración]

[1.a. La fe como lo contrapuesto a la razón y a la verdad]

La intelección pura sabe a la fe como lo contrapuesto a ella, es decir, como lo contrapuesto a la razón y a la verdad. Y así como para la intelección pura la fe no consiste sino en un tejido de supersticiones, prejuicios y errores, así también esa fe, es decir, la conciencia de ese contenido, se organiza además para esa intelección pura como un reino del error, en el que la falsa inteligencia, el falso entender las cosas, es, por un lado, la *masa general* de la conciencia [la conciencia de la masa o de las masas], y ello de forma inmediata, despreocupada y sin reflexión de la con-

ciencia sobre sí misma [o sin reflexión de esa falsa inteligencia sobre sí misma]; pero, por otro lado, [esa falsa inteligencia] tiene también en sí o tiene también en ella el momento de la reflexión o de la autoconciencia, separado y distinto de aquella despreocupación, y lo tiene como una intelección aviesa y como una mala intención que se quedan para sí en el trasfondo [que se quedan para sí en segundo plano, en la trastienda], por las que aquella masa de la conciencia [o aquella conciencia-masa] queda engañada. Esa masa es víctima de los engaños de una *casta sacerdotal* que pone su celosa vanidad en seguir en posesión exclusiva de la intelección, y que pone en ejecución todas sus demás artimañas a fin de asegurarse su propio provecho, y que a la vez se conjura con el *despotismo*, el cual, como unidad sintética (carente de todo concepto) del reino real y de este reino ideal[147] –y por tanto, como un ser extrañamente inconsecuente–, se pone por encima y queda por encima de la mala inteligencia de la multitud y de la mala intención de los curas, y une también ambas cosas en sí, es decir: del entontecimiento y de la confusión que las mentiras de los curas causan en el pueblo (y despreciando tanto a aquél como a éstos) extrae la ventaja de dominarlos tranquilamente a todos y de poder realizar todos sus gustos y todos sus caprichos, pero representando a la vez la misma cerrazón de la inteligencia, la misma superstición y el mismo error[148].

Con estos tres lados del enemigo [la masa, los curas y los déspotas] se enfrenta la Ilustración y se emplea contra ellos[149], pero no sin diferencias; pues como su esencia es la intelección pura (es decir, como la esencia de la Ilustración es la pura intelección, lo *universal* en y para sí), resulta que su verdadera relación con el otro extremo [es decir, con lo que es contrario a ella] es aquella en la que ella se endereza a lo que es *común* a ambos y a lo que es *igual* en ambos [es decir, a lo que es común a la Ilustración y a su contrario y a lo que es igual en la Ilustración y en su contrario]. El lado que representa aquella *individualidad particular* [*Einzelnheit*] [aquella intelección que se queda para sí en el trasfondo, que se queda para sí en segundo plano, la de los curas] que se aísla de esa conciencia *universal* despreocupada [es decir, que se aísla de la conciencia despreocupada de la masa] es, ciertamente, lo opuesto a ella, pero que ella no puede tocar directamente[150]. Por tanto, la voluntad de esos curas mentirosos y de esos déspotas opresores no puede ser el inmediato objeto de la acción de la Ilustración, sino que lo que tiene que ser el inmediato objeto de la ac-

ción de la Ilustración es esa inteligencia carente de voluntad, que aún no se ha individualizado en ser-para-sí, es decir, lo que tiene que ser el objeto inmediato de la Ilustración es el *concepto* de la autoconciencia racional, que tiene su existencia en la masa, pero que aún no asiste en ella como concepto. Y en cuanto la intelección pura trata de arrancar de sus prejuicios y errores a esta honesta inteligencia y a esta su despreocupada esencia [*Wesen*], le arrebata de las manos a la mala intención la realidad y el poder de la mentira de esa mala intención, realidad y poder cuyo reinado tiene su *suelo* y *materia* en la conciencia de esa masa universal carente de concepto, es decir, el *ser-para-sí* [de los protagonistas de aquella mentira] tiene su *sustancia* en la conciencia *simple* [en la conciencia sencilla de las masas][151].

[1.b. La intelección pura y la masa]

La relación de la pura intelección con esa conciencia directa y despreocupada [que la masa tiene] del Ser absoluto [*absolutes Wesen*], ofrece el doble aspecto de que, por un lado, la intelección pura es *en sí* lo mismo que esa conciencia, pero, por otro lado, de que esa conciencia, en el elemento simple del pensamiento, deja plena libertad al Absoluto y a sus partes y deja darse consistencia al Absoluto y a sus partes, pero sólo en el elemento simple del pensamiento de esa conciencia, es decir, sólo los deja valer como su *en-sí* [como el en-sí de esa conciencia], y, por tanto, sólo en forma objetiva [en términos de objetos, como si fuesen objetos], de manera que su *ser-para-sí* [el ser-para-sí de esa conciencia] queda negado en ese en-sí[152]. – En cuanto la fe, conforme a su primer lado, para la intelección pura es *en sí* pura *autoconciencia* [es decir, pura autoconciencia pero sólo en sí], y sólo necesita devenir pura autoconciencia también *para sí*, en cuanto ello es así, digo, la intelección pura [la *reine Einsicht*] tiene en este concepto de la fe[153] el elemento en el que ella se realiza o se va a realizar en lugar de la *Einsicht* falsa [o intelección falsa]. Por este lado que consiste en que ambas [la fe y la intelección pura] son esencialmente lo mismo y de que la relación de la intelección pura [con la fe] tiene lugar a través de (y en) el mismo elemento, la comunicación de la intelección pura con la fe es una comunicación *inmediata*, y su dar y su recibir es un confluir sin perturbaciones la una en la otra y la otra

en la una. Pues sea cual fuere el tipo de durezas o anquilosamientos que hayan podido agarrar o formarse en la conciencia, la conciencia sigue siendo *en sí* esa simplicidad en la que todo se disuelve, en la que todo se olvida, que no se deja atrapar por nada y que, por tanto, es absolutamente receptiva para el concepto. La comunicación de la pura intelección [el comunicarse la intelección pura a la fe de la masa o de las masas] puede compararse, por tanto, con un suave *extenderse*, con un suave difundirse un aroma en una atmósfera sin resistencias. La comunicación del inteligir puro [el comunicarse el inteligir puro] es como un contagio que todo lo penetra, que no se hace notar previamente como algo contrapuesto al elemento indiferente en el que se insinúa, y contra el que, por tanto, no caben defensas. Sólo cuando el contagio se ha difundido y ya ha operado, es entonces cuando el *contagio* queda ahí *para la conciencia* [se hace presente a la conciencia] que, despreocupadamente y sin darse cuenta, se entregó a él. Pues ciertamente, [en el contagio] fue la esencia [*Wesen*] simple igual a sí misma lo que la conciencia recibió, pero a la vez recibió la simplicidad de la *negatividad* reflectida en sí, la cual después, conforme a su propia naturaleza, se desarrolla también como lo contrapuesto, y recuerda mediante ello a la conciencia su forma pasada pero como pasada, es decir, como consistiendo la conciencia en esa fe, pero superada[154]; esa negatividad es el concepto que es el saber simple que se sabe a sí mismo y que sabe a la vez a su contrario, pero que sabe a su contrario en cuanto suprimido y superado en ese saber. Resulta, por tanto, que cuando la intelección pura [o pura *Einsicht*] es para la conciencia [cuando la conciencia se percata de ella, se hace cargo de ella, se es ella esa intelección], esa intelección o *Einsicht* se ha extendido ya; la lucha contra ella sólo delata que se ha producido el contagio; esa lucha llega demasiado tarde y todo remedio no hace sino empeorar la enfermedad, pues esa enfermedad se ha apoderado ya del tuétano de la vida espiritual, a saber: se ha apoderado de la conciencia en su concepto [es decir, lo otro de la conciencia resulta ser la conciencia misma, reduciéndose a ella] o [se ha apoderado] de su pura esencia misma [es decir, de la pura esencia de la conciencia]; no hay [no queda], por tanto, ninguna fuerza en esa conciencia que estuviese por encima de dicha intelección. Puesto que esa intelección radica en la conciencia misma, podrán combatirse algunas manifestaciones aisladas de ella, y mitigarse sus síntomas superfi-

ciales. Pero eso le resulta a esa intelección altamente ventajoso; pues así no derrocha inútilmente su fuerza, ni tampoco se muestra indigna de su esencia, lo que ocurriría si esa intelección se limitase a romper o a irrumpir en [forma de] síntomas y erupciones sueltas contra el contenido de la fe y contra el contexto o trama o tejido de la realidad externa de esa fe. De modo que como un espíritu invisible y que no se hace notar, esa intelección pura se desliza cada vez más profunda y penetrantemente por el interior de las partes nobles, y pronto se ha adueñado profundamente de todas las entrañas y miembros del ídolo inconsciente, y "*un buen día* [la intelección pura] empuja con el codo a su camarada (al ídolo), y ¡patapaf!, he ahí el ídolo en el suelo"[155]: un buen día, cuyo mediodía no es sangriento, cuando el contagio ha penetrado ya en todos los órganos de la vida espiritual; y entonces sólo la memoria conserva aún como una historia pasada (aunque no se sabe bien cómo tal historia llegó a ser pasada) el modo muerto [o la forma muerta] de la anterior figura del espíritu; y la nueva serpiente de la sabiduría, levantada para adoración [para ser adorada, al igual que la que levantó Moisés de modo que mirándola uno se curaba de la mordedura de la serpiente], no ha hecho de este modo sino desprenderse sin dolor de una piel marchita [es decir, no es sino la misma vieja serpiente que inicialmente mordió en forma de fe, pero que ha cambiado de piel].

Pero este mudo seguir tejiendo del espíritu en el simple interior [o en el interior simple] de su sustancia a la que se le oculta ese hacer del espíritu es sólo un lado de la realización de la intelección pura [es decir, es sólo un lado del cobrar realidad la intelección pura]. Su difusión no solamente consiste en que lo igual se junta con lo igual; y su realización no consiste solamente en un extenderse sin impedimentos. [Es lo que hemos visto hasta aquí.] Sino que el hacer del ser negativo [*negatives Wesen*] es también de modo esencial un movimiento desarrollado que introduce distinciones y diferencias en sí mismo, que, en tanto que un actuar consciente, ha de exponer sus momentos en determinada existencia manifiesta [en una determinada existencia manifiesta] y hacerse presente como una pura trifulca y una violenta pugna con lo contrapuesto como tal [es lo que vamos a ver].

[1.c. La fe como lo otro en que la intelección pura se tiene a sí misma, o la fe como intelección pura que se ignora a sí misma; la categoría; lo que la Ilustración y su lucha son en sí, con un excurso acerca de la confianza y del reconocerse en el otro]

Hay que ver, por tanto, cómo la *intelección* e *intención pura* se comporta *negativamente* contra lo otro contrapuesto a ella con lo que ella se encuentra. – La pura intelección e intención que se comportan negativamente, dado que su concepto es toda esencialidad [todo ser] y no hay nada fuera de ella, sólo puede ser lo negativo de sí misma. La intelección pura, en cuanto intelección, se convierte en lo negativo de sí misma, se convierte en error y en sinrazón, y, en cuanto intención, se convierte en lo negativo de la intención pura, es decir, se convierte en mentira y engaño y en marrullería y falta de transparencia y claridad en lo que respecta a fines.

Y en esta contradicción se ve envuelta la intelección pura porque se pone a pelear, y piensa o se imagina o supone [*meynt*] estar combatiendo algo *distinto*. – Sólo lo piensa, o lo imagina, o lo supone, porque su esencia [es decir, la esencia de la intelección pura], en cuanto negatividad absoluta, consiste en tener en ella misma el ser-otro [en esto consis te el ser ella concepto, aunque se empiece ignorando en ese su carácter]. El concepto absoluto es la *categoría*; lo cual quiere decir: el concepto absoluto consiste en que el saber y el *objeto* del saber son lo mismo[156]. Por tanto, aquello que la intelección pura declara lo otro de ella, aquello que ella declara error o mentira, no puede ser otra cosa que ella misma; ella no puede sino anatematizar lo que ella misma es. Lo que no es racional no tiene *verdad* ninguna, o lo que es lo mismo: lo que no está entendido y comprendido [lo que no está transido por el concepto y reducido a éste, *begriffen*] no es [es decir, no lo hay][157]; por tanto, la razón, al hablar de *otro* distinto de ella, no está hablando en realidad sino de ella misma; en ese hablar, ella no está saliendo de sí. – Así pues, esta lucha con lo contrapuesto une en sí el significado de ser la *realización* de la intelección pura [el significado de haberse con un otro que no es sino ella misma, por tanto el significado de cobrar ella realidad]. Pues esa realización consiste en el movimiento de desarrollar esa intelección sus momentos y de retomarlos en sí; una parte de este movimiento es la distinción en la que la intelección, al concebir o entender [al concebirse o entenderse, al ha-

cerse concepto de sí, es decir, la *begreifende Einsicht*], se pone enfrente de sí misma como *objeto*, o se contrapone a sí misma como objeto; mientras se demora en este momento, está extrañada de sí misma. Como intelección pura carece de todo *contenido*; y el movimiento de su realización consiste en que ella misma se vuelve contenido de *sí misma*, pues a ella no puede devenirle ningún otro *contenido*, ya que ella es la autoconciencia de la categoría. Pero en cuanto ella, en lo contrapuesto [en lo contrapuesto a ella], sólo sabe ese contenido [que es ella], sólo lo sabe, digo, como contenido, y todavía no lo sabe como a sí misma, se está desconociendo a sí misma en él. Su consumación [es decir, la consumación de la intelección pura] tiene [o tendrá], por tanto, el sentido siguiente: el contenido que primero empieza siéndole a ella un contenido objetivo [es decir, algo que tiene para ella la forma de un objeto distinto de ella], la intelección pura ha de reconocerlo como suyo, es decir, reconocerlo como de ella. El resultado de esa consumación no será pues ni el restablecimiento de los errores que ella combate, ni tampoco su resultado puede ser su primer concepto [el primer concepto de ella, el concepto de ella del que se ha partido], sino que el resultado tiene que ser una intelección que reconozca ella la absoluta negación de sí misma como su propia realidad, es decir, como a sí misma, o lo que es lo mismo: que se sea ella misma [que se sea ella a sí misma] su concepto conociéndose a sí misma[158]. – Esta naturaleza de la lucha de la Ilustración con los errores, es decir, esta naturaleza de esa lucha, la cual naturaleza consiste en combatirse en ellos a sí misma y anatematizar en ellos lo que la Ilustración afirma, la naturaleza de esa lucha, digo, es *para nosotros*, o lo que es lo mismo: esa naturaleza es lo que la Ilustración y su lucha son *en sí*. Y el primer lado negativo de esa lucha, el ensuciarse o mancharse la Ilustración, al tener ella que asumir o encajar dentro de su *pureza* [dentro de la pureza de la Ilustración o del puro inteligir] igual a sí misma el comportamiento negativo, habrá de consistir o consistirá en cómo la intelección pura se convierte en *objeto de la fe*; pues la fe la ve [ve a la intelección pura] como mentira, como sinrazón, como mala intención, lo mismo que para ella la fe es error y prejuicio. – [Vamos a pasar, pues, a ver cómo la intelección pura encaja en su propia pureza el comportamiento negativo:] En lo que respecta al contenido de la intelección pura, ésta empieza siendo intelección vacía, a la que su contenido empieza apareciéndole como otro, ella se lo *encuentra* ahí, por tanto, en la figura o forma que consis-

te en que ese contenido no es todavía el suyo, se lo encuentra como una existencia enteramente independiente de la intención pura, se lo encuentra en la fe.

La Ilustración [al ponerse a criticar a la fe] empieza, pues, aprehendiendo su objeto por lo general en términos tales que lo toma por *intelección pura* [es decir, lo toma por lo que el objeto es], pero lo hace de forma que no reconociéndose ella a sí misma en él [en ese objeto de la fe, el cual no es sino intelección pura], declara a ese objeto un error. En esa *intelección* como tal, la conciencia aprehende un objeto, y lo hace de suerte que ese objeto se le convierte en esencia de la conciencia [en ser de la conciencia], o lo que es lo mismo: se le convierte en un objeto que ella penetra, en el que ella se recibe, en el que ella permanece junto a sí misma y permanece presente a sí misma en cuanto ella, por tanto, es el movimiento de ese objeto, es decir, es ella quien lo está suscitando. Justamente en tales términos, la Ilustración está interpretando correctamente a la fe cuando dice de ella que aquello que para la fe es el Ser absoluto es un ser de su propia conciencia [es decir, de la propia conciencia de la fe], su propio invento y pensamiento, algo producido por la conciencia. La Ilustración declara, por tanto, la fe como un error e invento acerca de aquello mismo que la Ilustración misma es [acerca de aquello mismo en que la Ilustración misma consiste]. – La Ilustración, que quiere enseñar a la fe la nueva sabiduría, no le está diciendo nada nuevo; pues el objeto de la fe le es también a la fe precisamente ése, a saber: la pura esencia [el puro ser] de su propia conciencia, de suerte que la conciencia no se pone en ese objeto como una conciencia perdida o como una conciencia negada, sino que más bien confía en él, lo cual significa precisamente: se encuentra *en él como esta* conciencia, o como autoconciencia. [Lo que inmediatamente sigue puede entenderse como un excurso sobre la confianza y el reconocerse en otro]. Cuando pongo mi confianza [y mi fe] en alguien, la *certeza* que él tiene *de sí* es para mí la *certeza* que yo tengo *de mí*; mi ser-para-mí yo lo conozco en que él lo reconoce, en el habérsele convertido a él en fin y esencia. Y la fe es confianza porque su conciencia [la conciencia de la fe, o la conciencia que es la fe] se *refiere inmediatamente* a su objeto [se relaciona en términos inmediatos con él], quedándole, por tanto, también a la vista que ella es uno con él, que ella es en él. – Además, cuando se me convierte en objeto aquello en lo que yo me reconozco, yo me soy a la vez en ello como *otra* autoconciencia, es decir, me

soy como una autoconciencia que se ha extrañado en ello de su especial individualidad particular [*besondere Einzelnheit*], es decir, de su carácter natural y de su contingencia, pero que en parte sigue siendo en ello autoconciencia y en parte conciencia *esencial* [conciencia de un ser, de algo que está ahí] como ocurre con la intelección pura. [Podemos dar por acabado aquí el aludido excurso sobre la confianza.] – Pues en el concepto de esta intelección o de esta *Einsicht*, no sólo se incluye el que la conciencia se reconozca a sí misma en este su objeto inteligido y, sin dejar lo pensado y retornando a sí misma precisamente desde él, se tenga *inmediatamente* a sí misma, sino que [también se incluye el que] ella es consciente tanto de sí misma como también del movimiento *mediador*, o lo que es lo mismo: es consciente de sí misma como el *hacer* o el producir [de ese su objeto]; es por medio de ello como en el pensamiento [en lo que ella piensa, en lo *cogitatum*] está *para ella* esta unidad de *sí misma* como *self* y del objeto. – Pero precisamente esta conciencia es también la fe [o precisamente la fe es también esta conciencia]; la *obediencia y el hacer* son un momento necesario por el que en el Ser [*Wesen*] absoluto [o respecto al Ser absoluto, o acerca del Ser absoluto] se produce la certeza del Ser [*Seyn*] [es decir, de que existe el Ser absoluto y del estar o existir en el Ser absoluto]. Este hacer de la fe no aparece, ciertamente, en la forma de que el Ser absoluto mismo fuese producido por ese hacer. Pero el Ser absoluto de la fe no es esencialmente el Ser *abstracto* que quede más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad del Ser abstracto y de la autoconciencia [y, por tanto, también de un Ser que en su abstracción abarca muchas autoconciencias, sabiéndose a sí mismo ello, es decir, se trata del espíritu de una comunidad]. Y que ese Ser sea este espíritu de la comunidad, en ello es un momento esencial el hacer de esa comunidad; ese espíritu no es sino *mediante* el producirlo o el *suscitarlo* la *conciencia*; o mejor: *no* es *sin* venir suscitado o producido por la conciencia; pues por esencial que sea ese producir, igual de esencial es que ese producir no es él el único fundamento de ese Ser, sino que él es sólo un momento; la esencia [Wesen] es a la vez en y para sí misma [en y por sí misma][159].
Pero, por el otro lado, el concepto de la intelección pura se es a sí mismo [es para sí mismo] algo *distinto* de su objeto [es decir, del objeto de ese concepto]; pues precisamente esta determinación negativa es lo que constituye al objeto; y así la intelección pura, también desde este otro lado,

declara la esencia de la fe [o entiende el ser de la fe] como algo *extraño* a la autoconciencia, como algo que no es el ser [o no es ser] [*Wesen*] *de la autoconciencia*, sino que le ha sido puesto en lugar de ese ser como una especie de monstruo o engendro que suplanta a ese ser. Sólo que la Ilustración está en este punto totalmente loca [la Ilustración es en este punto un puro desatino]; la fe no puede ver en la Ilustración sino una forma de hablar que no sabe lo que dice, y que no entiende ni siquiera de qué se trata cuando habla de embustes y fábulas de los curas y cuando habla de que se está engañando al pueblo. La Ilustración habla de ello como si por arte de birlibirloque unos curas prestidigitadores fuesen capaces de colarle (y suplantarle) a la conciencia la verdadera esencia de ésta por algo que le es absolutamente *extraño*, por algo que a esa conciencia le es absolutamente *otro*, y la Ilustración dice a la vez que tal engendro sería al tiempo un ser de la conciencia, un ser [*Wesen*] en el que la conciencia cree, en el que la conciencia confía y que la conciencia trata de hacérselo propicio, es decir, en el que la conciencia ve su propia *esencia* [*Wesen*] *pura*, la ve como su individualidad particular y como su *individualidad* universal [es decir, la ve como individualidad particular y como individualidad esencial de la conciencia], y, por medio de su hacer, produce o suscita esta unidad de sí misma con su esencia. La Ilustración, por tanto, aquello que ella declara algo *extraño* a la conciencia, inmediatamente lo declara como *lo más propio* de la conciencia. – ¿Cómo puede hablar entonces de *embuste* y *engaño*? Al enunciar *inmediatamente* de la fe exactamente lo contrario de aquello que afirma de ella, la Ilustración se muestra más bien a la fe como no consistiendo la Ilustración sino en una mentira consciente [*sic*]. ¿Cómo pueden darse la equivocación y el engaño allí donde inmediatamente la conciencia tiene en su verdad [en la verdad de la conciencia, en el objeto de la conciencia] la *certeza de sí misma*, allí donde la conciencia se posee *a sí mis*ma en su objeto, pues que la conciencia tanto se encuentra en él como lo produce? La diferencia ni siquiera se produce ya en las palabras. – Pues cuando se hace la pregunta general de *si es lícito engañar a un pueblo*, la respuesta debería ser que la pregunta no sirve, no vale; porque es imposible engañar en este asunto a un pueblo. En este o aquel caso, a este o aquel particular, quizá se le pueda vender cobre diciéndole que es oro, o quizá se le pueda encajar moneda falsa en lugar de dinero auténtico, y quizá a muchos se les pueda convencer de que una batalla perdida fue en realidad una batalla que

se ganó, y también mentiras de otro tipo acerca de las cosas sensibles y de sucesos particulares puedan tal vez hacerse creíbles durante un largo tiempo; pero en lo que respecta al saber del ser o de la esencia en que la autoconciencia tiene la *certeza inmediata de sí misma*, la idea de engaño está totalmente fuera de lugar.

[1.d. De cómo ve la fe a la Ilustración; la intelección pura y los momentos de la fe]

Sigamos viendo cómo la fe experimenta a la Ilustración [cómo ve la fe a la Ilustración] en los *diversos* momentos de su conciencia [es decir, de la conciencia de la fe], a la que la visión que hemos expuesto [la visión que la Ilustración tiene de la fe y cómo la fe ve a su vez esa visión] se ha referido hasta ahora sólo en términos muy generales. Esos momentos [de la conciencia de la fe] son los siguientes: el pensamiento puro o (considerando el pensamiento puro por el lado de objeto, de *cogitatum*) el *Ser absoluto* en y para sí mismo [en y por sí mismo]; segundo, la *relación* que esa conciencia [la conciencia de la fe] tiene con el Ser absoluto en cuanto esa conciencia es saber, es decir, el *fundamento de su fe* [el fundamento de la fe de esa conciencia]; y, finalmente, la relación que la conciencia de la fe guarda con ese su fundamento en el hacer de esa conciencia, es decir, en su *servicio*, en su *culto*. Así como la intelección pura no sabe reconocerse en la fe y se niega en ella, así también habrá de comportarse igualmente del revés, en los momentos que acabamos de señalar[160].

[1.e. De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; primer momento: la intelección pura y el Ser absoluto]

La intelección pura, el puro inteligir, se comporta negativamente respecto al *Ser absoluto* de la conciencia creyente. Ese ser es puro *pensamiento*, y es puro *pensamiento* o pensamiento puro, puesto [ese pensamiento] dentro de sí mismo como objeto o como el ser [*Wesen*] [es pensamiento, pero convertido en un ser que es pensamiento, que consiste en pensamiento]; en la conciencia creyente, este *en-sí* del pensamiento cobra a la vez para la conciencia que es para sí la forma (pero no más que la vacía

forma) de la objetualidad, cobra la forma (pero no más que la vacía forma) de ser un objeto; ese ser-en-sí está en la determinación [o tiene la determinación] de algo *representado*. A la intelección pura, en cambio, en cuanto que ella es la pura conciencia por el lado del *self que es para sí*, ese Otro le aparece como lo *negativo* de la *autoconciencia*, es decir, como la negación de la autoconciencia [es decir, como aquello que es la negación de la autoconciencia]. Y eso negativo (es decir, esta negación de la autoconciencia) podría tomarse o bien como el puro *en-sí* del pensamiento, o también como el ser de la certeza sensible [ambos son negaciones de la autoconciencia]. Pero en cuanto eso negativo es a la vez para el *self*, y éste, como *self* que tiene un objeto [es decir, por ser *self* que tiene un objeto], es conciencia real, resulta que el objeto como tal que es peculiar a la intelección pura, tiene que ser una *cosa común* y *corriente* de la *certeza sensible*, que *quede ahí delante*, que esté siendo ahí[161]. Y este su objeto [es decir, este objeto de la intelección, que no puede ser en definitiva sino algo sensible ahí] es lo que le aparece a ella, es lo que a ella le resulta evidente, en las *representaciones* de la fe [es decir, en las representaciones que la fe se hace]. La intelección pura condena esas representaciones, y en ellas lo que ella está condenando no es sino su propio objeto. Pero contra la fe empieza cometiendo ya la injusticia de entender el objeto de la fe en términos tales que ese objeto no es sino el suyo [es decir, el de la intelección pura]. Y así, la intelección pura dice acerca de la fe que el Ser absoluto de la fe es un bloque de piedra o un trozo de madera que tiene ojos y no ve[162], o también un poco de masa de pan hecha del trigo que nace y crece en el campo, que el hombre transforma y que el hombre come y digiere, y que finalmente el hombre acaba devolviendo al campo; y lo mismo respecto a las demás posibles formas en que la fe pueda antropomorfizar la esencia [*Wesen*], y pueda convertirla en objeto o pueda representársela.

La Ilustración, que se da por lo puro, convierte aquí aquello que para el espíritu es vida eterna, aquello que para el espíritu es espíritu santo [o Espíritu Santo], lo convierte, digo, en una cosa *real pasajera*, ensuciándolo así con esa manera vana y superficial [*nichtig*] de ver las cosas, propio de la certeza sensible, con esa forma de ver las cosas que es completamente ajena a la fe que adora a aquel Ser absoluto, de modo que la Ilustración no está haciendo sino lisa y llanamente mentir al colgar a la fe tal sambenito o tal perspectiva (la de la certeza sensible) que [como vimos más arriba, cap. I] acaba cancelándose y anulándose a sí misma. Porque

lo que la fe adora no es en absoluto para ella ni piedra, ni madera, ni un trozo de pan, ni ninguna otra cosa sensible, sujeta al tiempo. Y si a la Ilustración se le ocurre decir que su objeto [es decir, el objeto de la fe] es, ciertamente, *también* ése [es decir, las piedras, la madera, el trozo de pan], e incluso que ese objeto (en sí y en verdad) no es sino eso, resulta que en parte la fe conoce, por supuesto, *ese "también"*, sólo que aquello a lo que ese "también" se refiere, cae fuera de su adoración; pero, en parte, resulta que para la fe cosas así como una piedra, etc., no son *en sí*, sino que en sí solamente es [de verdad] para ella el Ser del puro pensamiento o del pensamiento puro [las idealidades sobre las que versa el pensamiento puro].

[1.f. De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; segundo momento: la intelección pura sobre la relación de la fe con el fundamento de la fe]

El *segundo momento* es la relación que la fe, en cuanto conciencia *sabiente*, tiene con ese Ser. A la fe, como conciencia pura pensante, ese ser [*Wesen*] le es inmediato; pero la conciencia pura es asimismo relación *mediada* de la certeza con la verdad[163]; una relación [esa relación mediada] que constituye la base o el *fundamento* de la *fe*. Y este fundamento se convierte asimismo para la Ilustración en [es decir, la Ilustración lo interpreta como] un *saber* contingente acerca de asuntos *contingentes*. Ahora bien, el fundamento del saber es [aquí] lo Universal *sabiente* [*das wissende Allgemeine*] [o el Universal sabiente, la universalidad en su saberse ella a sí misma, el quedar allende toda particularidad en su tenerse él presente a sí mismo] [esto en lo tocante a *certeza*], y, en su verdad [es decir, en lo tocante a *verdad*], [el fundamento del saber es aquí] el *espíritu* absoluto que en la conciencia pura abstracta o en el pensamiento como tal es sólo Ser absoluto, pero que como autoconciencia es saber de sí mismo. La intelección pura pone este Universal sabiente, es decir, pone a este Universal, en su saberse, es decir, en el saberse de este universal, es decir, pone al *espíritu simple que se sabe a sí mismo*, lo pone, digo, asimismo como lo negativo de la autoconciencia [por tanto, lo pone como algo enfrente, como objeto]. La intelección pura es, ciertamente, ella misma el *puro* pensamiento *mediado*, o el pensamiento puro mediado, es decir,

el pensamiento mediándose consigo mismo [la mediación entre lo Universal sabiente y la autoconciencia como Ser absoluto], ella [la intelección pura] es el puro saber; pero en cuanto ella [la intelección pura] es *puro inteligir, puro saber* que todavía no se sabe a sí mismo, es decir, un saber para el que todavía no es que esa pura intelección es tal movimiento mediador, resulta que ese movimiento le aparece a la pura intelección, al igual que todo lo que ella misma es, le aparece, digo, como algo distinto de ella [es decir, ese Universal sabiente como algo distinto de la intelección pura]. Estando, pues, ella en el trance de su propia realización, ella desarrolla este momento que le es esencial, pero ese momento le aparece todavía a ella como perteneciente a la fe[164], y, en su determinidad [en la determinidad de ese momento] de ser algo externo a ella, le aparece a ella [a la intelección pura] como un saber contingente de tales o cuales historias reales comunes y corrientes. De modo que es ella [la intelección pura] quien se pone aquí a inventarle a la fe religiosa [a colgarle a la fe religiosa el cuento de] que la certeza de esta fe religiosa se funda en *testimonios históricos particulares*, pero en unos testimonios históricos que, considerados en su carácter de tales, ni siquiera son capaces de ofrecer acerca de su propio contenido el grado de certeza que a nosotros nos pueden garantizar las noticias que nos da un periódico acerca de cualquier suceso; y, además, le inventa y añade a la fe religiosa [le cuelga el cuento de] que la certeza de la fe no se funda sino en la casualidad de la *conservación* de tales testimonios, de su conservación mediante el papel, por un lado, y, por otro lado, [no se funda sino] en el buen hacer, buen sentido y honestidad con que esos testimonios hayan podido ser transferidos de un papel a otro, y, finalmente, [no se funda sino] en la *correcta comprensión* del sentido de las palabras, en definitiva de palabras y letra que en último término son palabras y letra muertas. Pero en realidad, a la fe ni siquiera se le ha pasado por la cabeza vincular su certeza a tales testimonios y a tales contingencias; pues en su certeza, la fe es una relación que va al grano en lo que a su objeto se refiere, una relación directa con su objeto absoluto, un puro saber de él que no mezcla en esa su conciencia del Ser absoluto [es decir, en ese su tenerlo por objeto] ni letra, ni papeles, ni copistas, ni escribientes, ni escribanos, y, por tanto, no se media consigo misma mediante esa clase de cosas[165]. Sino que esa conciencia es ella la base de ese su propio saber que se media a sí mismo o que se suministra ella a sí misma; es el espíritu mismo el que es testimo-

nio de sí mismo [el que da testimonio de sí mismo], y ello tanto en el *interior* de la conciencia *individual* [en el interior de cada conciencia] como mediante la *universal presencia* de la fe que todos tienen en él [que todos le profesan]. Cuando la fe, también ella, quiere darse a sí misma, a partir de lo histórico, ese modo de fundamentación o por lo menos esa confirmación histórica de su contenido, de la que la Ilustración habla, y piensa en serio y de verdad en ello y se pone a hacerlo como si eso fuera lo que importase, entonces la fe se ha dejado ya seducir por la Ilustración; y sus esfuerzos para fundamentarse a sí misma o para afianzarse a sí misma en tales términos, no son sino testimonios que ella da de su contagio por la Ilustración.

[1.g. De cómo la Ilustración condena en las representaciones de la fe lo que ella misma es; tercer momento: la intelección pura sobre la relación de la fe con el Ser absoluto]

Aún nos queda por considerar el tercer lado, la *relación de la conciencia con ese Ser absoluto* en cuanto un hacer [es decir, en cuanto la conciencia es un hacer]. Este hacer es el suprimir y superar la particularidad [*Besonderheit*] del individuo o la forma natural de su ser-para-sí, supresión y superación de las que le surge a la conciencia la certeza de ser pura autoconciencia, es decir, de ser una con el Ser, con la esencia [*Wesen*], en lo que se refiere a su hacer [es decir, en lo que se refiere al hacer de la conciencia], esto es, de ser una con el ser o esencia [*Wesen*], en cuanto [esa conciencia es] conciencia particular [*einzelnes*] *que es para sí*. Considerando que en el hacer hay que distinguir la *conformidad con el fin* y el *fin* [es decir, en cuanto en la acción hay que distinguir entre la conducencia de los medios al fin y ese fin], y considerando que la intelección pura se va a *comportar* de forma asimismo *negativa* en lo que respecta a este hacer, y considerando que se niega a sí misma al negar los otros [dos] momentos, resultará que la intelección pura, en lo que respecta a la *conformidad* de los medios *con el fin*, tiene que mostrarse como carente de comprensión, es decir, como un no saber, como un no entender, por cuanto el inteligir ligado con la intención [es decir, por cuanto el modo como el inteligir se liga con la intención], es decir, la concordancia de los medios con el fin, le aparece o tiene que aparecerle o habrá de aparecer-

le como lo otro, habrá de aparecerle más bien como lo contrario, y, en lo que respecta al *fin*, habrá de convertir en fin lo malo, el goce y la riqueza, mostrándose o demostrándose de esta forma como la intención más impura, pues asimismo la intención pura en cuanto otro [es decir, en cuanto lo otro de sí] es intención impura.

En lo que respecta, pues, a la *conformidad de medios y fines* [*Zweckmässigkeit*] vemos, pues, que la Ilustración encuentra una locura o una tontería que el individuo creyente se dé la superior conciencia de no estar atado al goce y a la satisfacción naturales por la vía de negarse *realmente* a sí mismo ese goce y satisfacción naturales, demostrando *mediante tal acto* que no está sólo *fingiendo* tal desprecio del goce y de la satisfacción naturales, sino que ese desprecio es *verdadero*, es de veras. – Asimismo la Ilustración encuentra una tontería que el individuo trate de declararse libre [trate de absolverse] de su determinidad de ser absolutamente singular [de ser absolutamente *einzelnes*], de su determinidad de excluir a los demás y de poseer propiedad, trate, digo, de absolverse de ello o de declararse libre de ello cediendo él mismo su propiedad [sus bienes]; con lo cual lo que de verdad estaría mostrando el individuo es que no puede tomarse en serio ese su quedar aislado [de los demás por la propiedad], sino que él está por encima de la necesidad natural de tener que particularizarse [*vereinzeln*], y de la necesidad de (en esa absoluta particularización que representa el ser para sí) tener que negar a los otros como siendo lo mismo o la misma cosa *que él*.– La intelección pura encuentra ambas cosas, tanto *no conformes con el fin* como injustas [como cosas que no están bien]: no encuentra conforme con el fin que, para mostrarse libre de los placeres y de la propiedad, uno rehúse los placeres y ceda su propiedad; y, por tanto, a la inversa, habría de declarar *loco* a aquel que para comer tome los medios que le permitan realmente comer.– La pura intelección considera también *injusto* [*unrecht*, no considera que *esté bien*] renunciar a una comida o privarse de una comida, y no cambiar por dinero la mantequilla o los huevos [que se iban a comer], o no cambiar el dinero por mantequilla y por huevos [en vez de no comer], sino simplemente dar el dinero directamente o dar la mantequilla y los huevos directamente sin recibir nada a cambio; de modo que lo que la pura intelección hace es declarar la comida o la posesión de tales cosas [de la mantequilla y los huevos o del dinero] un fin en sí y, por tanto, lo que a la vez está haciendo es declararse como una muy impura intención

o presentarse a sí misma como una muy impura intención, para la cual de lo que realmente se trata, y ello de forma muy esencial, es de tales goces y de tal posesión. La intelección pura afirma ella también como pura intención o como intención pura la necesidad de elevarse por encima de la existencia natural y de elevarse sobre la avaricia o codicia en lo que se refiere a los medios de esa existencia natural; sólo que encuentra una tontería y una injusticia [algo que no está bien] que tal elevación haya de demostrarse *mediante hechos*, es decir, mediante la práctica, con lo cual resulta que esa pura intención es en verdad una mentira que empieza pretendiendo, afirmando y exigiendo una elevación *interior*, pero que no se la toma en serio, sino que tiene por superfluo, por una tontería e incluso por una injusticia o por algo incorrecto [por algo que está mal] el ponerla *realmente por obra* y el *demostrar su verdad* [el demostrar que es de veras]. La intelección pura se está negando, pues, tanto a sí misma como *intelección pura*, pues niega el hacer que es inmediatamente conducente al fin y adecuado al fin, como también [se está negando a sí misma] como *intención pura*, pues niega la intención [pone en solfa la intención] de demostrarse [esa intención] liberada de los fines de la particularidad [*Einzelnheit*].

[2. La realidad positiva de la Ilustración]

[2.a. Primer momento: el vacío]

Es así como la Ilustración se presenta a la fe y como la fe la ve [como la fe hace experiencia de ella]. Y se presenta con tan mal aspecto porque la Ilustración, precisamente mediante la relación con ese su otro, se da una *realidad negativa*, o lo que es lo mismo: se presenta como lo contrario de sí misma; la intelección e intención pura tiene, sin embargo, que darse a sí misma tal relación [con lo otro de ella], pues que esa relación es su realización [la realización de ella]. – Esta realización hubo de empezar, pues apareciendo [es lo que acabamos de ver] como una realidad negativa. Quizá su *realidad positiva* tenga mejor aspecto, veamos cuál es su "talle", es decir, veamos qué aspecto ofrece. – Cuando todo prejuicio y toda superstición han sido desterrados, se plantea la cuestión de qué viene después, es decir, se plantea la cuestión: y *¿ahora qué?*, *¿cuál es la verdad que la Ilustración difunde en lugar de aquellos prejuicios y aquellas*

supersticiones? Pues bien, la Ilustración ha declarado ya su contenido positivo en aquella erradicación del error, pues ese extrañamiento de sí misma era a la vez [era asimismo] su propia realidad positiva (es decir, la propia realidad positiva de la Ilustración). – Cuantas *determinaciones* descubre en aquello que para la fe es el espíritu absoluto, la intelección pura no puede entenderlas sino como madera, piedra, etc., es decir, como cosas particulares reales [como cosas sueltas que ahí estuviesen]; y en cuanto la intelección pura no tiene más remedio que comprender en los mismos términos cualquier *determinidad* de la fe, es decir, no puede menos de entender de este modo todo el contenido de la fe y todo lo que llena la fe, es decir, tiene que entenderlo como *finitud*, como ser humano, como *cosa humana* y como *representación humana*, resulta que a la intelección pura el *Ser absoluto* [*das absolute Wesen*] se le convierte en un vacío, en algo enteramente vacío[166], a lo que no puede atribuirse ni adjuntarse determinación ninguna ni predicado ninguno. Pues tal ayuntamiento sería en sí punible [o multable, o censurable], pues fue precisamente en él en donde se engendraron [o de donde se engendraron] los monstruos de la superstición. Ahora bien, la razón, la *intelección pura*, no es ella misma vacía porque lo negativo de ella sea *para ella* misma [porque ella se sea ella misma eso negativo de ella] y ése sea su contenido, sino que [ella para sí] es rica, pero sólo en detalles [en particularidades] y límites; el no dejar convenir nada de eso al Ser absoluto, ni tampoco atribuírselo, ni imputárselo, en eso consiste su forma de vida plena de penetración y comprensión, que sabe ponerse en su sitio tanto a sí misma como a toda esa su riqueza de cosas finitas, y sabe tratar dignamente al Absoluto [o a lo Absoluto].

[2.b. Segundo momento de la realidad positiva de la Ilustración: lo sensible como absoluto]

Frente a ese Ser [*Wesen*] vacío está como *segundo momento* positivo de la verdad de la Ilustración la individualidad particular [*Einzelheit*] en general, que precisamente se excluye de ese ser absoluto Uno [que ha quedado vacío], es decir, está la *individualidad particular* de la conciencia y de todo ser [*Seyn*] [es decir, de todo lo que esta ahí para la conciencia], está la individualidad particular, digo, de la conciencia y de todo ser, pre-

cisamente como absoluto *ser en y para sí* [en y por sí]. La conciencia, que en su realidad primera de todas, es *certeza sensible* y *Meynung* [es decir, suposición o querer decir, cap. I], retorna aquí a ese mismo lugar, pero como resultado de todo ese camino entero que ha recorrido en su experiencia[167], y la conciencia es otra vez un saber de lo *puramente negativo de sí misma* [es decir, de aquello que constituye la negación pura de sí misma], o lo que es lo mismo: un saber acerca de las *cosas sensibles*, es decir, de las cosas *que están ahí*, que quedan ahí indiferentemente frente al *ser-para-sí* de la conciencia. Sólo que aquí la conciencia no es conciencia natural *inmediata*, sino que es conciencia natural que ha *devenido* conciencia natural [que ha acabado convirtiéndose en conciencia natural como resultado de todo el proceso descrito], o es conciencia natural no inmediatamente, sino habiéndose convertido en tal. Abandonada primero a todos los vericuetos a los que se vio echada por su propio desenvolvimiento [por el propio desenvolvimiento de la conciencia], la conciencia se ve ahora devuelta por la intelección pura a su primera figura, ha *experimentado* [o hace experiencia] de esa primera figura como un *resultado*[168]. *Fundada* en la intelección de la nihilidad de todas las demás figuras de la conciencia y, por tanto, de todo lo que quede más allá de la certeza sensible, esta certeza sensible ya no es suposición o sólo estar-pensando-en, o sólo estar queriendo decir [es decir, ya no es sólo *Meynen*], sino que es más bien la verdad absoluta. Esta nihilidad de todo aquello que va más allá de la certeza sensible, es, ciertamente, sólo una prueba negativa de esta verdad [o demostración negativa de la verdad que acabamos de enunciar acerca de la certeza sensible]; pero la certeza sensible no es susceptible de ninguna otra, pues la verdad positiva de la certeza sensible en ella misma es, precisamente, el no mediado *ser-para-sí* [o el ser-de-por-sí] del concepto mismo como objeto, y, por cierto, en la forma del ser-para-otro, de suerte que a cada conciencia le es *absolutamente cierto* y seguro [o le es *simpliciter* cierto y seguro] que ella es, y que *otras cosas reales* aparte de ella son, y que ella en ese su ser *natural* (al igual que esas cosas) es *en y para sí* [es en y de por sí], es decir, es absolutamente, es decir, es en un sentido *absoluto*[169].

[2.c. Tercer momento de la verdad positiva de la Ilustración: la intercambiable ultimidad del en-sí y del para-otro; las abstracciones del bien y el mal convertidas en las abstracciones más puras del en-sí y el para-otro; hacia la moderna categoría de utilidad][170]

El tercer momento de la verdad de la Ilustración, finalmente, es la relación de los seres particulares [*einzelne Wesen*] con el Ser absoluto, es decir, la relación que guardan entre sí los dos primeros momentos [esto es, la relación que guardan con el Absoluto vacío los seres de la certeza sensible][171]. La intelección, en cuanto intelección pura de lo *igual* o de lo *ilimitado* va también más allá de lo *desigual*, es decir, va *más allá* de la realidad finita [de la realidad sensible], o va más allá de sí como mero ser-otro. Pero por más-allá de ese ser-otro [o de ese ser ella otra], la intelección pura sólo tiene [por en-sí] el *vacío*, con el cual [con el cual Vacío], por tanto, pone ella en relación la realidad sensible. En la determinación de esta relación no entran [por consiguiente] los dos lados como *contenido* [como constituyendo ambos lados contenidos que entrasen en relación] pues uno de esos lados es el vacío [o lo vacío], y sólo hay, por tanto, un contenido por el otro lado, por el lado que representa la realidad sensible. Ahora bien, la *forma* de la relación [la forma de relación] en cuya determinación coadyuva el lado del en-sí [que es el vacío], puede hacerse como uno quiera [ya que en el otro lado opuesto al de la realidad sensible, opuesto al del para-otro, es decir, en el lado del en-sí, no hay nada, está vacío]; pues la forma [de relación] es entonces lo *Negativo en sí* [o lo en sí Negativo] y, por tanto, lo contrapuesto a sí; ser o también nada[172]; *en-sí* o también *lo contrario*; o lo que es lo mismo: la relación de la *realidad* con el *en-sí*, en cuanto *más-allá* [o en cuanto el más-allá], es tanto un *negar* esa realidad como un *poner* esa realidad. Propiamente, la realidad finita puede tomarse, por tanto, como uno lo necesite. Ora [si así necesitamos mirar lo sensible] lo sensible estará, pues, *positivamente* referido a lo absoluto como *En-sí*, y la realidad sensible será también ella misma en sí; el Absoluto la hace, la cuida, la protege y la cultiva. Ora [si así necesitásemos mirarlo] esa realidad estará referida a lo absoluto como su contrario, es decir, como al *no-ser* de ella [al Absoluto como no ser de esa realidad]; conforme a esta relación [conforme a este su haberse respecto al Absoluto] esta realidad no es en-sí; sino que es sólo *para otro*. Y así, si en la figura o forma precedente de la conciencia

[cap. VI, B, I, a], los *conceptos* de la contraposición [los conceptos de la contraposición básica, los conceptos básicamente contrapuestos, las abstracciones básicas o idealidades básicas] se determinaban o se determinaron como lo *bueno* y lo *malo*, a la figura que representa la intelección pura esos conceptos se le convierten ahora en las abstracciones, más puras, del ser *en sí* y del ser *para otro*.

[2.d. La intercambiable ultimidad de lo útil; la utilidad y el Absoluto; el en-sí bueno y el exceso o hybris*]*

Ambas formas de consideración, tanto la de la relación positiva como la de la relación negativa de lo finito con el En-sí [o con lo en-sí], son, empero, igualmente necesarias, y todo es, pues, tanto *en sí*, como también *para otro*; o lo que es lo mismo: todo es *útil*. – Todo se da a sí mismo a otros o se cede a sí mismo a los otros, se deja utilizar por ellos, y es *para ellos*, pero puede que también, por decirlo así, les salga respondón, se vuelva "cabezón" contra lo otro, sea para él, y utilice él a lo otro a su vez. – Al hombre, en cuanto cosa que es *consciente* de esta relación, de ella le resulta lo que es la esencia del hombre y lo que es la posición o puesto del hombre. El hombre, tal como él inmediatamente es, es decir, como conciencia natural *en sí*, es *bueno*; es *absoluto* en cuanto individuo particular, y lo otro es *para él*; y, por cierto, resulta que, como para el hombre en cuanto animal consciente de sí mismo, los momentos o estos momentos [los momentos que acabamos de señalar] tienen el significado de la universalidad [es decir, significan universalidad o implican universalidad, esto es, se aplican a todo], resulta, digo, que *todo* está ahí para su placer y para su diversión, y, tal como salió de la mano de Dios, el hombre se pasea por el mundo como por un jardín plantado para él. – [Sigue una especie de excurso sobre la medida del pasarlo bien.] Pero en ese su pasearse por el jardín, sin duda comió también del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal; pues en todo ello el hombre posee una ventaja que le distingue de todos los demás animales, porque da la casualidad de que su naturaleza en sí buena está hecha *también* de suerte que el exceso de placeres y de diversión le hace a ella daño [hace daño a esa naturaleza], o mejor: el ser el hombre un individuo particular tiene *también su más-allá* en él mismo [o en ese su goce][173], pues el hombre

puede salirse de madre, ir más allá de sí y destruirse [excederse de sí destruyéndose]. En contra de ello, la razón le es un medio muy útil [174] para restringir como es debido ese ir más allá de sí, o para mantenerse y conservarse a sí mismo en ese ir más allá de lo determinado [que caracteriza al hombre como animal de universalidades]; porque en esto consiste la fuerza de la conciencia. Pues el goce del ser *universal* [*allgemeines Wesen*] consciente de sí [en que el hombre consiste] no puede ser un goce determinado, ni en lo que se refiere a diversidad, ni en lo que se refiere a su duración, sino que tiene que tener carácter universal [o tiene que ser un goce en general, en conjunto, *katholou*]; y la medida [que la razón representa, o que la razón impone] ha de tener, por tanto, la determinación de impedir que se interrumpa esa *eudaimonía* [o goce general o ese irle a uno bien en general, o ese pasarlo uno bien en general] tanto en lo que se refiere a diversidad [de sus ingredientes], como en lo que respecta a su duración; es decir, la determinación de la medida [esto es, aquello que, por contraposición, determina la medida, o aquello por lo que se determina la medida] no es otra cosa o no puede ser otra cosa que la desmesura, es decir, la falta de medida o la ausencia de medida. – [Termina el excurso.] Y al igual que al hombre todo le es útil o todo puede serle útil, así también él lo es igualmente [él es también útil], y su determinación es asimismo la de convertirse en un miembro de la tropa [de la tropa de los humanos], útil y de provecho para todos y utilizable con carácter general. Cuanto se cuida él de sí, tanto provee él también al cuidado de los demás, y cuanto provee él al cuidado de los demás, tanto se cuida él también de sí; una mano es la que lava la otra, como suele decirse. Y allí donde se encuentra [allí donde la he caído en suerte estar], allí está bien a este respecto [o allí viene él bien a este respecto]; es útil a otros [o se sirve de otros] y los otros le sacan provecho.

Cosas distintas se son útiles las unas a las otras de forma distinta; pero todas las cosas tienen [como hemos visto] esta útil reciprocidad por su esencia, a saber: [por esa su esencia que consiste en] el estar referidas de una doble manera al Absoluto [o a lo absoluto]: de una manera positiva por medio de la cual son *en y para sí*, y de una manera negativa por medio de la cual o por la cual son *para otros*. La *relación* con lo absoluto [o con el Absoluto], o lo que es lo mismo: la religión, es, por tanto, la más útil de todas las utilidades[175]; pues esa relación es el *provecho* [*Nutzen*] *puro* mismo, la utilidad misma, ya que esa relación es la del tenerse ahí

en pie todas las cosas, o lo que es lo mismo: esa relación es el ser-*en-y-para-sí* de las cosas, pero también es el caer o venirse abajo [o el declinar] de todas las cosas, o lo que es lo mismo: también es el *ser para otro* [es decir, el ser de las cosas para otro].

[2.e. Escándalo de la fe; el eco de de trinitate *en la ultimidad de la razón instrumental moderna]*

Pero a la fe este resultado positivo de la Ilustración le resulta tan horrendo como el comportamiento negativo de la Ilustración contra la fe. Ese *inteligir* el Ser absoluto, que en ese Ser *absoluto* no ve otra cosa que precisamente el Ser absoluto, el Ser supremo, *l'être supreme*, o *lo que es lo mismo*: no ve otra cosa que *el vacío*, esa *intención* [*Absicht*] de que [o quizá esa *Einsicht*[176], es decir, esa intelección de que, o ese entender que] todo en su existencia inmediata es *en sí*, o lo que es lo mismo: de que todo en su existencia inmediata es bueno, y de que, finalmente, la *relación* del *self* consciente individual [*einzelnes*] con el Ser absoluto, esto es *la religión*, viene exhaustivamente expresada por el concepto de utilidad, todo ello es para la fe absolutamente *abominable*[177]. A la vez, la propia *sabiduría* de la Ilustración no tiene más remedio que aparecerle a la fe como la *superficialidad* y *ramplonería* mismas, y como una *confesión* de tal superficialidad y ramplonería; pues esa sabiduría consiste en no saber nada del Ser absoluto, o lo que es lo mismo: en no saber acerca de él sino esta verdad absolutamente trivial, a saber: que el *Ser absoluto* es (precisamente) sólo el ser absoluto [o esencia absoluta] [y nada más], y en cambio, saber sólo acerca de la finitud y, por cierto, saberla como lo verdadero, y ese saber de la finitud como lo verdadero, saberlo como lo supremo.

[2.f. Polémica de la Ilustración contra la fe, la Ilustración por encima de la fe, dialéctica de la Ilustración; en qué consiste la realización de la intelección pura]

La fe tiene el derecho divino, tiene el derecho de la absoluta *igualdad consigo misma*, o del puro pensamiento, tiene ese derecho, digo, contra la Ilustración, y lo que experimenta de ella [es decir, lo que obtiene de ella

o recibe de ella] es pura injusticia; pues la Ilustración retuerce a la fe, o le da la vuelta a la fe en todos los momentos de la fe, y los convierte en algo distinto de lo que esos momentos son en la fe. – Y a ella [a la Ilustración], empero, sólo le asiste un derecho humano contra la fe y a favor de la verdad de ella [a favor de la verdad de la Ilustración]; pues el no-derecho en el que la Ilustración incurre [la injusticia que la Ilustración comete] es el derecho de la *desigualdad*, y consiste en el dar la vuelta a las cosas, ponerlas del revés y mudarlas, un derecho que pertenece a la naturaleza de la *autoconciencia* por contraposición con la esencia simple [o con el ser simple] y con el *pensamiento* [con la pura idealidad, con el puro *cogitatum*]. Pero en cuanto el derecho de la Ilustración es el derecho de la autoconciencia, la Ilustración no sólo habrá de mantener *también* ese su derecho [es decir, no se va a tratar sólo de ese "también"], de suerte que, por tanto, hubiesen de quedar uno frente a otro dos iguales derechos del espíritu [el de la fe y el de la Ilustración], y ninguno de ellos pudiese satisfacer al otro [sucumbiendo a él], sino que la Ilustración habrá de afirmar y hacer valer un derecho absoluto [la negatividad que representa el concepto], porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, la cual no solamente es *para-sí*, sino que se extiende también sobre lo contrario de esa negatividad y lo abarca, y la fe misma, precisamente porque la fe es conciencia [porque también ella es en definitiva negatividad], no podrá negar a la Ilustración ese su derecho [o no podrá rehusar a la negatividad ese derecho de la negatividad].

Pues la Ilustración se comporta respecto a la conciencia creyente [o contra la conciencia creyente] no con principios peculiares sino con principios que esa misma conciencia creyente tiene en ella. La Ilustración no hace sino ponerle a la fe juntos y articulados sus *propios pensamientos* [*Gedanken*], que a ella [a la fe] se le desarticulan y separan de forma inconsciente; cuando la conciencia creyente está en uno de sus modos, la Ilustración no hace sino recordarle los *otros*, que la conciencia creyente *también* tiene, pero de los que la conciencia creyente se olvida siempre o se olvida una y otra vez cuando está en uno. Precisamente la Ilustración se revela como pura intelección frente a la conciencia creyente porque la Ilustración en uno de esos *determinados* momentos o en cada uno de esos determinados momentos ve el todo, y trae, por tanto, a colación lo *contrapuesto* a aquel momento que esté considerando, y así dando la vuelta al uno por contraposición con el otro y convirtiéndolo en él, la Ilustración saca a la luz el ser negativo [o esencia negativa, *das negative Wesen*]

de ambos pensamientos [*Gedanken*] [es decir, el ser que consiste en el estarse negando ambos], es decir, saca a la luz el *concepto* [*Begriff*], o empuja a la luz el concepto[178]. Y, por eso, la Ilustración le parece a la fe un liar todo, y le parece una mentira, porque la Ilustración saca a la luz y muestra el *ser-otro* de los momentos de la fe; a la fe le parece, pues, que la Ilustración hace de ellos inmediatamente otra cosa que lo que esos momentos son en la particularidad de ellos [es decir considerándolos en lo que es cada uno por separado]; pero eso *otro* es asimismo esencial, y [eso otro] está en verdad presente en la conciencia creyente misma, sólo que ésta no piensa en ello [o no se percata de ello], sino que lo tiene situado o colocado separadamente en cualquier otro sitio; por eso, ello ni le es extraño a la conciencia creyente, ni tampoco puede ser negado por ella. Pero la Ilustración misma, en ese recordar a la fe lo contrapuesto [o el momento contrapuesto] de esos momentos que la fe separa, dista también de estar ilustrada sobre sí misma. Pues la Ilustración se comporta *negativamente* contra la fe [o respecto a la fe] en cuanto excluye su propio contenido [el contenido de la Ilustración] de su pureza suya [de la pureza de la Ilustración, no teniéndolo por contenido perteneciente a la Ilustración en su pureza], y lo tiene o lo toma por lo *negativo* de ella misma. Por tanto, en ese Negativo, o en eso negativo, es decir, en el contenido de la fe, la Ilustración no se reconoce a sí misma, ni por esta razón logra tampoco poner juntos ni articular aquellos dos pensamientos [*Gedanken*], es decir, aquel que es ella quien lo trae o aporta [es decir, que es la Ilustración quien lo aduce], y aquel contra el que ella lo trae o aporta [o contra el que la Ilustración se vuelve]. Es decir, en cuanto la Ilustración no se percata de que aquello que ella condena en la fe son inmediatamente sus propios pensamientos [*Gedanken*] de ella [es decir, las propias ideas o pensamientos de la Ilustración], la Ilustración misma está o reside o radica [está atrapada y consiste] en la contraposición de esos dos momentos, de los cuales ella sólo reconoce uno, a saber: sólo reconoce el momento contrapuesto en cada caso a la fe, pero separa el otro, que es exactamente lo mismo que la fe hace. Por tanto, la Ilustración no produce la unidad de ambos como una unidad de ellos mismos, es decir, no produce el concepto [no suscita el concepto, o no genera ella el concepto]; sino que ese concepto le resulta a ella o le *surge* a ella como siendo para sí [o de por sí], o lo que es lo mismo: ella se encuentra ese concepto sólo como estando ese concepto *ahí delante* [como si ese concepto fue-

se una cosa que estuviese ahí]. Pues es precisamente en esto en lo que consiste la realización de la intelección pura o del puro inteligir [esto es, el cobrar realidad, el hacerse realidad la intelección pura], a saber: en que la intelección pura (cuya esencia es el concepto) se empiece primero deviniendo ella misma algo absolutamente *otro* de sí misma, y se niegue a sí misma, pues la contraposición del concepto [la contraposición que por su naturaleza el concepto conlleva] es la contraposición absoluta, y sólo desde ese su ser-otro viene ella [viene la pura intelección] a sí misma, es decir, sólo desde ese su ser-otro viene a su concepto [al concepto de sí misma, o al concepto en que ella consiste]. – Pero la Ilustración *es* sólo este movimiento, la Ilustración es la actividad del concepto puro, pero una actividad todavía no consciente [que todavía no se sabe a sí misma], la cual, ciertamente, viene a sí misma como objeto [se enfrenta a sí misma como un objeto que a esa actividad le estuviese ahí delante, sin saberse ella idéntica a ese objeto], pero toma a éste por *otro* [por algo distinto de ella], y [la actividad en que la Ilustración consiste] tampoco reconoce la naturaleza del concepto, a saber: que lo no distinto, lo no diferente, es lo que absolutamente se separa [de sí mismo][179].- Así pues, respecto a la fe, o contra la fe, la intelección [la intelección pura] es la fuerza y el *poder* [*Macht*] del concepto, en cuanto esa intelección [o ese inteligir] es el movimiento de (y el quedar puestos en relación) los momentos que en la conciencia de la fe están separados unos de otros y nada tienen que ver unos con otros, un poner en relación en el que lo que queda en primer plano es la contradicción de esos momentos. Y en esto radica el derecho absoluto de la *violencia* [*Gewalt*] que la Ilustración ejerce sobre la fe; pero la *realidad* a la que la Ilustración lleva esa violencia [es decir, la realidad última que la Ilustración acaba prestando o dando a esa violencia] no consiste precisamente sino en que [no consiste sino en acabar en definitiva mostrando que] la conciencia creyente misma es el concepto y, por tanto, reconoce ella misma [o habrá de reconocer ella misma] lo contrapuesto que la intelección le aporta o que la intelección le enseña. Por tanto, esa intelección conserva su razón [*Recht*] o mantiene su razón [o es la que tiene razón] frente a la conciencia creyente, pues no hace sino hacer valer en ella [en la conciencia creyente] aquello que a ella misma [a la conciencia creyente] le es necesario [que en ella misma se exhibe como necesario], y que ella misma contiene ya en ella.

[2.g. El poder de la Ilustración sobre la fe; las unilateralidades que la Ilustración achaca a la fe y las correlativas unilateralidades de la Ilustración]

Primero [o de entrada] la Ilustración hace valer el momento del concepto de ser el concepto [hacer valer el momento del concepto, que consiste en ser el concepto] un *hacer* [*Thun*] *de la conciencia* [o una acción de la conciencia]; la Ilustración afirma esto o hace valer esto *contra* la fe, es decir, hace valer que el Ser absoluto [*absolutes Wesen*] es el ser [o esencia o *Wesen*] de *su* conciencia [de la conciencia de la fe] en cuanto esa conciencia es un *self* [en cuanto siendo la conciencia un *self*], o lo que es lo mismo: que ese ser [*Wesen*] está *producido* o suscitado por la conciencia. Pero para la conciencia creyente ese su ser absoluto [o esa su esencia absoluta], por más que le sea aún *en-sí*, o siéndole aún el En-sí que es, resulta que a la vez no le es, sin embargo, una cosa extraña, que *estuviese* en ella [en la conciencia creyente] no se sabe cómo ni de dónde, sino que la confianza de la fe consiste, precisamente, en que ella no *se encuentra* como *esta* conciencia personal si no es produciendo y suscitando mediante su acción precisamente como ser *suyo* [o como esencia *suya*] ese Ser absoluto, y [la confianza de la fe consiste asimismo] en que en donde ella tiene [o pone] su obediencia y su servicio [su culto] es en producir y suscitar mediante su *acción* precisamente como ser suyo a ese Ser absoluto. Pues bien, esto que la fe ya sabe y hace es precisamente lo que le recuerda la Ilustración a la fe cuando la fe declara puramente el *en-sí* del Ser absoluto como quedando más allá [declara que ese en-sí queda más allá] del hacer de la conciencia [es decir, cuando la fe pone puramente el en-sí del ser absoluto más allá de la conciencia].– Pero en cuanto la Ilustración aporta y aduce o recuerda a la unilateralidad de la fe [o en contra de la unilateralidad de la fe] el momento contrapuesto que representa ese *hacer* [que representa esa acción, ese producir] de la fe respecto al *ser* [*Seyn*] [es decir, frente al en-sí] en el que la fe se limita aquí a pensar, pero sin que la Ilustración logre ella misma poner juntos y articular sus propios pensamientos [los propios pensamientos de la Ilustración], ella [la Ilustración] no está haciendo otra cosa que aislar el puro momento del *hacer*, y es así como ella dice del *en-sí* de la fe que ese en-sí [el en-sí que es objeto de la fe o sobre el que versa la fe] es solamente algo *producido* por la conciencia. Ahora bien, el hacer contrapuesto al *en-*

sí [el hacer que se contrapone al en-sí, o cuando queda contrapuesto al en-sí] es un hacer contingente y casual, y en cuanto un hacer sólo representativo [es decir, en cuanto un hacer que consiste sólo en hacerse representaciones] no es sino un engendrar ficciones, es decir, un engendrar representaciones que no son *en sí* [o que en sí no son, o que aquello que representan no es nada, o cuyo contenido sólo es en ellas, no en sí] Y es así como la Ilustración entiende el contenido de la fe. – Pero resulta que a la inversa, la intelección pura dice también lo contrario. Pues al afirmar el momento del *ser-otro*[180] que el concepto lleva en él [y al decir que el *en-sí* de la fe que no es verdad] [aunque sin saberse ella aún ese ser-otro], la Ilustración está declarando el ser [*Wesen*] a que se refiere la fe como un ser que *en nada concierne* a la conciencia, que queda *más allá* de ella que le es extraño y le es desconocido [cuando inicialmente afirmaba que se trataba de ficciones de la conciencia]. Y otro tanto le ocurre a la fe, a la que, por un lado, ese ser [*Wesen*] le es tal como ella confía en él, y tal como ella tiene en él la *certeza de sí misma*, pero por otro lado ese ser [*Wesen*] le es inescrutable en sus caminos y le es inaccesible en su ser [*Seyn*].

La Ilustración hace valer además contra la conciencia creyente un derecho [una razón, un argumento] que ella misma [la conciencia creyente] admite cuando la Ilustración considera el objeto que la fe adora o venera, cuando la Ilustración considera ese objeto, digo, como un bloque de piedra o un trozo de madera, o como cualquier determinidad antropomórfica finita. Pues resulta que como la conciencia creyente es esta conciencia disociada que consiste en tener un *más allá* de la *realidad* y también un *más-acá* de ese *más-allá* [un aquende de ese allende], en la conciencia creyente se da también efectivamente [se da también de hecho] esa visión de la cosa sensible conforme a la que esa cosa sensible vale *en* y *por sí* [o es válida en y para sí, o es válida en y de por sí]; pero esa conciencia creyente no llega a conciliar esas dos ideas *de lo-que- es-en-y-para-sí* [o en y por sí], que una vez se le aparece como la *pura esencia* [*Wesen*], y otra vez como una vulgar *cosa sensible*. – Incluso su propia conciencia pura [incluso la conciencia creyente, tomada por su lado de conciencia pura] se ve afectada o inficionada por esa visión que acabamos de señalar, pues las diferencias de su reino suprasensible, al estar privada esa conciencia creyente de concepto, no son sino una serie de *figuras* o formas autónomas [cosas sensibles sueltas, pues; cosas de la percepción] y

los movimientos de esas diferencias no son sino un *acontecer*, un *pasar* [una historia], es decir: son solamente en la *representación* y tienen la forma y manera del ser sensible. – Pero por su parte, la Ilustración aísla igualmente la *realidad* como un ser [*Wesen*] abandonado [dejado por el espíritu, ajeno al espíritu], y aísla la determinidad como una inamovible finitud, que no sería ya [por tanto] un *momento* en el movimiento espiritual del ser [*Wesen*] mismo, [es decir] que [como tal momento] ni sería una nada, ni tampoco un algo que *fuese* en-y-para-sí [o en-y-de-por-sí], sino algo que desaparece [algo desapareciente][181].

Es claro que lo mismo pasa con el *fundamento* del *saber* [lo mismo pasa con la base en que para la conciencia creyente se funda su saber]. La conciencia creyente reconoce ella misma un *saber* contingente, pues ella guarda una relación con contingencias [es decir, en su saber, la conciencia creyente no tiene más remedio que referirse, o de hecho se refiere, a contingencias, a cosas que pasaron], y el Ser absoluto [*das absolute Wesen*] le es a ella en la forma de una realidad común y corriente [lo concibe como una realidad más][182] que es objeto de la representación [que es objeto de representaciones]; por tanto, *también* la conciencia creyente es una certeza que no tiene la verdad en sí misma, y que se confiesa a sí misma como tal conciencia inesencial [y que ella misma se confiese a sí misma como siendo por tanto una conciencia inesencial] que queda aquende el espíritu que se asegura de sí mismo y se acredita a sí mismo. – Pero de ese momento [de ese momento de contingencia] la conciencia creyente se olvida en su saber espiritual inmediato del Ser absoluto [en ese su saber espiritual del Absoluto, caracterizado por su carácter directo e inmediato]. – La Ilustración, en cambio, que se lo recuerda, piensa a su vez sólo en el saber contingente, y olvida lo otro [olvida lo otro en que la fe basa su relación con el Ser absoluto, que no es saber contingente], piensa sólo en la mediación que sucede a través de un tercero *extraño* [que puede por tanto no suceder, que podría no suceder, que podría no haber sucedido] y no en la mediación en la que lo inmediato se es *a sí mismo* ese tercero [supuestamente contingente], por medio del cual lo Inmediato se media a sí mismo con lo otro, a saber: consigo mismo.

Finalmente, en su visión del *hacer* de la fe [es decir, de lo que la fe propiamente hace], la Ilustración encuentra injusto [encuentra mal] e inadecuado [es decir, injusto y no conforme con el fin, es decir, mal hecho y no conforme con el fin] el rechazo por parte de la fe de los placeres y

de las posesiones, es decir, del goce y del tener. – Por lo que respecta a esta acusación de injusticia [es decir, de no estar haciendo bien, de estar haciendo lo que no está bien], la Ilustración acaba obteniendo en ello el acuerdo de la conciencia creyente por cuanto ésta misma reconoce y admite esa realidad, es decir, la realidad del poseer bienes, afianzarlos y gozar de ellos; en este hacer valer las posesiones, la conciencia creyente se comporta de forma tanto más aislada y pertinaz [de forma tanto más baja y tozuda], y se abandona de forma tanto más burda a su goce cuanto que es más allá de esa realidad [de la posesión y el goce] donde propiamente recae su acción religiosa de *abandonar* o hacer dejación de la posesión y el goce, acción religiosa [o cultual] que a la conciencia creyente le procura la libertad para ese lado [es decir, para el lado del goce y del tener]. Pues este servicio o culto [o representación simbólica cuaresmal] de un sacrificio de los impulsos naturales y de este sacrificio del goce [es decir, este acto cultual, *Dienst*, que representa el sacrificar los impulsos naturales y el sacrificar el goce], precisamente por la contraposición que acabamos de describir, no tiene en realidad verdad alguna; la conservación y retención [de la riqueza, de los bienes y del goce] tiene lugar al *lado* del sacrificio; y éste es sólo un *signo*, un signo que sólo ejecuta en una muy pequeña parte un sacrificio real y, por tanto, no hace en realidad sino *representarlo* [es decir, hacerse una representación de ese sacrificio real o suministrar una representación de él, no quedando el sacrificio sino en representación].

Y en lo que respecta a la acusación de *inadecuación* o de no concordancia con el fin, la Ilustración encuentra inadecuado el rechazo de *un* bien o de algunos bienes o posesiones, a fin de saberse uno liberado de *los* bienes o posesiones o de la hacienda, el rehusarse uno *un* goce o algunos goces, a fin de saberse uno liberado *del* placer o *los* placeres y demostrarse uno liberado de los placeres, la Ilustración, digo, tiene tal cosa por inadecuada, por algo que no viene a cuento. Pues bien, [igual que la Ilustración] también la conciencia creyente misma aprehende el hacer absoluto como un hacer *universal*, como un hacer general; no sólo la acción de su Ser absoluto, en cuanto objeto suyo [es decir, del Ser absoluto en cuanto objeto de la conciencia], le es a la conciencia religiosa un hacer universal, sino que también la conciencia individual [la conciencia del individuo particular] tiene que mostrarse totalmente liberada y univer-

salmente liberada de su ser sensible. Ahora bien, el rechazo de algunos bienes *particulares* [sueltos], la renuncia a un determinado placer o a algunos *particulares* placeres [a algunos placeres sueltos, *einzelnen*], no es esa acción de carácter general o *universal* [que se exige]; y en cuanto en la propia acción habría de quedar ante la conciencia creyente [habría de serle presente a la conciencia creyente] la esencial inadecuación entre el fin que es lo *universal* y la *ejecución* [y aquello que ella hace] que no es sino algo particular, resulta que esa ejecución[183] [aquello, por tanto, que ella hace] se revelaría como una acción en la que [en definitiva] la conciencia [en su carácter de fin universal] no tiene parte, y, por tanto, esa acción sería propiamente demasiado *ingenua* para ser una acción; es una ingenuidad ayunar para liberarse del gusto de comer o del placer de las comidas, es demasiado ingenuo cortarse o seccionarse uno *del cuerpo* otro placer, como hizo Orígenes, para demostrar que uno ha acabado con él; la acción se revela como un hacer *externo* y *suelto* [puntual]; pues el deseo sigue arraigado en el *interior*, y es un *universal* [tiene otros registros]; y el placer [la búsqueda del placer] que satisface a ese deseo no desaparece ni seccionándose uno el instrumento u órgano de ese deseo, ni tampoco mediante ésta o aquella privación o abstención.

Pero la Ilustración, por su parte, aísla aquí [es decir, en este tipo de crítica, que acabamos de referir] lo *interior*, lo *irreal*, lo aísla, digo, contra la realidad, de modo similar a como [antes], al criticar la interioridad de la fe [o el tipo de interioridad de la fe] en lo que respecta a las visiones de ésta y a lo que ésta adoraba, la Ilustración insistía en que se trataba de la exterioridad de la coseidad [es decir, en que se trataba de un bloque de piedra o de un trozo de madera, etc.]. La Ilustración pone aquí [es decir, al hacer este tipo de críticas que acabamos de referir] pone aquí, digo, lo esencial en la *intención*, en el *pensamiento*, y se ahorra con ello lo concerniente a la ejecución *real* [a la realización efectiva] de la liberación respecto de los fines naturales; pero resulta que, por el contrario, esa interioridad [en la que la Ilustración insiste] es ella misma lo formal que tiene su cumplimiento en esas pulsiones naturales que están justificadas precisamente porque son interiores, porque pertenecen al ser [*Seyn*] *universal*, es decir, porque pertenecen a la naturaleza [es decir, la Ilustración hace en definitiva lo mismo que la fe][184].

[2.h. La fe reducida a Ilustración; la insatisfacción de la Ilustración, la fe como mácula de insatisfacción de la razón ilustrada; la superación de la mácula]

La Ilustración tiene, pues, sobre la fe un poder irresistible que radica en que en la propia conciencia de la fe se encuentran los momentos que la Ilustración hace valer. Considerando más detalladamente el efecto de esta fuerza, el comportamiento de la Ilustración contra la fe tiene la apariencia de romper o desgarrar la *bella* unidad de la *confianza* y la *certeza* inmediata, de enturbiar la conciencia *espiritual* de la fe mediante [atribuyendo a la fe] bajos pensamientos referentes [a la realidad *sensible*, y [la Ilustración tiene la apariencia] de destruir el talante de la fe, *seguro* y *tranquilo* en su sumisión, mediante la *vanidad* y frivolidad petulantes del entendimiento y de la propia voluntad y del propio obrar de uno [del propio hacer de uno]. Pero en realidad lo que la Ilustración más bien hace es introducir la supresión y superación de esa *separación carente de pensamiento*, o más bien, *carente de concepto*, que se da en la fe. La conciencia creyente emplea una doble medida y peso, tiene dos clases de ojos, dos clases de oídos, dos clases de lengua y lenguaje, la conciencia creyente duplica [o ha duplicado] todas las representaciones, sin pasar a comparar y a cotejar entre sí ese doble sentido de todo. O lo que es lo mismo: la conciencia creyente vive en dos clases de percepciones [*Wahrnehmungen*, en dos clases o modos de tomar las cosas en lo que ellas son en su verdad], la primera [clase] son las [percepciones] de la conciencia *durmiente* que vive y se mueve en pensamientos o ideas [acerca del más allá] puramente carentes de concepto, la otra las percepciones de la conciencia en *vigilia*, que vive puramente en la realidad sensible, y en cada una de esas dos clases de percepciones [las de la conciencia en modorra y las de la conciencia en vigilia] la conciencia creyente lleva su propia contabilidad [lleva una contabilidad distinta en cada una de ellas]. – La Ilustración, en cambio [rompiendo esa doble contabilidad], ilumina aquel mundo celestial con las representaciones del sensible; y muestra en aquél o muestra a aquél esa finitud [lo deja convicto de esa finitud] que la fe no puede negar porque la fe es autoconciencia y, por tanto, es la unidad a la que pertenecen ambas formas de representación y en donde esas representaciones no se vuelven la espalda las unas a las otras, ni pueden resultar dispares unas a otras, pues pertenecen al mismo *self* insepara-

blemente *simple* o indisociablemente simple, al que la fe ha pasado o transitado.

Pero la fe pierde con ello el contenido que llenaba a su elemento, y se hunde o se sumerge en un oscuro y sordo tejer del espíritu en él mismo. La fe [gramaticalmente es posible que el pronombre personal *er* que emplea aquí el autor se refiera al espíritu y no a la fe; si así fuera, el sujeto en este párrafo y en los dos siguientes, sería el espíritu y no la fe] la fe [el espíritu], digo, ha sido expulsada [o expulsado] de su reino [o el espíritu ha sido expulsado de su reino], o ese reino ha sido saqueado por cuanto la conciencia despierta, es decir, la conciencia en vigilia, ha hecho suya [ha arrebatado para sí, se ha alzado con] las distinciones en que ese reino se basaba y [la conciencia en vigilia] también se ha apoderado de toda su extensión [de toda la extensión de ese reino], vindicando para la Tierra como propiedad de la Tierra todas las partes de ese reino, y devolviéndoselas a la Tierra. Pero la fe no queda o no puede ni mucho menos quedar satisfecha con ello [o también: el espíritu no queda o no puede quedar ni mucho menos satisfecho con ello], pues mediante tal iluminación [mediante tal quedar iluminadas las cosas] lo que en todas partes ha surgido no han sido más que seres particulares, seres sueltos, de manera que el espíritu sólo se ve interpelado ya por una realidad carente de esencia y por una finitud abandonada de él [abandonada por el espíritu]. – Y en cuanto la fe [o en cuanto el espíritu] se queda sin contenido y no puede permanecer en este vacío, y en cuanto, yendo más allá de lo finito que constituye ahora aquí el único contenido, la fe [el espíritu] no encuentra nada más que el vacío, la fe [el espíritu] es una *pura añoranza*, es añoranza pura; su verdad [la verdad de la fe] es un más allá vacío, para el que no puede encontrarse ya contenido alguno que le sea conforme, pues todo tiene otro parentesco. – Y con esto la fe [aquí el autor no emplea ya el pronombre *er*, sino el sustantivo *Glaube*], y con esto, digo, la fe se ha convertido en realidad en lo mismo que la Ilustración, a saber: en la conciencia de la relación de lo que es en sí finito con un Absoluto carente de predicados, con un Absoluto desconocido e incognoscible; sólo que *ella*, la Ilustración, es la Ilustración *satisfecha*, y la fe es la Ilustración *insatisfecha*, o la insatisfecha Ilustración [o la insatisfacción de la Ilustración][185]. Pero, en lo que respecta a la Ilustración satisfecha, en ella misma habrá, empero, de mostrarse si ella podrá o no podrá permanecer en dicha satisfacción; pues aquella añoranza del espíritu intransparente, del espíritu oscurecido, turbio y opaco, que no es capaz de

iluminarse a sí mismo, y que llora y hace duelo acerca de la pérdida de su poder espiritual, queda siempre en reserva y en el trasfondo [diríase, pues, que más arriba el *er* del autor se refería, pues, a espíritu y no a fe]. La propia Ilustración lleva esa mácula de una insatisfecha añoranza en ella, la lleva como *puro objeto* en su *vacío* Ser absoluto [en el vacío ser absoluto de la Ilustración, en ese Ser absoluto de la Ilustración, que no es sino el vacío], la lleva como *hacer* y como *movimiento* en el ir la Ilustración *más allá* del ser particular [o de los seres particulares y sueltos, a que ella se aplica] en dirección hacia un más-allá [hacia un allende] nunca lleno, y la lleva como *objeto lleno* [como único objeto colmado, como único objeto pleno] en ese "desprendimiento" o desasimiento y *ausencia*-de-*self* [*Selbstlosigkeit*] que caracteriza a lo útil. La Ilustración suprimirá y superará esta mancha; y de una consideración más detallada del resultado positivo que le es a ella la verdad [del resultado positivo que le es a ella esta verdad], veremos que, en sí, esa mancha ha quedado ya suprimida y superada en esa verdad [en dicho resultado].

b.
LA VERDAD DE LA ILUSTRACIÓN[186]

[De la igualdad de la autoconciencia y del ser; de cómo la señalada oquedad está ya suprimida y superada al final del cap. VI, B, I]

Ese sordo tejer y removerse del espíritu que ya no distingue nada en sí mismo se ha entrado, por tanto, en sí [se ha encerrado dentro de sí mismo], más allá de la conciencia, conciencia que, en cambio, se ha convertido en una conciencia clara. – En lo que respecta a su necesidad y condición, el primer momento de esa claridad se caracteriza porque la intelección pura, ella que *en sí* es concepto [o que es concepto, pero sólo en sí], se realiza, se vuelve realidad [es decir, después de la crítica de la fe, se tiene delante como lo que es, otro asunto es que se reconozca]; y la intelección pura hace eso poniendo en ella el ser-otro o la determinidad. De esta forma, la intelección pura es intelección pura negativa, es decir, es negación del concepto [*Negation des Begriffes*: la negación que representa el con-

cepto, el ponerse el concepto como otro]; esta negación es asimismo pura; y con ello lo que ha resultado o lo que ha devenido es la *pura cosa* [*reines Ding*], el ser absoluto [*das absolutes Wesen*, el Ser supremo de la Ilustración], que carece de cualquier ulterior determinación. A fin de determinar con más detalle esto que acabamos de indicar digamos que la intelección pura, en cuanto concepto absoluto, es un distinguir distinciones que ya no son tales, un distinguir abstracciones o puros conceptos que ya no se sostienen a sí mismos, sino que sólo tienen sostén y distinción [es decir, que sólo se sostienen y sólo se distinguen] a través del *todo del movimiento*. Este distinguir lo no distinto consiste precisamente en que el concepto absoluto [y, por tanto, en este su haberse dado realidad] se convierte a sí mismo en *objeto* suyo [en objeto de sí mismo, en objeto del concepto], y frente a aquel movimiento [o respecto a ese movimiento del Todo o respecto a ese todo del movimiento] el concepto se pone él como el *ser* [*Wesen*]. Y éste [es decir, el ser, *Wesen*] se ve privado por eso mismo del lado en el que las abstracciones o las diferencias pueden *mantenerse distintas* o *separadas*, y se convierte por ello en *puro pensamiento* como *pura cosa* o en puro pensamiento pero como pura cosa [o en puro pensamiento de una pura cosa]. – Y en esto precisamente consiste ese sordo e inconsciente tejer del espíritu en sí mismo en que la fe acabó sumergiéndose y hundiéndose cuando perdió aquel su contenido distinto [sus figuraciones del más allá][187]; [y ello] es asimismo ese *movimiento* de la autoconciencia pura, al que no tiene más remedio que surgirle aquel más-allá absolutamente extraño [o es a ese movimiento de la autoconciencia pura al que no tiene más remedio que surgirle ese más allá absolutamente extraño]. Pues precisamente porque esta autoconciencia pura es el movimiento en puros conceptos, es decir, precisamente porque esa autoconciencia pura es el movimiento en distinciones que no son tales distinciones, esa autoconciencia pura se viene efectivamente abajo, es decir, esa autoconciencia pura se hunde y se sumerge en ese inconsciente tejer y bullir, es decir, en el puro *sentimiento* o en la pura *coseidad*. – El concepto extrañado de sí mismo (pues el concepto está aún aquí en la etapa de ese extrañamiento) no reconoce, empero, este *igual ser* [*Wesen*] de ambos lados [no reconoce que ambos lados son la misma cosa, no se reconoce en aquello que tiene delante, que no es nada sino él mismo], es decir, [no reconoce el ser-igual] de los lados que representan el movimiento de la autoconciencia y su Ser absoluto, no re-

conoce el *igual ser* de ambos que es, efectivamente, su sustancia [la sustancia de ellos] y su consistencia [el darse ahí ellos, la consistencia de ellos, es decir, el existir de ellos como el ser de una diferencia que se reduce a igualdad]. En cuanto el concepto no reconoce esa unidad, no tiene más remedio que considerar el ser [*Wesen*] [el Ser absoluto] sólo en la forma de un más-allá objetual, es decir, de un más-allá objetivo [del más allá que tendría el carácter de un objeto], y no tiene más remedio que considerar a la conciencia distinguiente [a la conciencia de ese objeto], que de esta forma pone el en-sí fuera de ella, no tiene más remedio que considerarla, digo, como conciencia finita.

[El objeto que llenó la oquedad; los dos partidos de la Ilustración, el Ser absoluto y la materia; la metafísica cartesiana]

Acerca de ese ser absoluto [*absolutes Wesen*] la Ilustración cae consigo misma en la disputa o se ve envuelta consigo misma en la disputa que antes la Ilustración mantenía con la fe, de modo que ahora la Ilustración se divide en dos partidos. Un partido [en este caso la Ilustración que ha vencido a la fe] se acredita como *vencedor* precisamente por dividirse en dos partidos; pues con esto muestra que ese partido posee en él mismo el principio que ese partido combate [o combatió], y, por tanto, que ha superado la unilateralidad con que antes ese partido se presentaba. El interés que antes se dividía entre ese partido [la Ilustración] y el otro [la fe], cae ahora por entero del lado del primer partido [del vencedor], y este partido [la Ilustración] olvida al otro [la fe], porque ese interés encuentra ahora en ese partido mismo la contraposición que le da pábulo y lo ocupa. Con lo cual esa contraposición [al caer dentro de un mismo partido y precisamente de ése] ha quedado a la vez elevada al elemento vencedor, más alto, en el cual esa contraposición se presenta purificada. De modo, pues, que la discordia que se produce en un partido [en la Ilustración], que se diría una desgracia, es más bien una demostración de su buena fortuna [de que es él quien ha ganado en su disputa con la fe[188]].
El puro ser [*Wesen*] no tiene [no contiene] ninguna diferencia en él, de ahí que la diferencia venga a él porque surgen o se producen dos tales puros seres para la conciencia, o porque surge o se produce una doble conciencia de ese puro ser. – El puro Ser absoluto es sólo en el puro pen-

samiento, o más bien es ese puro pensamiento mismo, quedando, por tanto, absolutamente *más allá* de lo finito, de la *autoconciencia*, y por tanto es sólo el ser [*Wesen*] negativo. Pero, precisamente de esta manera, ese ser [*Wesen*] es el ser [*Seyn*] [el inmediato quedar ahí, el simple estar inmediatamente ahí, lo simplemente ya-no-autoconciencia], es decir, lo *negativo* de la autoconciencia [la negación de lo que es autoconciencia]. Y, en cuanto es precisamente lo negativo de la autoconciencia, la autoconciencia queda también referida a él; es el ser [*Seyn*] *externo*, el ser exterior, el cual mantiene en él referidas a él (que es donde caen las diferencias y determinaciones) las diferencias del poder ser gustado, poder ser visto, etc.; y la relación es aquí la de la certeza *sensible* [cap. I] y la percepción [cap. II].

Pero si se parte de este ser [*Seyn*] *sensible*, en el que aquel Allende negativo necesariamente se convierte[189] [o al que aquel Allende negativo necesariamente pasa, o en el que aquel Allende negativo necesariamente se transforma], pero se abstrae de estas determinadas formas de relación, entonces lo que nos queda [lo que nos resta] es la pura *materia* como ese sordo tejer y bullir y *removerse en sí mismo*. En este punto es esencial considerar [o conviene insistir en] que la *pura materia* es sólo aquello que nos *resta* [o lo que nos queda] cuando *prescindimos* del ver, del sentir, del gustar, etc., es decir, la pura materia no es ni lo visto, ni lo sentido, ni lo gustado, etc.; pues no es la *materia* lo que se ve, lo que se palpa, lo que se gusta, sino el color, una piedra, una sal, etc.; la materia es más bien la *pura abstracción*; y es en estos términos como queda ahí [como está ahí presente] el *puro ser* [*Wesen*] *del pensamiento*, o el pensamiento puro mismo como el Absoluto sin distinciones en sí mismo, no determinado, carente de predicados.

Pues bien, una Ilustración [uno de los partidos en que la Ilustración se divide, Diderot] llama *Ser absoluto* a ese absoluto carente de predicados que es en el pensamiento [o que queda en el pensamiento] más allá de la conciencia real, y del que se partió, es decir, que se tomó por punto de partida; y la otra Ilustración [el otro partido de los dos en que se divide la Ilustración, La Mettrie] lo llama *materia*. Y si se los distinguiese [si a esos Absolutos se los distinguiese] como *Naturaleza*, o como espíritu o como *Dios*, resultaría que a ese inconsciente tejer o bullir en sí mismo, para ser Naturaleza, le faltaría o le falta la riqueza de la vida desplegada, y al espíritu o a Dios le faltaría o le falta la conciencia distinguiente [por

eso todo queda en un sordo tejer, bullir y removerse]. Pero ambos absolutos [la materia y Dios], como vemos, son exactamente el mismo concepto; la diferencia no radica en la cosa, sino puramente en el distinto punto de partida de cada uno de esos partidos (y de las correspondientes figuraciones), y [la diferencia no radica sino] en que cada uno de ellos se detiene o se queda en un determinado punto del movimiento del pensamiento. De modo que si lograran ir más allá de ese punto y superarlo, ambos partidos se encontrarían, y reconocerían como lo mismo aquello que para uno de ellos es un horror (tales son los aspavientos que hace), y que al otro le resulta una tontería. Pues para uno de los partidos el Ser absoluto no es sino en su puro pensamiento [en el puro pensamiento de ese partido], o [es] inmediatamente para la conciencia pura, [es] fuera de la conciencia finita, el Ser absoluto es el más-allá [el allende] *negativo* de esa conciencia. Pero si ese partido reflexionase [reflictiese] sobre que en parte tal inmediatez simple del pensamiento no es otra cosa que el *puro ser* [*Seyn*], y [reflexionase sobre que] en parte aquello que es *negativo* para la conciencia o que es lo negativo para la conciencia, está a la vez referido a la conciencia, y [reflexionase] sobre que en el juicio negativo el *est* (la cópula) mantiene también juntos y articulados esos dos elementos separados [es decir, los dos mismos elementos que el propio juicio negativo separa], si ese partido, digo, reflexionase sobre todo ello, lo que ese partido acabaría obteniendo sería la relación que ese más-allá (en la forma de algo *que está ahí externamente*) guarda con la conciencia, con lo cual acabaría obteniendo lo mismo que lo que el otro partido llama *pura materia*; con lo que se habría cobrado [además] el momento de *actualidad* o presencia o presente [*Gegenwart*] que era el que faltaba [que era el que en la posición deista se echaba en falta]. La otra Ilustración [el otro partido de los dos en que la Ilustración se divide, el materialista] toma por punto de partida el ser [*Seyn*] sensible, pero después *abstrae* de la relación sensible del gustar, del ver, etc. [del sabor, de la visión, etc.], y convierte a ese ser sensible en el puro *en-sí*, en la *materia absoluta*, en lo no sentido, ni gustado, [etc.]; este ser [*Seyn*] se convierte o se ha convertido de este modo en lo simple carente de predicados, como es el ser o esencia [*Wesen*] de la *conciencia pura*; ese ser es el puro concepto en cuanto siendo *en sí* [*in sich*, es decir, reposando en sí mismo], o el *puro pensamiento en sí mismo* [es decir, dentro de sí mismo y reposando en sí mismo]. Sin embargo, esta inteligencia [o este entender, o es-

te inteligir], no da en su conciencia el paso opuesto, el paso que va del *ente* que es *puramente* ente y no más [que *puramente* está siendo, que puramente está ahí, y no más], a lo pensado [*Gedachtes*], que es lo mismo que eso que *puramente* está siendo [pues "lo que puramente está siendo" no es sino abstracción, pensamiento], es decir, no da el paso de lo puramente positivo a lo puramente negativo [del ser al pensamiento]; cuando resulta que lo positivo, *pura* y absolutamente [tomado en su absoluta puridad], no lo es sino por la negación; y lo *puramente* negativo, en cuanto puro, es en sí igual a sí mismo, y precisamente por ello es positivo, o es lo positivo[190]. – O ambas "Ilustraciones" [o ambos partidos en los que se divide la Ilustración] no han llegado al concepto de la metafísica cartesiana de que el *ser* y el *pensamiento* son *en sí* la misma cosa [*pienso, soy*, es decir, el pensamiento en puridad es puro estar ahí, inmediato estar siendo][191]; es decir, no han llegado al pensamiento [no han calado en la idea, *Gedanken*] de que el *ser*, el *puro ser*, no es algo *real concreto*, no es una cosa real concreta, sino la *pura abstracción*; y a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad-consigo-mismo, o la esencia [*Wesen*], en parte es lo *negativo* de la autoconciencia y, por tanto, ser, y en parte como simplicidad inmediata, no es asimismo otra cosa que ser; [es decir], el pensamiento es coseidad, o lo que es lo mismo: coseidad es pensamiento. [Otra traducción algo más detallada de las últimas líneas es la siguiente]: Y a la inversa, el puro pensamiento, la igualdad-consigo-mismo, es decir, el quedar o estar ahí algo en igualdad consigo mismo, o la esencia [*Wesen*], es en parte lo *negativo* de la autoconciencia, pues es la negación de la autoconciencia, la cual no es igual a sí, sino que es diferencia consigo. Por tanto, el puro pensamiento es *ser* (es ser, *Seyn*, como lo negativo de la autoconciencia); y también como simplicidad inmediata, el puro pensamiento no es asimismo otra cosa que *ser* (*Seyn*). Tenemos, por tanto, que el *pensamiento* (tomado en absoluta puridad) es *coseidad*, o lo que es lo mismo: que la *coseidad* (es decir, el ser tomado en absoluta puridad) es *pensamiento* (*Denken*)].

[Lo universal que ambas formas comparten; la utilidad]

Así pues, es aquí [es decir, en todo este asunto que estamos considerando, o en este punto a que hemos llegado] donde el ser [*Wesen*, el Ser absoluto] se muestra teniendo la *disociación* [*Entzweiung*] en él en términos tales que ese ser [*Wesen*] pertenece [se muestra perteneciendo] a dos tipos o dos formas de considerar las cosas; en parte la esencia [*Wesen*] tiene que tener la diferencia [de ser y pensamiento] en ella misma, y en parte, precisamente en ello o precisamente por ello [precisamente en ese su tener la diferencia en ella, o por ese su tener su la diferencia en ella], ambos tipos de consideración tienen que confluir en Uno; pues los momentos abstractos del puro ser [*Seyn*] y lo negativo [o los momentos abstractos que representan el puro ser, el puro estar ahí, y lo negativo] que es por lo que esas dos formas de considerar las cosas se distinguirían, están ya entonces unidos [los tenemos ahora unidos] en el objeto sobre el que ambas formas de consideración tienen que versar. – Lo universal común [lo universal que ambas formas de consideración comparten, es decir, lo universal que las une] es la abstracción del puro temblar o vibrar sobre sí mismo [es decir, la abstracción del *cogito, sum*], del puro retemblar [*erzittern*] sobre sí [el pensar que ahí está, el puro estar ahí, que no es sino pensamiento], o lo que es lo mismo: del puro pensarse a sí mismo. Pero este movimiento simple de giro [o de rotación sobre sí] [que consiste, por decirlo así, en estar rotando sobre sí y vibrando en sí un eje quieto] tiene que expulsarse a sí mismo y dividirse [arrojarse él fuera deshaciéndose o desmenuzándose en momentos], porque ese movimiento sólo es movimiento distinguiendo sus momentos. [Y si, viendo las cosas desde ese rotar, pasamos ahora a la distinción de los momentos mediante la cual ese rotar se constituye, tenemos lo siguiente]. Esta distinción de los momentos [este distinguir momentos en que este movimiento consiste] es la que deja tras de sí lo inmóvil [es decir, es la que, como ingrediente ello del movimiento mismo, deja primero tras de sí el lado inmóvil, o eso inmóvil, o el momento de inmovilidad de ese movimiento de rotación sobre sí], lo deja, digo, como la vacía cáscara del puro *ser* [*Seyn*], que ya no es realmente pensamiento, que ya no constituye pensamiento real [pues hemos quedado en que el puro *Seyn* consiste en su negación], que ya no es en sí mismo vida alguna; pues tal distinguir, en cuanto diferencia es [aquí] todo contenido [o es aquí todo el contenido]. Tal dis-

tinguir, que se pone *fuera* de aquella *unidad* [es decir, que se expulsa él a sí de tal confluir los momentos en Uno, o en su ponerse fuera de aquella unidad], no es, por tanto, sino el cambio o alternancia de los momentos que son el ser-*en-sí*, el *ser-para-otro* y el ser-*para-sí*, pero cambio o alternancia que *ya no retorna a sí*[192] [un rotar o un ir cambiando alternándose esos momentos, pero que, en esa alternancia, no retorna a sí[193]][194]; es la realidad [se trata, por tanto, de la realidad], tal como esa realidad es objeto para la conciencia real de la intelección pura [de la pura *Einsicht*], o sea, es la *utilidad*.

[El objeto de la intelección pura y la utilidad; de cómo la utilidad se muestra así suprimiendo y superando el vacío inicialmente aludido][195]

Por malo y feo que sea el aspecto que la utilidad ofrece para la fe [es decir, para el partido vencido], o para una actitud sensible y emotiva, o incluso para la abstracción que se llama a sí misma especulación y que se fija ella misma su *en-sí* [que ella misma pone y supone una fijación suya a ese su En-sí fijo] [es decir, para uno de los partidos de la Ilustración e incluso para los dos], por malo y feo que sea ese aspecto, digo, la utilidad es en donde la intelección pura consuma su realización, es decir, consuma su hacerse realidad [al establecer una diferencia consigo y ponerse ahí delante como eso de lo que difiere], y se es a sí misma su *objeto* al que esta intelección pura ya no niega y que tampoco tiene para esa intelección pura el valor de vacío o de puro más-allá. Pues la intelección pura, como vimos, es el concepto existente mismo [el concepto en su quedar éste ahí, en el estar este concepto ahí existiendo], o la pura personalidad [*Persönlichkeit*] igual a sí misma, que en sí misma se distingue de tal manera de sí que cada uno de los elementos distintos es a su vez puro concepto, es decir, es inmediatamente no distinto; la intelección pura es autoconciencia pura simple que es tanto *para sí* como *en sí*, en una unidad inmediata[196]. Su *ser-en-sí* no es, por tanto, *ser* [*Seyn*] que quede, *ser* permanente, sino que cesa inmediatamente de ser algo en su diferencia [es decir, que en su diferencia, en su diferir, cesa inmediatamente de ser algo, no se sostiene sino en aquello de que difiere, que, por tanto, no es sino él]; pero tal ser que no tiene inmediatamente sostén alguno, que

inmediatamente no tiene en que apoyarse, no es *en sí*, sino que es esencialmente *para otro*, el cual otro es el poder que absorbe al primero. Pero este segundo momento [el ser-para-otro] contrapuesto al primero, este segundo momento contrapuesto al ser-*en-sí*, desaparece de forma tan inmediata como el primero, o lo que es lo mismo: ese momento, en cuanto *ser sólo para otro*, es más bien el *desaparecer* mismo, con lo cual queda *puesto* el ser *retornado* a sí, el *ser para sí* [es decir, es el desaparecer del para-otro, es retorno a sí]. Ahora bien, este ser para sí [como acabamos de ver más arriba], en cuanto igualdad consigo mismo [es decir, considerado por este lado], es más bien *un ser* [*Seyn*], y, precisamente por eso, *para otro*. – Esta naturaleza de la intelección pura, en el *despliegue de sus momentos*, o lo que es lo mismo: ella como *objeto* [es decir, ella en su tenerse a ella misma ya por objeto, aunque no lo sepa][197], expresa lo útil [o es la expresión de lo útil]. Lo útil es algo o se trata de algo que está ahí siendo-en-sí, o de una cosa, pero este *en-sí* es a la vez sólo un puro momento; y con ello lo útil es absolutamente para otro, pero asimismo sólo es *para otro* en cuanto es en sí; con lo cual estos momentos contrapuestos han retornado a la inseparable e indisoluble unidad del ser-para-sí. Pero si lo útil expresa el concepto de la intelección pura [si lo útil es expresión del concepto que es la intelección pura], no la está expresando como tal, sino como *representación* o como siendo ella el *objeto* de sí misma[198]; lo útil es solamente el incesante cambio, alternancia o rotación [*Wechsel*] de esos momentos, uno de los cuales es, ciertamente, el estar retornada la intelección pura a sí misma [o el haber retornado la intelección pura a sí misma, o el estar-retornada-a-sí-misma de la pura intelección], pero ello sólo como *ser-para-sí*, es decir, como un momento abstracto que queda junto a los demás [los otros dos] momentos. Lo útil mismo no es el ser negativo [*negatives Wesen*] que consista en mantener a la vez *inseparados* esos momentos (pese a su contraposición) en *uno* y el *mismo respecto* o en una y la misma dirección, o lo que es lo mismo: [que consista] en tenerlos en sí como un *pensar* [*Denken*] [como un estarlos pensando], tal como ellos son como intelección pura; el momento del *ser-para-sí* [que es el que consumaría a tal pensar] está, ciertamente, contenido en lo útil [o está, ciertamente, en lo útil], pero no lo está de manera que se extienda o propague [*übergreift*] sobre los demás momentos, sobre el *en-sí* y el *ser-para-otro*, y que, por tanto, fuese el *self* mismo[199]. La intelección pura tiene, pues, en lo útil su propio concepto

por *objeto* en los *puros* momentos de ese concepto [o en los momentos puros] de ese concepto; la intelección pura es la conciencia de esa metafísica [es decir, la conciencia de esas esencialidades o absoluteces en cuanto estando ahí, en cuanto siendo objetos ahí], pero todavía no es el tener concepto de ella [de esa metafísica]; en lo útil no se llega aún a la *unidad* del *ser* y del *concepto*, o no se ha llegado aún a la unidad del ser y el concepto [o en otra traducción también posible: lo útil no ha llegado aún a la unidad del ser y el concepto; o en otra traducción asimismo gramaticalmente posible: la conciencia de esa metafísica es una conciencia que no ha llegado aún a la unidad del ser y el concepto]. Porque lo útil tiene todavía para la intelección pura la forma de un objeto, esa intelección pura no tiene ya, ciertamente, un *mundo* que fuese en y para sí, pero sí tiene todavía un mundo que la pura intelección distingue de ella[200]. Sólo que, como las contraposiciones han aparecido [han salido a la luz] en la cúspide misma del concepto [o casi en la punta misma, o en la cúspide misma, que representa el concepto] o han ido a aparecer ahora, o han resultado salir ahora, precisamente en la punta que representa el concepto, la próxima etapa habrá de ser que esas contraposiciones se derrumben y se vengan abajo, y la Ilustración haga experiencia de los frutos de sus actos [*Thaten*, de los frutos de sus hazañas].

[Acerca de dónde estamos; resumen de lo tratado hasta aquí en el presente cap. VI; concepto, objeto y mundo; concepto de mundo; el mundo de la razón instrumental y los demás mundos; de cómo en la razón instrumental se resumen el para-sí del espíritu extrañado de sí y el en-sí de la fe, o de la utilidad como la verdad de todos los mundos precedentes]

Si consideramos ahora en relación con toda esta esfera el objeto que hemos alcanzado [si el punto que hemos alcanzado lo ponemos en relación con todo lo que hemos venido considerando][201], digamos que el mundo real de la formación [*Bildung*] se resumía en la *frivolidad* y *vanidad* [*Eitelkeit*] de la autoconciencia (es decir, en el *ser-para-sí*) que no tenía por objeto sino su propia confusión y que todavía es [o era] el concepto *individual, suelto* [*einzelner*], es decir, que aún no *es* [o era] el concepto de por sí o para sí *universal* [cap. VI, B, I, a, "La formación y su

reino de realidad"]. Pero retornado a sí mismo, ese concepto es la *intelección pura*, es la conciencia pura como puro *self*, o la negatividad, así como la fe es exactamente esa misma conciencia pura pero como *pensamiento puro* y como positividad. La fe tiene en ese *self* el momento que la completa [el momento que le sirve de complemento] [cap. VI, B, I, b, "La fe y la intelección pura"]; pero al írsenos la fe a pique mediante tal complementación [cap. VI, B, II, a, "La lucha de la Ilustración contra la superstición"], es ahora en la intelección pura [en el partido vencedor y no ya también en la fe] donde podemos ver ambos momentos, [podemos verlos] como Ser absoluto que es puramente *pensado* o que es lo negativo, y como *materia* que es *lo que* positivamente *está ahí*, respectivamente. – Pero a esta completud [a la completud que constituyen lo positivo y lo negativo juntos] le falta todavía aquella *realidad* de la autoconciencia, que la conciencia *frívola* y *vana* sí tenía, a saber: le falta el mundo desde el que el pensamiento se elevaba hasta sí mismo [cap. VI, B, I, "El mundo del espíritu extrañado de sí mismo"]. Y es eso que falta lo que se consigue en la "utilidad" [es eso lo que hemos obtenido al aparecernos la utilidad], en cuanto es en la utilidad [o ha sido en la utilidad] donde la intelección pura alcanza o ha alcanzado la objetualidad positiva [es decir, el serse la intelección pura ella objeto a sí misma sin negarse]; mediante ello la intelección pura se convierte en conciencia real, en conciencia satisfecha en sí [*in sich befriedigtes*, en conciencia satisfecha y contenta consigo]. Y esa objetualidad o esa objetividad es lo que constituye su *mundo*; y esa objetualidad (o ese mundo) es la verdad de todo el mundo precedente [o se ha convertido en la verdad de todo el mundo precedente, del entero mundo precedente], tanto del ideal como del real [o de todos los mundos precedentes completos, tanto de los ideales, como de los reales]. En efecto, el primer mundo del espíritu [la eticidad, véase cap. VI, A, a, "El mundo ético..."] es el desplegado reino de la existencia del espíritu, que se dispersa, y de la *certeza* individualizada o particularizada de sí mismo [es decir, de la certeza individualizada o particularizada, *vereinzelte*, de distintos mundos éticos]; [el primer mundo del espíritu, digo, es el desplegado reino de esa su existencia del espíritu, que se desparrama y dispersa en términos análogos a como] la naturaleza desparrama y dispersa su vida en una infinita diversidad de formas [de mundos éticos distintos, de "mundos de la vida" distintos], sin que esté presente [o sin que quede presente, o sin que se haga presente] el *género* [*Gattung*] de ellas.

Pues bien, el segundo mundo del espíritu ["El mundo del espíritu extrañado de sí mismo", cap. VI, B, I y cap. VI, B, II] contiene ese *género*, y es el reino del *ser-en-sí* o de la *verdad*, contrapuesto a aquella certeza de sí mismo [a la certeza de sí mismo que caracterizaba al primero][202]. Pero el tercer reino, lo *útil*, es la *verdad* que no se contrapone ya a la certeza de sí, o no contrapuesta ya a la certeza de sí, sino [una verdad] que es a la vez la certeza de sí mismo [o que es a la vez certeza de sí mismo]. Al reino de la verdad de la *fe* le faltaba el principio de la *realidad*, o lo que es lo mismo: le faltaba la certeza de sí mismo como este *Einzelner*, como este individuo particular. Y a la realidad, o a la certeza de sí mismo como este individuo particular, le faltaba el *en-sí*. En el objeto de la intelección pura quedan [ahora] unidos ambos mundos. Lo útil es el objeto en cuanto la autoconciencia [ahora] transe o penetra ese objeto [es decir, en cuanto la autoconciencia atraviesa ese objeto y ese objeto se le hace a ella así transparente] y tiene en él la *certeza individual* [*einzelne*] de sí misma, es decir, su satisfacción y goce (esto es, su *ser-para-sí*); la autoconciencia lo *intelige* [intelige el objeto, lo penetra] de esta forma, y esta intelección contiene la *verdadera* esencia del objeto [es decir, da con el verdadero ser del objeto, es ello el verdadero ser del objeto] (el ser un *durchschautes*, es decir, el ser algo que la autoconciencia penetra y transe, respecto a lo que la autoconciencia está al cabo de la calle, o lo que es lo mismo: el *ser-para-otro*) [por tanto ya no se contraponen para-sí y en-sí, certeza y verdad]; esa intelección es, pues, ella misma *verdadero saber*, esto es, *saber verdadero* [saber que no se aparta de la verdad, saber que es la verdad, que concuerda, pues, por entero con su objeto], y la autoconciencia tiene [o a la vez que la autoconciencia tiene] de modo asimismo inmediato la certeza universal de sí misma, es decir, su *conciencia pura* en esa relación en la que, por tanto, quedan aunadas tanto *verdad* como actualidad [*Gegenwart*] y *realidad* [*Wirklichkeit*]. Ambos mundos [el del En-sí ideal y el de la realidad] quedan reconciliados y el cielo queda así bajado y transplantado a la tierra[203].

III
La libertad absoluta y el terror[204]

[La utilidad, de predicado a sujeto; supresión de la forma de la objetualidad, y "convulsión real de la realidad"]

La conciencia ha encontrado su concepto en la utilidad [esto es, el concepto de sí la conciencia lo ha encontrado en la utilidad]. Pero ese concepto es en parte todavía *objeto*, y en parte, precisamente por eso, todavía *fin* en cuya posesión la autoconciencia aún no se encuentra inmediatamente. La utilidad es todavía predicado del objeto, pero no el sujeto [gramatical] mismo [no es todavía el sujeto del predicado, aún no es ella el sujeto mismo], es decir, [la utilidad] aún no es la *realidad* inmediata y única de ese objeto. Se trata de lo mismo que ya nos apareció antes [al final del precedente cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración", antes del resumen final];[205] [a saber:] que el *ser-para-sí* aún no ha resultado ser [o todavía no ha demostrado ser] la sustancia de los demás momentos, por medio de la cual lo útil inmediatamente no fuese otra cosa que el *self* de la conciencia y ésta, por tanto, estuviese en su posesión [en posesión de eso útil]. – Pero este retirar o suprimir [*Rücknahme*] la forma de la objetualidad de lo útil [retirar o suprimir, por el que lo útil pasa de predicado a sujeto, se convierte en propio *self* de la conciencia] ha sucedido *en sí* ya, y de esta interna convulsión [de este haber sucedido en sí ya] surge la convulsión real de la realidad[206], la nueva figura o forma de la conciencia, la *libertad absoluta*[207].

[De cómo queda retirada la forma de objetualidad de lo útil; el saber como unidad; el movimiento más arriba descrito retornando ahora a sí mismo][208]

Pues en realidad no es sino una vacía apariencia de objetualidad lo que todavía se interpone entre la autoconciencia y su posesión [es decir, lo que separa a la autoconciencia de esa su posesión]. Pues en parte, todo tener consistencia y todo valer los determinados miembros de la organi-

zación tanto del mundo real como del mundo creído [tanto del mundo real como del mundo de la fe], han retornado a esta determinación simple [la de lo útil] como a su fundamento y espíritu [cap. VI, B, II, b]; y en parte, esa determinación ya no tiene nada propio para sí, sino que es más bien pura metafísica, puro concepto o saber de la autoconciencia [es decir, pura idealidad como objeto que queda ahí para ésta]. Pues del ser *en y para sí* de lo útil en cuanto objeto, la conciencia conoce que [la conciencia sabe que o se percata de que] su *ser-en-sí* [el ser-en-sí de lo útil] es esencialmente *ser-para-otro*; pues el *ser-en-sí*, en tanto que lo *carente de self* [lo *selbstlose*, lo desprendido][209] es en verdad lo pasivo; o lo que es lo mismo: el ser-en-sí, en tanto que lo carente de *self*, es lo que es para otro *self*. Ahora bien, para la conciencia el objeto es aquí objeto en esta forma abstracta del *puro ser-en-sí*, pues la conciencia es *intelección* pura [o inteligir puro o inteligencia pura], cuyas diferencias son en la pura forma del concepto, o en la forma pura de concepto. – [Esto en lo que respecta al ser-en-sí del ser-en-y-para-sí de lo útil. Ahora el autor pasa a considerar el lado del ser-para-sí del ser-en-y-para-sí o ser-en-y-de-por-sí de lo útil:] Y el *ser-para-sí* al que el ser-para-otro retorna, es decir, el *self*, no es un *self* distinto del yo, que fuese un *self* propio de aquello que se llama objeto; pues la conciencia, en cuanto intelección pura, no es un *self individual* [*einzelnes*] que tuviese enfrente al objeto como siendo el objeto asimismo un *self propio* [un *self* que fuese de ese objeto], sino que es el concepto puro, es el mirar del *self* dentro del *self*, el absoluto verse doble *a sí mismo*; la certeza de sí mismo es el sujeto universal, cuyo concepto sabiente [el concepto de ese sujeto, que consiste en saber o saberse] es la esencia [*Wesen*] de toda realidad. Si, pues, lo útil no es sino sólo la rotación [*Wechsel*, la alternancia, el cambio] de los momentos, que no retorna a una *unidad* que le fuera propia [cap. VI, B, II, b], y que, por tanto [y en ese sentido, al no ser todavía coincidencia del saber consigo mismo], es aún objeto del saber o para el saber, resulta que ese objeto cesa de serlo, pues el saber es él mismo el movimiento [es decir, es él mismo tal *Wechsel* o cambio, alternancia o rotación] de esos momentos abstractos, [el saber] es el *self* universal, el *self* tanto de sí mismo como del objeto, y en cuanto universal, es la unidad de ese movimiento que [ya, ahora sí] retorna a sí misma [es decir, es la unidad de su movimiento en el retornar o volver de esa unidad a sí misma, o en el volver ese movimiento a sí mismo, y en esto consiste la nueva figura][210].

[El espíritu como libertad absoluta]

Y con ello tenemos presente al espíritu como *libertad absoluta*; el espíritu es la autoconciencia que se aprehende en cuanto [o que se da a sí misma alcance en cuanto] su certeza de sí misma es la esencia [*Wesen*] de todas las masas [o esferas] espirituales tanto del mundo real como del mundo suprasensible, o a la inversa: [el espíritu es la autoconciencia que se aprehende a sí misma] en cuanto [o por el lado de que] la esencia [el en-sí, *Wesen*] y la realidad [*Wirklichkeit*] no es sino el saber de la conciencia de *sí* [el saber que representa la conciencia de sí, o el saber que la conciencia tiene de sí]. – La autoconciencia es consciente de [es sabedora de] esa su personalidad [*Persönlichkeit*][211] pura y en ella de toda realidad espiritual, y toda realidad es sólo elemento espiritual [es decir, cosa del espíritu][212]. El mundo le es a esa autoconciencia absolutamente su voluntad, y esa voluntad es voluntad universal o voluntad general [*allgemeines Willen*][213]. Y, ciertamente, esa voluntad general no es una vacía noción [pensamiento, *Gedanke*] de voluntad [o la vacía idea de voluntad] que se pusiese en [o se redujese a] una conformidad [o acuerdo o asentimiento] tácitos, o [se pusiese en, o se redujese a] una conformidad [o acuerdo o asentimiento] representados [es decir, que resulte de la actuación de representantes], sino [que esa voluntad general es] la voluntad realmente universal o general, la voluntad de todos los particulares como tales. Pues la voluntad es en sí la conciencia de la personalidad, o lo que es lo mismo: la voluntad es en sí la conciencia de cada cual, y es en cuanto esta verdadera voluntad real como ella [es decir, como la voluntad] tiene que ser: como esencia [*Wesen*] *auto*consciente de todas y cada una de las personalidades [de toda personalidad y de cada personalidad], de modo que sea cada uno quien indivisamente haga siempre también todo, y que lo que se presenta como el hacer del Todo sea el hacer inmediato y consciente de *cada* cual.

Y es esta indivisa sustancia de la libertad absoluta la que se levanta y se sienta sobre el trono del mundo sin que ningún poder sea capaz de oponerle resistencia[214]. Pues en cuanto sólo la conciencia es en realidad el elemento en el que las esencias [o seres, o poderes espirituales] tienen su sustancia, resulta que el entero sistema de esos seres o poderes que se organizó y se mantuvo mediante tal división en masas [en esferas], resulta, digo, que ese sistema se viene abajo, o se ha venido abajo, después de

que la conciencia individual aprehende el objeto [aprehende ese objeto] de modo que ese objeto ya no tiene otra esencia [ser, *Wesen*] que la autoconciencia misma, o de suerte que ese objeto es absolutamente el concepto. Pues lo que convertía al concepto en un *objeto* que estaba ahí era su división en masas [o esferas] que *subsistían* separadas y que estaban fijamente ahí; pero en cuanto el objeto se convierte en concepto [o una vez que el objeto se convierte en concepto], ya no hay en ese objeto nada fijo ni estable. La negatividad ha traspasado y embebido todos los momentos de ese objeto. Y así, ese objeto entra en la existencia de modo que cada una de las conciencias individuales se eleva sobre la esfera a la que esa conciencia estaba asignada, ya no encuentra su esencia [es decir, aquello que ella es, *Wesen*] y su obra en esa masa o esfera particular, sino que aprehende su *self* como el *concepto* [*Begriff*] de la voluntad [el concepto que es su voluntad, el concepto que su voluntad representa, o el concepto en que su voluntad consiste], y a todas las masas o esferas las aprehende como el ser [*Wesen*] de esa voluntad [como el ser o *Wesen* que esa voluntad es], de modo que, por tanto, ella sólo se puede realizar ya en un trabajo que sea todo el trabajo o sea el trabajo del Todo. En esta libertad absoluta quedan, pues, anulados (se van, pues, a pique) todos los estamentos que son [o eran] los seres o esencias espirituales [las esferas espirituales] en que se articula [se articulaba] el Todo; la conciencia individual [*einzeln*], que perteneció a uno de esos miembros [a una de esas esferas] en que se articulaba el Todo y en ese miembro quería y ejecutaba [es decir, en él y respecto a él, quería, y llevaba a efecto lo que quería], la conciencia individual, digo, ha suprimido y superado esos sus límites: su fin es el fin universal, su lenguaje es la ley general o universal, su obra es la obra general o universal.

[La utilidad devenida sujeto; el más-allá, vacío de nuevo]

El objeto y la *diferencia* [la diferencia del objeto respecto de la conciencia] ha perdido aquí el significado de la *utilidad* [es decir, del servir-para-algo], que era el predicado de todo ser [*Seyn*] real; la conciencia no empieza su movimiento en él [en el ser real] como en un *extraño* [como en algo extraño] a partir del cual ella hubiese de retornar a sí [o a partir del cual ella hubiese de empezar volviendo a sí, o sólo a partir del cual

hubiese ella de retornar a sí], sino que el objeto le es a la conciencia la conciencia misma; la contraposición consiste, pues, sólo en la diferencia entre la conciencia *individual* y la conciencia *general* [o universal]; y lo individual [*das einzelne*] se es entonces inmediatamente él mismo aquello que sólo tiene la *apariencia* de contraposición: [lo individual] es conciencia universal y voluntad universal [o conciencia general y voluntad general]. El *más-allá* de esta su realidad [es decir, todo cuanto hubiese de quedar allende ese consistir lo individual en conciencia y en voluntad generales, en conciencia y en voluntad universales] flota sobre el cadáver de la desaparecida autonomía del Ser real, o de la desaparecida autonomía del Ser creído [es decir, de la supuesta autonomía del objeto de la intelección pura, de lo útil, y del objeto de la fe, que se nos han esfumado], flota, digo, o se cierne sobre ese cadáver, como la exhalación o vaho de un gas desabrido e insípido, la exhalación o vaho que representa ese vacío *être suprême* [ese vacío Ser supremo][215].

[Voluntad particular y voluntad general; la voluntad general y el Uno]

Tras la supresión y superación de las masas o esferas espirituales diversas, y [tras la supresión y superación] de la correspondiente limitada vida de los individuos [es decir, de la correspondiente limitación de la vida de los individuos a una de esas esferas], así como después de la supresión y superación de ambos mundos [del real y del creído, del de la utilidad y del de la fe] , no queda ahí ya, pues, otra cosa que el movimiento de la autoconciencia general en sí misma, como un juego de influencias recíprocas de ella misma con ella misma, en la forma de la *universalidad* [de un lado] y en la forma de la conciencia *personal* [de otro lado]. La voluntad general entra en sí [*geht in sich*, se recoge *en sí*][216], la voluntad general [*allgemeiner Wille*], digo, entra en sí [recapacita, se recoge], y es entonces *voluntad individual* [*einzelner Wille*] que se enfrenta a [o que queda frente a] la ley general y la obra general. Pero esta conciencia individual se es consciente de sí [se es sabedora de sí] de forma asimismo inmediata como voluntad general o voluntad universal [la *volonté générale*][217]; ella es consciente de que su objeto [ella se es consciente, ella se es sabedora] de que su objeto es la ley dada por ella y la obra realizada por ella; pasando a la actividad [pasando a actuar] y cre-

ando objetualidad, ella no está haciendo, pues, nada que pertenezca a la esfera de lo individual o particular [*einzelnes*], sino solamente leyes y acciones estatales.

Este movimiento es así un juego de acción y reacción de la conciencia consigo misma, en el que la conciencia no deja suelto nada en la forma de un *objeto libre* que pudiera enfrentársele [o que pudiera quedarle enfrente]. De ello se sigue que la conciencia no puede llegar a obra positiva alguna, ni a las obras generales [es decir, compartidas por todos] del lenguaje, ni a las de la realidad, ni a leyes e instituciones generales de la libertad *consciente*, ni a hechos y obras de la libertad *volente*. – Pues la obra en la que la libertad que se da *conciencia* [es decir, la libertad que pone su obra como distinta de ella] pudiera convertirse, habría de consistir en que esa libertad, en cuanto sustancia *universal*, se convirtiese en *objeto* y en *ser* [*Seyn*] *estable* y permanente [*bleibend*]. Ese ser-otro sería [o constituiría] aquella diferencia en esa libertad, conforme a la cual [conforme a la cual diferencia] esa libertad se dividiría en masas o esferas espirituales que tendrían su propia estabilidad y consistencia y en los miembros que representan los distintos poderes. En parte se trataría de esas esferas que son esas *cosas-mentales* o entes de razón [*Gedankendinge*] que son el *poder* legislativo, el *poder* judicial y el *poder* ejecutivo separados, y en parte se trataría también de esas entidades o *physeis reales* con las que dimos en el mundo de la *Bildung* [formación] [el poder y la riqueza], y si consideramos con más detalle el contenido del hacer general, se trataría también de las masas particulares o esferas particulares [*besondere*] del trabajo, en las que podemos introducir después las ulteriores distinciones que representan los *estamentos* de tipo más especial. – La libertad general o universal que de esta forma se separaría [se trocearía] y diferenciaría constituyéndose en miembros distintos, y que se convertiría por este medio en una sustancia *existente*, en una sustancia que se caracterizaría por ese su estable quedar todo ello ahí, quedaría así libre de la individualidad particular [sería independiente respecto de ella], y dividiría o distribuiría o repartiría a la *multitud* de los *individuos* entre las distintas esferas o miembros que la componen [es decir, la distribuiría en las distintas esferas que componen esa sustancia existente en que se constituiría la libertad universal]. El hacer y el ser de la personalidad se verían así limitados a una rama del Todo, a una modalidad del hacer y del ser; y puesta así en el elemento del ser, la personalidad cobraría el significado de una personalidad *determinada*; dejaría de ser en verdad

autoconciencia universal; pues ésta no se deja engañar [no permite que se la engañe] por *representaciones* tales como la de la obediencia a leyes *que uno mismo se da*, que asignasen a la autoconciencia sólo una determinada parte [o una determinada esfera], ni por cosas tales como el tener *representación* en el poder legislativo o en el hacer general o universal del poder ejecutivo, no se deja engañar, digo, ni obnubilar acerca de la *realidad* de que se trata, es decir, acerca de que la realidad de la que se trata es la de dictar *ella misma* la ley, y la de realizar no una obra particular [*einzelnes*], sino la de realizar *ella misma* lo universal. Pues allí donde el *self* es sólo *representado* [es decir, es sólo un representante de él el que actúa por él] o es sólo objeto de *representaciones* [es decir, no está él, sino sólo algo que lo representa], el *self* no es *real*; y donde se *actúa en su nombre* o se actúa por él, no es él o él no está.

Pero así como la autoconciencia individual no se encontraría [es decir, no se encuentra o encontraría a sí misma, no se halla o se hallaría a sí misma] en esta *obra general* o universal de la libertad absoluta, si se entendiese esa libertad absoluta como sustancia existente, [la autoconciencia individual] tampoco se encuentra [o se encontraría] en los *hechos* propiamente dichos y en las acciones *individuales* [*individuelle*] de su voluntad [de la voluntad de esa libertad absoluta]. Pues para que lo universal llegue a obrar, para que lo universal llegue a ejecutar un hecho [a llevar a cabo algo, a hacer algo, *That*], para ello tiene que recogerse o concentrarse en lo uno o en el uno de la individualidad [*Individualität*] [es decir, ese universal tiene que actuar como un uno individual, como una individualidad, tiene que ser un Uno individual el que obre por él], y tiene que colocar por tanto en la cúspide a una autoconciencia individual, [*einzelnes*] [es decir, a ese uno de la individualidad, es decir, a una individualidad]; pues la voluntad general o universal sólo puede ser voluntad *real* en un *self* que sea uno. Ahora bien, precisamente por ello, *todos los demás individuos particulares* [*Einzelne*] quedan excluidos de la totalidad o *Todo* que es ese acto [*That*] o que es esa acción, y sólo tienen una restringida participación en ella, de manera que esa acción o ese hecho no es la acción o el hecho o el acto de la autoconciencia *universal* o general *real*. – No hay ninguna obra positiva ni tampoco ningún hecho que la libertad universal pueda producir; a ella sólo le queda, pues, el *hacer negativo*; esa libertad universal se reduce entonces no más que a la *furia* del desaparecer [y del hacer desaparecer].

[La libertad absoluta y el terror ante la muerte]

Pues bien, la realidad más realidad, la realidad más contrapuesta a esa libertad universal, o más bien: el único objeto que todavía puede haber para ella, es la libertad e individualidad [*Einzelnheit*] de la autoconciencia real misma. Pues aquella universalidad que se niega a dejarse reducir a la realidad de la articulación orgánica [que se niega a dejarse distribuir en esferas] a la que nos hemos referido, y pone su fin en mantenerse en la continuidad indivisa [en lugar de ponerlo en la continuidad divisa o en la discontinuidad de la estructuración orgánica del Todo], pasa a distinguirse ella a la vez en sí [dentro de sí o dentro de ella], pues ella es movimiento y conciencia en general. Y así, a causa de esa su abstracción, se separa o divide en sendos extremos a su vez abstractos, a saber: en una fría universalidad simple e inflexible, y en la rigidez discreta (absolutamente dura) y puntualidad obstinada y terca de la autoconciencia real. Pues después que aquella universalidad [o libertad universal] ha concluido la eliminación de la organización real, y ahora ella no está ya sino para sí, éste es su único objeto [el único objeto de esa universalidad es la libertad y e individualidad de la autoconciencia real misma], un objeto que ya no tiene ningún otro contenido, posesión, existencia y extensión externas, sino que ese objeto no es más que [se reduce a] ese saber de sí como un *self* particular absolutamente puro y libre. Aquello en lo que ese objeto puede aprehenderse no puede ser otra cosa que sólo esa su existencia *abstracta*. – La relación, pues, entre ambos [entre estos dos extremos], al ser ambos indivisibles y absolutamente para *sí*, y al no poder, por tanto, enviar al medio [poner en medio] ninguna parte que pudiera ponerlos en conexión, la relación entre ellos, digo, es la pura negación *sin* absolutamente ninguna *mediación*; y, por cierto, la negación del individuo (en cuanto *existente*, en cuanto *estando* ese individuo *ahí*) en lo universal [el quedar negada en lo universal la existencia individual]. La única obra y hecho y hazaña [*That*] de esa libertad universal o general es, por tanto, la *muerte*, y, por cierto, la *muerte* sin ningún alcance interior, sin nada que interiormente la llene, pues lo que se niega es ese punto sin contenido en que consiste el *self* absolutamente libre; esa muerte es, pues, la muerte más fría, la más banal, lo más trivial, sin más importancia que partir una col o tragar un sorbo de agua.

[Sobre el gobierno y la voluntad general; el ser-culpable y el ser-sospechoso]

Y en la banalidad y trivialidad y prosaísmo de este monosílabo [*Tod, death, mors,* la muerte] consiste la sabiduría del gobierno, el arreglárselas la voluntad general para hacerse valer e imponerse[218]. Pues el gobierno mismo no es otra cosa que un punto que se consolida y fija, o es la individualidad de la *voluntad general* [es la voluntad general concentrada en individualidad, o hecha individualidad]. El gobierno, [que es] un querer y ejecutar que parte de un punto, quiere y ejecuta a la vez una determinada disposición y no otra y una determinada acción y no otra. Por tanto, excluye, por un lado, a los demás individuos de ese su acto o acción de gobierno, y, por otra parte, se constituye mediante ello como un gobierno que representa una determinada voluntad [es decir, una voluntad determinada] y que por eso se contrapone en definitiva a la voluntad general; de ahí que no pueda presentarse sino simplemente como una *facción.* Lo que se llama gobierno es sólo la facción *vencedora,* y precisamente en ello, es decir, en no ser sino simplemente una facción, es donde reside la necesidad de su ocaso y ruina; y a la inversa, el que esa facción sea gobierno es lo que la convierte en facción y en culpable [*schuldig*]. Y si la voluntad general puede atenerse a la acción real de la facción gobernante [es decir, si la voluntad general puede señalar esa acción de la facción gobernante] como el delito o como el crimen que la facción gobernante [o gobierno] comete contra la voluntad general, resulta que, en cambio, la facción gobernante no tiene nada determinado y externo [no hay nada determinado y externo a ella] mediante lo que [o en que] se expusiese [quedase determinadamente a la vista] la culpa de la voluntad que se opone al gobierno; pues al gobierno [o a la facción gobernante], en cuanto el gobierno es la voluntad general *real,* sólo puede quedarle enfrente la pura voluntad irreal, la *intención.* De ahí que el *convertirse-en-sospechoso* pase a sustituir al ser-culpable, o tenga el significado y el efecto de *ser-culpable,* y [de ahí que] la reacción externa contra esa realidad que no puede sino quedar encerrada en el interior simple de la intención, consista en la seca eliminación de ese *self* existente, al que no hay ya otra cosa que quitarle sino sólo su ser mismo [es decir, esa su propia existencia].

[Libertad y negatividad]

En esta su peculiar *obra* es como la libertad absoluta se convierte para sí en objeto, y la autoconciencia hace experiencia de qué *es* esa libertad absoluta[219]. *En sí*, esa libertad es precisamente esa *autoconciencia abstracta*, que elimina o aniquila toda diferencia o todo intento por parte de las diferencias de cobrar consistencia. Y es en términos de esta autoconciencia como esa libertad se es a sí misma el objeto [o se convierte para sí misma en objeto]; el *terror* de la muerte es precisamente el quedar a la vista esta su esencia negativa [es decir, la esencia negativa, *das negative Wesen* de la libertad absoluta]. Y la conciencia absolutamente libre encuentra la realidad de ese objeto [o encuentra la realidad de ella como objeto] totalmente distinta de lo que era el concepto que esa libertad absoluta tenía de sí misma, a saber: que la voluntad general no sería sino la esencia *positiva* de la personalidad y que en esa voluntad general esta personalidad no se sabría sino positivamente, es decir, sostenida y mantenida en ella [es decir, en esa voluntad]. Pero aquí a la autoconciencia absolutamente libre misma (la cual, en tanto que intelección pura, separaba absolutamente su ser positivo de su ser negativo, al Absoluto carente de predicados lo separaba o dividía absolutamente en puro *pensamiento* y en pura *materia*, cfr. cap. VI, II, b), aquí a la conciencia absolutamente libre, digo, se le vuelve presente [se le hace existente, le queda ahí] el tránsito absoluto de lo uno a lo otro, es decir, de lo positivo a lo negativo, en su realidad [es decir, en la realidad de ese tránsito, en el cobrar realidad ahí ese tránsito] [o en el haber cobrado ahí realidad la libertad absoluta]. – La voluntad general, en cuanto autoconciencia real absolutamente *positiva*, precisamente porque esa autoconciencia es realidad autoconsciente *elevada* a *puro* pensamiento o a *abstracta* materia, precisamente por ello, digo, se trueca en esencia negativa y se revela como siendo igualmente [que puro pensamiento] la *supresión* y *superación* del *pensarse a sí mismo* o de la autoconciencia [la conversión de ello en pura materia].

[Libertad y negatividad; el miedo al señor absoluto]

La libertad absoluta, en cuanto *pura* igualdad consigo misma de la voluntad general, tiene, pues, en ella [o encierra, pues, en ella] la *negación*,

y, por tanto, también tiene [encierra, comprende] en ella la *diferencia* en general, y [la libertad absoluta] desarrolla a su vez esta diferencia como diferencia *real*; pues la pura *negatividad* tiene en la voluntad general igual a sí misma el *elemento* de su *consistencia* [el elemento en que esa negatividad queda ahí], [la negatividad tiene en la voluntad general] la *sustancia* donde se realizan o cobran realidad los momentos de esa negatividad, es decir, donde esa negatividad tiene la materia que la negatividad puede emplear en su determinidad [es decir, que la negatividad puede emplear en darse determinidad]; y por cuanto esa sustancia se mostró, se ha mostrado o se muestra como lo negativo para la conciencia individual [*einzelnes*], he aquí de nuevo formándose y desarrollándose o cuajando la organización de las masas o esferas espirituales entre las que se distribuye la muchedumbre de las conciencias individuales. Éstas, que se han estremecido de miedo ante su dueño absoluto, ante la muerte, condescienden otra vez en [o se conforman otra vez con] esa negación y esas diferencias, se ordenan bajo esas masas o esferas [o conforme a esas masas o esferas] y vuelven a su obra dividida y limitada [al trabajo dividido y limitado], y por medio de ello (o precisamente por medio de ello) vuelven a su realidad sustancial [a la realidad sustancial de esas conciencias, vuelven esas conciencias a tener una realidad sustancial].

[La conmoción ante el amo absoluto, y el darse determinidad; la naturaleza de la eticidad y de la Bildung *en el mundo de la libertad absoluta; la negatividad moderna y el terror ante ella; la cuestión del puro saber y deber; el mundo de la libertad absoluta y la moralidad]*

El espíritu se habría visto catapultado de vuelta desde este [el que hemos descrito] tumulto a su punto de partida, es decir, al mundo ético [cap. VI, A] y al mundo real de la *Bildung* [cap. VI, B], los cuales, mediante ese miedo al señor, que se ha apoderado otra vez de los ánimos, habrían salido refrescados y rejuvenecidos. Y, efectivamente, el espíritu habría de recorrer de nuevo este círculo de la necesidad y repetirlo una y otra vez, si el resultado sólo fuese aquí la completa o perfecta compenetración de la autoconciencia y la sustancia [en la que la autoconciencia se sumiese en la esfera en que le toca estar], una compenetración [como la del mundo ético, cap. VI, A] en la que la autoconciencia hubiese experimentado

(o hubiese hecho experiencia de) la fuerza negativa que su esencia [*Wesen*] universal [es decir, que la voluntad general] ejerce contra ella, por no haber querido saberse y encontrarse como este individuo particular, sino por haber querido saberse y encontrarse sólo como universal, y por tanto [al no querer la autoconciencia saberse y encontrarse como este particular] hubiese tenido también que soportar la realidad objetiva del espíritu universal que la excluyese a ella como este particular [como pasaba en el mundo de la eticidad, cap. VI, A]. – Pero en la libertad absoluta no hay [lo que teníamos o tenemos no es] ni una conciencia que esté sumida en la diversidad de la existencia[220], o que [en esa diversidad de la existencia] se fije o establezca fines e ideas determinados [cap VI, A], ni tampoco un mundo que *quedando fuera* [que siendo *externo*] se considere válido [*äussere geltende Welt*], sea el mundo de la realidad [cap. VI, B, I, a], sea el mundo del pensamiento [cap. VI, B, I, b], en la libertad absoluta, digo, no hay ni una conciencia ni un mundo que estén en interacción recíproca, sino que lo que en la libertad absoluta tenemos es el mundo absolutamente en la forma de la conciencia [o en forma de conciencia], sea como voluntad general, sea como autoconciencia que se contrae al simple *self* desde la existencia extensa [es decir, desde la variedad y extensión de la existencia] o desde la diversidad de fines y juicios[221]. Y la formación [*Bildung*] que ese *self* alcanza en la interacción con ese ser o esencia [es decir, con el mundo en la forma de conciencia que acabamos de señalar] es, por tanto, la más elevada y última, la de ver desaparecer inmediatamente y [la de ver] transitar a la nada vacía esa su pura realidad simple [la pura realidad simple de ese *self*]. En el mundo mismo de la *Bildung*, la autoconciencia no llega a mirar y ver esta su negación o alienación en esta forma de pura abstracción; sino que su negación [la negación del *self* o de la autoconciencia] es [allí, en el mundo de la *Bildung*] una negación llena de contenido; pues se trata de los honores o de la riqueza que la autoconciencia obtiene a cambio del *self* del que la autoconciencia se extraña [cap. VI, B, I, a, "La formación y su reino de realidad"]; o se trata del lenguaje del espíritu [del lenguaje chispeante, del lenguaje pleno de ingenio] y [se trata] de la intelección que la conciencia desgarrada y rota alcanza [o se trata del lenguaje del espíritu y de la intelección, de la sutileza e inteligencia que esa conciencia alcanza] [cfr. cap. VI, B, I, a]; o esa negación es el cielo de la fe [cap. VI, B, I, b], o lo útil de la Ilustración [cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración"]. Pero

todas estas determinaciones quedan perdidas en la pérdida que el *self* experimenta o sufre en la libertad absoluta; pues su negación [la negación del *self*] es aquí esa muerte banal y carente de toda importancia [*bedeutungslos*], el puro terror de lo negativo, de lo negativo en lo que no hay nada positivo, en lo que no hay nada que le dé contenido o que lo llene.- Pero a la vez esa negación no es en su realidad algo *extraño*, pues no es ni la *necesidad* universal [es decir, no es el destino] que quede más allá [del *self*] en la que el mundo ético se va a pique, es decir, se viene abajo y perece [cap. VI, A, b], ni tampoco el acaso, accidente o casualidad particular que afecta a lo que puedan ser las posesiones de uno [a la riqueza que uno tiene] o que afecta al humor del posidente, [casualidad o accidente] del que la conciencia desgarrada y rota se ve depender [cap. VI, B, I, a], sino que esa negación es la *voluntad general* que en esta su última abstracción ya no tiene nada positivo y, por tanto, no puede dejar nada que sacrificar aún, pero que precisamente por eso (ya sin ninguna mediación, es decir, inmediatamente) es una con la autoconciencia [es una con la conciencia del *self*], o es lo puramente positivo[222], precisamente porque es lo puramente negativo; y esa muerte banal [carente de significado e importancia], esa negatividad del *self*, carente de cualquier contenido que la llene, en el concepto interior [o en su concepto interior, en el propio concepto interno de voluntad general] se trueca en absoluta positividad [o en la absoluta positividad]. Para la conciencia, la inmediata unidad de ella con la voluntad general, su exigencia [la exigencia de la conciencia] de saberse como este determinado punto en la voluntad general, se convierte en la experiencia absolutamente opuesta. Y lo que a la conciencia le desaparece en ello [en tal experiencia] es el *ser* abstracto o la inmediatez de ese punto carente de sustancia, y esa inmediatez desaparecida es la voluntad general misma como la que la conciencia se sabe ahora, en cuanto ella es [se ha vuelto ahora de verdad] *inmediatez suprimida* y *superada*, en cuanto ella es [se ha vuelto ahora por tanto] puro saber o pura voluntad, o saber puro y voluntad pura. Y así, la conciencia sabe a esa voluntad general como la conciencia misma [como siendo esa voluntad general la conciencia misma], y a sí misma se sabe como esencia, es decir, a sí se sabe como ser [*Wesen*], pero no como una ser *que estuviese inmediatamente ahí*, ni a la voluntad general [la conciencia la sabe] como gobierno revolucionario o como la anarquía que aspira a constituir anarquía [a sacudirse a la facción gubernamental], ni

tampoco [la conciencia se sabe] a sí misma como el centro de esa facción [gubernamental], o de la facción contraria a la gubernamental, sino que [en el punto en que estamos o a que hemos llegado] la *voluntad general* es [se ha vuelto] su *puro saber* y *querer* [el puro saber y querer de la conciencia], y la *conciencia* es [se ha vuelto] la voluntad general en cuanto este puro saber y querer. La conciencia no se pierde en ello *a sí misma*, ya que el puro saber y querer es más bien ella en cuanto ese punto o átomo en que la conciencia consiste [o en cuanto ese punto sin partes en que la conciencia consiste]. La conciencia es, pues, esa interacción, ese juego de acción y reacción, que el puro saber sostiene consigo mismo; el puro *saber*, en cuanto *ser* [en tanto que esencia, en cuanto *Wesen*], es la voluntad general; pero ese *ser* [*Wesen*] no es absolutamente otra cosa que el puro saber. La autoconciencia es, pues, el puro saber de la esencia [*Wesen*] en cuanto esa esencia es puro saber [el puro saber acerca del ser como consistiendo ese ser en puro saber]. Igualmente, la autoconciencia, en cuanto *self individual*, es sólo la forma del sujeto o la forma del hacer real [la forma que representan el sujeto o el hacer real], que es sabida como forma por ese sujeto o por ese hacer real; asimismo, para la autoconciencia la realidad *objetiva* [la realidad en el ofrecer la realidad carácter de objeto], es decir, el *ser* [*Seyn*], no es sino forma absolutamente carente de *self* [*selbstlose*, es decir, forma que absolutamente ha hecho cesión de sí]; pues esa realidad sería lo no sabido; y ese saber sabe el saber como la esencia [es decir, sabe que el ser o esencia no es sino saber].

La libertad absoluta ha compensado o equilibrado, pues, la contraposición de la voluntad general y la voluntad individual consigo mismas; el espíritu extrañado de sí mismo, empujado al colmo de su contraposición, en la que el puro querer [lo universal] y lo puramente queriente o volente [lo individual] todavía son distintos [cap. VI, B, I, a], rebaja esa contraposición a forma transparente [cap. VI, B, I, b] y en ella se encuentra a sí mismo. – Y así como el reino del mundo real [cap. VI, B, I, a] pasa o pasaba al reino de la fe y de la intelección pura [cap. VI, B, I, b], así también la libertad absoluta pasa [entonces] de esa su realidad que se destruye a sí misma a otro país o paisaje o ámbito del espíritu autoconsciente, en el que la libertad absoluta, en esa su irrealidad, se considera lo verdadero, en cuya idea [en la idea de eso verdadero] el espíritu se reconforta, en cuanto el espíritu *es* y permanece *pensamiento* [*Gedanke*], y a ese ser [*Seyn*] que la autoconciencia encierra [es decir, a esa inmedia-

tez en la que la conciencia transparentemente se tiene ella a sí ahí], a ese *Seyn*, digo, la autoconciencia lo sabe como el Ser [*Wesen*] perfecto y completo [como el Ser consumado y completo][223]. Ha surgido, pues, la nueva figura del espíritu, la que representa [o la que es] el *espíritu moral*.

C.
EL ESPÍRITU SEGURO DE SÍ MISMO. LA MORALIDAD

El mundo ético mostraba el espíritu que en ese mundo ético no era sino espíritu despedido [cap. VI, A, a], es decir, mostraba el *self individual* como el destino y la verdad de ese mundo. Pero esta *persona del derecho*[224] tiene [tenía] su sustancia y aquello que la llena fuera de ella[225]. El movimiento del mundo de la *Bildung* y de la fe suprime y supera esta abstracción de la persona, y es mediante un completo extrañamiento, mediante una suprema abstracción, cómo la sustancia se le vuelve al *self* del espíritu *voluntad general*, y como esa sustancia se le vuelve finalmente su propiedad [cosa suya] [cap. VI. B, III]. Y es aquí, pues, donde el saber parece finalmente haberse convertido en perfectamente igual a su verdad [es decir, el concepto concuerda enteramente con su objeto]; pues la verdad de ese saber es ese saber mismo [ese saber no tiene por objeto sino a sí mismo] y toda contraposición entre ambos lados ha desaparecido; y ello no sólo *para nosotros*, o *en sí*, sino para la autoconciencia misma. Pues es la propia autoconciencia la que se ha vuelto dueña [*Meister*] [la que se ha adueñado] de la contraposición de la conciencia [de la contraposición sujeto-objeto por la que se caracteriza la conciencia]. La conciencia descansa en la contraposición entre la certeza de sí misma y el objeto; pues bien, ahora es el objeto el que le es a la conciencia [quien se convierte para la conciencia en] la certeza que ésta tiene de sí, [quien se convierte] en el saber [es decir, ese objeto resulta ser el saber mismo][226], resultando también que esa certeza de sí misma como tal ya no tiene fines propios y, por tanto, ya no es en la determinidad [ya no consiste en la determinidad de un saber esto o aquello] sino que es puro saber.

El saber de la autoconciencia le es, pues, a ésta la *sustancia* misma. La sustancia es para la autoconciencia tan *inmediata* como absolutamente mediada, y ello en indivisa unidad. *Inmediata*: porque, al igual que la conciencia ética [cap. VI, A], [aquí] la autoconciencia sabe su deber y hace su deber y se pertenece *ella* a ese su deber como a su naturaleza [como a su sustancia, una especie, pues, de eticidad reflexiva[227]]; pero a diferencia de la conciencia ética, la autoconciencia [la autoconciencia en la nueva figura que vamos a entrar a considerar] no es *carácter*[228] que en virtud de su inmediatez o a causa de su inmediatez sea espíritu determinado, es decir, que pertenezca sólo a una de las esencialidades éticas y que tenga el lado de no saber o que tenga un lado de *no saber* [cap. VI, A, b]; la autoconciencia [en la figura que vamos a pasar a considerar ahora] es *mediación absoluta*, igual que la conciencia que se forma [es decir, igual que la conciencia que era protagonista de la *Bildung* y de la Ilustración, véase cap. VI, B]; pues esta autoconciencia [la que vamos a pasar a considerar] es esencialmente el movimiento del *self* de suprimir y superar la abstracción de la *existencia inmediata* y convertirse en universal; pero ello no mediante el extrañamiento y el desgarramiento de ese su *self* y la realidad [como sucedía a la conciencia de la Ilustración], ni tampoco mediante la huida [la huida del mundo, como sucedía a la conciencia de la fe], sino que la autoconciencia se es *inmediatamente presente* en su sustancia, pues esa sustancia es su saber [esa sustancia no es sino el propio saber en que la autoconciencia consiste], esa sustancia es la pura certeza de sí misma, *angeschaute*, es decir, intuida, vista ahí, que queda ahí a la vista para sí[229]; y precisamente *esta inmediatez* que es su propia realidad [la propia realidad de la autoconciencia] es toda la realidad, pues lo inmediato [o esto inmediato] es el ser [*Seyn*] mismo y, en cuanto inmediatez pura purificada por la negatividad absoluta, esa inmediatez es ser puro, ser en puridad, esa inmediatez es ser en general. O lo que es lo mismo: esa inmediatez es todo ser.

El Ser absoluto [*absolutes Wesen*], por tanto, no se agota en la determinación de ser la simple *esencia* [Wesen] del *pensamiento* [no se agota en ser el simple ser del pensamiento], sino que es toda *realidad*, y esta realidad es sólo como saber; lo que la conciencia no supiese, no tendría sentido ninguno y no podría representar ya ningún poder [*Macht*] para ella [no podría ser ya poder ninguno que se ejerciese sobre ella]; a esa su voluntad sabiente se ha retraído toda objetualidad [o toda objetividad,

todo carácter de objeto] y todo mundo. [Todo objeto ha quedado últimamente reducido a ella]. Esa conciencia es absolutamente libre en ese su saber esa su libertad, y precisamente ese saber de su libertad es su sustancia y su fin y su único contenido[230].

a.
LA VISIÓN MORAL DEL MUNDO[231]

La autoconciencia sabe el deber como el ser absoluto [*absolutes Wesen*]; la autoconciencia sólo está ligada por el deber, y esta sustancia es su propia conciencia pura [o su propia pura conciencia]; el deber no puede cobrar para la autoconciencia la forma de algo extraño. Pero resuelta [*beschlossen*] en sí misma en tales términos [en el doble sentido de "decidida en sí misma en tales términos" y de "reducida a sí misma en tales términos"], la autoconciencia moral todavía no está puesta ni está considerada como *conciencia* [es decir, como conteniendo objeto alguno contrapuesto a ella]. Pues aquí el objeto es inmediatamente saber, y, al estar tan puramente traspasado por el *self*, ese objeto no es objeto. Pero consistiendo esencialmente esa autoconciencia moral en mediación y en negatividad, esa autoconciencia contiene en su concepto la relación con un *ser-otro*, y, por tanto, es conciencia[232]. Y puesto que el deber constituye el único fin y objeto esencial de la autoconciencia, *por un lado* ese ser-otro es [habrá de ser] para la autoconciencia una realidad enteramente *carente de significado* y de importancia [es decir, se tratará de lo sensible, lo existente, la naturaleza]. Y porque esta conciencia está tan perfectamente decidida y resuelta en sí misma, y tan perfectamente reducida a sí misma [*beschlossen*], se comporta respecto a ese ser-otro de forma perfectamente libre e indiferente, con lo cual resulta que, *por el otro lado* [es decir, con lo cual resulta que, por lo que se refiere al lado de lo sensible], la existencia [lo existente] es algo dejado enteramente libre ahí por la autoconciencia, [es dejado como] una existencia que asimismo [es decir, que igual que la autoconciencia] sólo se refiere a sí misma [o sólo queda referida a sí misma]; cuanto más libre es la autoconciencia, tanto más libre es también el objeto negativo de su conciencia [el ob-

jeto que es la negación de la de la autoconciencia y que se define por no ser la autoconciencia]. Y ese objeto es entonces un mundo en sí, concluso en su propia individualidad, un todo autónomo de leyes peculiares, así como una marcha autónoma de esas leyes y una libre realización de esas leyes, una *naturaleza* en general cuyas leyes, al igual que su hacer [el hacer de esa naturaleza], le pertenecen a ella misma como a un ser al que nada le importa la autoconciencia moral [al que la conciencia moral "le trae en viento fresco", le trae sin cuidado], lo mismo que a la autoconciencia moral nada le importa esa naturaleza.

Partiendo de esta determinación [es decir, de lo que acabamos de describir] se forma una *cosmovisión moral* o una visión moral del mundo [*moralische Weltanschauung*] que consiste en [es decir, que tiene por ingrediente] la *relación* entre el ser-en-y-para-sí moral y el ser-en-y-para-sí *natural* [o el ser-en-y-de-por-sí natural]. Y esta relación tiene por base tanto la completa *indiferencia* y la *autonomía* propia que la naturaleza tiene respecto de los fines y actividad *morales* y que éstos tienen respecto de la naturaleza, como también, por otro lado, [esa relación tiene por base] la conciencia de la esencialidad exclusiva del deber y de la completa falta de autonomía de la naturaleza y de la completa inesencialidad de la naturaleza[233]. La concepción moral del mundo contiene el desarrollo de los momentos que vienen contenidos en esta relación de presuposiciones que tan completamente se repugnan.

Primero, pues, se presupone la conciencia moral[234]; esa conciencia considera el deber como la esencia, lo considera como la esencia ella, que es *real* y que es *activa*, y que en esa su realidad y en esa su acción [en ese su ser ella también naturaleza] cumple con el deber. Pero para esta conciencia moral está a la vez también [está ahí a la vez también] la presupuesta libertad de la naturaleza, o lo que es lo mismo: la conciencia moral *hace experiencia* de que a la naturaleza le trae sin cuidado el darle o no a ella [a la conciencia moral] la conciencia de la unidad de su realidad [de la realidad de la conciencia] con la realidad de la naturaleza, y, por tanto, *quizá* le otorgue ser *feliz*, pero *quizá* también *no*. La conciencia inmoral, en cambio, puede que acaso encuentre su realización allí donde la conciencia moral sólo encuentra *motivos* y ocasiones para la acción pero sin que por esa su acción ella [la conciencia moral] vea que se le otorga ni la felicidad y buen suceso, ni el goce y placer de llevar las cosas a término; sino que acaso no encuentre sino razones para quejarse sobre

tal estado de inadecuación entre ella [entre la conciencia moral] y la existencia y sobre tal situación de injusticia [o sobre tal situación de falta de justeza] que la reduce a tener su objeto solamente como un *puro deber*, pero le rehúsa ver realizado ese objeto y verse realizada a sí misma.

[Primer postulado: armonía entre la moralidad y la naturaleza]

Pero la conciencia moral no puede renunciar a la felicidad, y no puede eliminar de su fin absoluto ese momento [el que representa la felicidad]. El fin que es declarado *puro deber* tiene esencialmente en él como ingrediente suyo el contener a esta autoconciencia *individual*; la *convicción* [*Überzeugung*] individual y el saber de ese deber constituyen un momento absoluto de la *moralidad*. En el *fin* convertido en *objetivo* [es decir, cuando el fin se ha convertido en un objeto ahí, es decir, cuando el fin se ha realizado] y en el deber *cumplido*, ese momento [el de la convicción] es la conciencia *individual* [*einzelnes*] que se mira (o se ve) como realizada, o lo que es lo mismo: ese momento es el placer y *goce*, el cual, por tanto, no radica, ciertamente, de forma inmediata en el concepto de la moralidad [en el concepto de moralidad], considerada ésta como *intención* o actitud [*Gesinnung*], sino sólo en el concepto de su *realización* [de la realización o plasmación o *Verwirklichung* de esa intención o de esa actitud]. Pero por medio de esto último, ese goce está incluido también en la moralidad como intención; pues esta *intención* [*Gesinnung*] se endereza a no quedarse en intención [es decir, a no quedarse en *Gesinnung*] en contraposición con la acción, sino que se endereza a *actuar*, o lo que es lo mismo: se endereza a realizarse. El fin expresado, expresado como el todo, es decir, expresado en su totalidad, es decir, incluyendo la conciencia de sus momentos, es, pues, que el deber cumplido [el cumplimiento del deber] sea tanto pura acción moral como también *individualidad* [*Individualität*] realizada, y que la *naturaleza*, en cuanto lado [o parte] de la *individualidad* frente al fin abstracto, resulte finalmente *una* con éste.- Y por necesaria que sea la experiencia de la no-armonía entre ambos lados porque la naturaleza es libre [es decir, porque la naturaleza va a su aire], ello no es óbice para que el deber sea lo único esencial y, frente al deber, la naturaleza sea lo carente de *self* [por tanto, la naturaleza sea la inesencia frente a la esencia, pues hemos quedado en

que la esencia es pensamiento pensante que se tiene él por objeto, en que la esencia es *self*-idad]. Por tanto, aquel *fin* considerado completo, que la armonía constituye [que la armonía es], contiene en sí a la realidad misma. Pero ese fin es a la vez la *idea* [*Gedanke*] *de la realidad* [la idea de realidad o la noción de realidad a la altura de la presente figura de la conciencia]. Por tanto, la armonía entre moralidad y naturaleza, o lo que es lo mismo (por cuanto la naturaleza sólo entra en consideración en cuanto la conciencia hace experiencia de la unidad de la naturaleza con la conciencia): la armonía entre moralidad y felicidad, esa armonía, digo, está *pensada* o tiene que estar pensada como *siendo* necesaria, o lo que es lo igual: esa armonía es una armonía *postulada*[235]. Pues *postular* quiere decir que algo que aún no es real es pensado como *siendo* (y, por cierto, como siendo necesariamente); una necesidad no del *concepto* como concepto, sino del *ser* [es decir, una necesidad no conceptual sino entitativa]; pero la necesidad [de lo postulado] es a la vez esencialmente la relación (o una relación) mediante el concepto [es decir, una relación con el ser de lo postulado, establecida mediante el concepto]. Por tanto, el ser postulado [o ese ser exigido] no pertenece al representar de la conciencia contingente [no es sólo una representación de la conciencia contingente, no es algo que la conciencia se represente contingentemente y no más, o que le quede ahí delante pudiendo también no quedarle], sino que radica en el concepto mismo de la moralidad [en el concepto mismo de moralidad], cuyo verdadero contenido [el verdadero contenido del cual concepto] es la *unidad*[236] de la conciencia *pura* y la conciencia individual [de la conciencia pura, *reines*, y de la conciencia individual, contingente, suelta, *einzelnes*]; a esta última pertenece el que esta unidad sea *para ella* como una realidad [es decir, que para ella esa unidad lo sea en cuanto realidad que alguna vez se vea ahí, quede efectivamente ahí], lo cual, en lo que respecta al *contenido* del fin, es felicidad [o consiste en felicidad], y en lo que se refiere a la *forma* [que ese fin ha de acabar cobrando] es existencia [o consiste en existencia][237]. Esta existencia postulada o la unidad de ambas [es decir, de la conciencia pura y la conciencia individual] no es solamente un deseo, o, considerada como fin, no es solamente un fin cuya consecución fuese todavía incierta, sino que es una exigencia o postulado de la razón, o una inmediata certeza de la razón y un presupuesto de la razón misma.

[Segundo postulado: la armonía entre moralidad y sensibilidad]

Esa primera experiencia [la de desarmonía] y este postulado [el de armonía] no son los únicos, sino que se constituye o se forma todo un círculo de postulados. Pues la naturaleza no es solamente esa manera o modo *externo* totalmente libre, en el que como en un puro objeto o en un objeto puro [es decir, en un objeto sin mezcla de conciencia] la conciencia hubiese de realizar su fin. Sino que esta conciencia es *en ella misma* esencialmente una conciencia *para la que* eso otro es realidad libre [realidad suelta, que lleva su propia marcha], es decir, la conciencia es ella misma contingente y natural. Esa naturaleza que a la conciencia le es la suya [que a la conciencia le es su naturaleza, que a la conciencia le es la naturaleza suya], es la *sensibilidad*, la cual, en *forma* de querer, en cuanto *pulsiones* e *inclinaciones*, tiene para sí [tiene de por sí] su propia esencialidad *determinada* [su propio ser determinado] y sus *fines particulares*, y se contrapone, por tanto, a la voluntad pura y a su fin puro. Pero frente a esta contraposición, para la conciencia pura la esencia [*Wesen*, el ser, lo que de verdad es] es más bien la relación de la sensibilidad con esa conciencia pura, es decir, la unidad absoluta o la absoluta unidad de la sensibilidad con esa conciencia. Ambas cosas, el pensamiento puro y la sensibilidad de la conciencia, son *en sí Una conciencia* [es decir, una conciencia una][238], y el puro pensamiento es precisamente aquello para lo que y en lo que esa pura unidad es; pero entonces para el pensamiento puro, en cuanto conciencia, ahí está [o he ahí] la contraposición entre él mismo y las pulsiones. En esta disputa o pugna entre la razón y la sensibilidad, para aquélla, es decir, para la razón, la esencia es que esa disputa se disuelva o resuelva, y como *resultado* pueda *surgir* [pueda producirse] la unidad de ambas [de la razón y la sensibilidad], que no será aquella unidad inicial que consistía en que ambas [es decir, la razón y la sensibilidad] residen en un individuo, sino que será una unidad que surja de la *consciente* contraposición [o sabida contraposición] de ambas [de la razón y la sensibilidad]. Sólo en tal unidad consiste la moralidad *real*, pues en ella [en la moralidad real] está contenida la contraposición por la que el *self* es conciencia [es decir, contrapuesto a lo que no es él] y sólo por la cual el *self* es real [es decir, un *self* que ahí está consistiendo en cosa distinta que lo que no es *self*], y por la que, efectivamente, es *self* y a la vez universal [el *self* no siendo eso que no es *self*, abarca y comprende, sin embargo, a eso

que no es *self* versando sobre ello]; o lo que es lo mismo: en esa unidad queda expresada aquella *mediación* que, como vemos, es esencial a la moralidad. – En cuanto entre los dos momentos de la contraposición la sensibilidad es *simpliciter* el *ser-otro*, o la sensibilidad es lo negativo y, en cambio, el puro pensamiento del deber es la esencia [*Wesen*], de la que nada podría cederse y abandonarse, resulta que, en cuanto ello es así, la unidad suscitada o la unidad que hay que suscitar tiene la apariencia de sólo poder producirse mediante la supresión y superación de la sensibilidad. Pero como la sensibilidad es ella misma momento de ese devenir esa unidad o de ese producirse esa unidad, es decir, como resulta que (en todo este asunto) la sensibilidad es precisamente el momento de la *realidad* [o es el momento de realidad], en lo que respecta a dicha unidad hay que empezar contentándose con la expresión [con la fórmula] de que la sensibilidad sea conforme [llegue a ser conforme] con la moralidad, o se *conforme* [o llegue a conformarse] con la moralidad [pues suprimir la sensibilidad sería suprimir la realidad de la moralidad]. – Esta unidad es asimismo un *ser* [*Seyn*] *postulado* [un ser que se postula], esta unidad no es algo que *esté ahí*; pues lo que está *ahí* es la conciencia, o la contraposición entre la sensibilidad y la pura conciencia [o la contraposición entre la sensibilidad y la conciencia pura]. Pero esa unidad no es a la vez un en-sí como el primer postulado, en el que la naturaleza libre (o la libre naturaleza) constituía o constituye o constituya una parte o un lado, y la armonía entre esa naturaleza y la conciencia moral caía [o cae, o caiga], por tanto, fuera de la conciencia moral; sino que aquí la naturaleza es aquella naturaleza que está o reside en la conciencia misma, y aquí se trata de la moralidad como tal, es decir, de una armonía que ha de ser la propia armonía del *self* que actúa. La conciencia tiene, por tanto, que producir esa armonía y hacer constantemente progresos en la moralidad. Pero la *consumación* de esa armonía hay que *aplazarla* hasta el *infinito*; pues si se produjese realmente, quedaría suprimida y superada [quedaría cancelada] la conciencia moral. La *moralidad* es solamente *conciencia* moral como el ser negativo [o como la esencia negativa, *negatives Wesen*], para cuyo puro deber [para cuyo puro deber-ser, *Pflicht*] la sensibilidad tiene sólo un significado *negativo*, es sólo lo *no conforme*. De modo que en la armonía [con el alcanzar la armonía] desaparece la *moralidad* como *conciencia* [como lo contrapuesto a lo que no es moral], o lo que es lo mismo: desaparece la *realidad* de la moralidad [la sensibili-

dad, se ha dicho más arriba, es el lado de realidad de la moralidad], al igual que en la *conciencia* moral o en la realidad [en la realidad de la moralidad] desaparece su *armonía* [es decir, vuelve a estar en pie la contraposición que la moralidad implica]. La consumación no puede, por tanto, alcanzarse realmente, sino que sólo puede pensarse como una *tarea absoluta*, es decir, como una tarea que permanece absolutamente tarea, o que se queda absolutamente en tarea. No obstante lo cual, su contenido hay que pensarlo como un contenido que absolutamente habría de ser, o que absolutamente tiene que ser, y no como un contenido que pudiera quedarse en tarea; ora nos representemos que en la consecución de esa meta la conciencia queda enteramente suprimida o superada, ora que no;[239] cómo pueda ser propiamente ello, o a qué haya uno de atenerse propiamente respecto a ello, no es algo que pueda discernirse ya en la oscura lejanía del infinito al que precisamente por eso hay que desplazar la consecución del fin. Lo que propiamente a este respecto habrá que acabar diciendo es que las representaciones determinadas, o una representación determinada no debe interesar aquí, ni tampoco debe buscarse; porque ello no conduce sino a contradicciones: a la idea de una tarea que habría de permanecer tarea y, sin embargo, llevarse a término, y a la idea, por tanto, de una moralidad que ya no habría de ser conciencia [que ya no habría de ser nada que se contrapusiese específicamente a otra cosa]; es decir, que ya no habría de ser real. Y mediante la consideración de que la moralidad consumada contiene o habría de contener una contradicción, sufriría mengua y quebranto la santidad de aquello en que la moralidad esencialmente consiste [sufriría quebranto la santidad de la esencialidad moral], y el deber absoluto aparecería como algo irreal.

[Resumen del primer y segundo postulados]

El primer postulado era la armonía entre la moralidad y la naturaleza objetiva, es decir, el fin último del *mundo*; el segundo era la armonía entre la moralidad y la voluntad sensible, es decir, el fin último de la *autoconciencia* como tal[240]; el primero era, pues, la armonía en forma del ser-*en-sí* [en forma de ser-en-sí], el segundo en forma del *ser-para-sí* [en forma de ser-para-sí]. Y lo que une como término medio los extremos que representan estos dos fines últimos, en este venir éstos necesaria-

mente pensados [es decir, en el tener que pensar necesariamente a ambos], es el movimiento de la acción *real* misma [el movimiento que representa la acción real misma]. Son armonías [es decir, en ese venir necesariamente sólo pensados, ambos fines son armonías], los momentos de las cuales [o los momentos que representan las cuales] no se han convertido aún en objeto en ese su ser ellos [el en-sí y el para-sí] abstractamente distintos; esto sucede en la realidad, en donde ambos lados hacen acto de presencia en la conciencia propiamente dicha, cada uno de ellos [cada uno de esos lados] como *otro* del *otro*. Y los postulados que surgen por medio de ello, así como el primero y el segundo contenían [tenían por contenido] respectivamente y por separado la armonía que es en sí y la armonía *que es para sí*, los postulados que vienen ahora, digo, contienen [tienen por contenido] la armonía que *es en y para sí.*

[Tercer postulado: la conciencia santa, o el Absoluto representado; el puro deber y la realidad como siendo y no siendo en y para sí, el puro deber y la realidad como momentos desaparecientes; que esto último es la moraleja del presente cap. VI, C, a]

La conciencia moral, en cuanto simple *saber* y *querer* del puro *deber* [o en cuanto saber y querer simples del puro *deber*], está referida en la acción a un objeto opuesto a esa su simplicidad, está referida a la realidad del *caso diverso* [a la realidad de la diversidad de casos] y a causa de ello [la conciencia moral] habrá de *comportarse* moralmente de forma también diversa. Surgen aquí, en lo que se refiere al contenido, las *múltiples* leyes [morales], y, en lo que se refiere a la forma, los contradictorios poderes que representan la conciencia que sabe, y la conciencia que no es consciente de lo que hace, o que obra sin saber. – En lo que se refiere a lo primero, es decir, a los *múltiples deberes* [o a la multiplicidad o diversidad de deberes], lo que la conciencia moral considera en ellos es el puro deber; los múltiples deberes o los muchos deberes, en cuanto muchos, son deberes *determinados*, y, por tanto, como tales, para la conciencia moral no son nada santo. Pero a la vez, a través del concepto de *acción* [o en virtud del concepto de acción], el cual encierra en sí una realidad diversa [de múltiples aspectos y caras] y, por tanto, una relación moral diversa [una relación de múltiples aspectos y caras], esos deberes habrán

de considerarse *necesariamente* como siendo en y por sí. Y como resulta que esos deberes sólo pueden estar *en una conciencia* moral, habrán de estarlo a la vez en una conciencia distinta de aquella para la que sólo el puro deber como puro deber es en y por sí y santo.

Se postula, por tanto, que haya *otra* conciencia que los santifique [que sea otra conciencia la que los santifique] y que los sepa y quiera como deberes. La primera conciencia mantiene o conserva el puro deber con *indiferencia* frente a todo *contenido determinado* [se atiene al puro deber con indiferencia frente al contenido de ese deber, sólo mira al deber como deber], y el deber consiste sólo en esa su indiferencia como puro deber respecto a todo contenido determinado. Pero la otra conciencia [la conciencia postulada] contiene la relación igualmente esencial con la acción, y [contiene], por tanto, la *necesidad* de un *determinado* contenido; en cuanto ella tiene que considerar los deberes como deberes *determinados*, resulta que a ella el contenido le es tan esencial como la forma mediante la que ese contenido es deber. Esta conciencia es por eso una conciencia en la que lo universal y lo particular son absolutamente uno, y el concepto de esa conciencia es, por tanto, el mismo que el concepto de la armonía entre moralidad y felicidad. Pues la contraposición entre moralidad y felicidad expresa asimismo la separación entre la conciencia moral *igual a sí misma* y la realidad, realidad que, en tanto que *múltiple ser* [*Seyn*] o ser múltiple, repugna a la esencia simple del deber. Pero si el primer postulado sólo expresa o sólo expresaba la armonía entre la moralidad y la naturaleza como una armonía puesta en la forma del *ser* [es decir, en la forma de *en-sí*, no en la forma de conciencia], y ello porque la naturaleza es en ese primer postulado el momento de lo negativo de la autoconciencia, es decir, el momento del *ser*, resulta que, en cambio, ahora ese *en-sí* está puesto también esencialmente como conciencia. Pues el ente [lo que es] tiene ahora la forma [o ha cobrado ahora la forma] de *contenido* del *deber*, o es la *determinidad* en ese *deber determinado* [es la determinidad que caracteriza a ese deber determinado de que se trate]. El en-sí es, por tanto, la unidad de todas las esencialidades que como *esencialidades simples* son esencialidades del pensamiento, y, por tanto, [como esencialidades de pensamiento que son] sólo están (o sólo pueden estar) en una conciencia. Y esta conciencia es, pues, de ahora en adelante un señor y dominador y regidor del mundo que produce la armonía entre la moralidad y la felicidad y a la vez santifica los debe-

res como *muchos* [deberes] o como múltiples, o santifica los deberes en tanto que muchos. Esto último equivale a decir que a la conciencia del *deber puro* [o a la conciencia del puro deber] el deber determinado no puede serle inmediatamente santo; sino que porque, a causa de la acción real, que es [siempre] una acción determinada, ese deber [el deber determinado] es igualmente *necesario*, resulta que la necesidad de ese deber cae fuera de aquella conciencia [de la conciencia del puro deber o del deber puro, de la conciencia que sólo mira al deber en puridad, al deber como deber, y que sólo actúa por deber], cae en otra conciencia que de esta forma se convierte en la conciencia mediadora entre el deber determinado y el puro deber y que es el fundamento o base o razón de que aquel deber determinado también sea válido [como precisamente tal deber determinado].

Ahora bien, en la acción real la conciencia se comporta como este *self*, como un *self* perfectamente particular [*einzelnes*], es decir, como algo perfectamente particular; la conciencia está enderezada a la realidad como tal, y tiene a esa realidad como fin; pues lo que la conciencia quiere es hacer, realizar, llevar a cabo, ejecutar, poner por obra. Por tanto, el *deber en general* [el deber como tal] cae fuera de ella, en otro ser [*Wesen*], que es conciencia y que es el legislador santo del puro deber. Al agente, o a la conciencia agente, precisamente porque es conciencia agente, lo que le es inmediatamente válido es lo otro del puro deber [por tanto, el deber determinado, aquello sobre que esa conciencia moral determinadamente versa], y ese puro deber es, por tanto, contenido de una conciencia distinta y sólo mediato, es decir, sólo mediato en la conciencia agente, y santo en aquella otra para aquella otra.

Y como con esto queda puesto que la validez del deber [*Pflicht*], en tanto que lo santo *en y para sí*, cae fuera de la conciencia real, resulta que ésta por medio de ello cae de un lado [queda en uno de los lados] como la conciencia moral *imperfecta*. En lo que se refiere a su saber, esa conciencia se sabe como una conciencia cuyo saber y convicción es imperfecto y contingente; e igualmente, en lo que se refiere a su querer, se sabe como una conciencia cuyos fines están afectados de sensibilidad. Y a causa de esta indignidad no puede, por tanto, considerar la felicidad algo necesario, sino algo contingente, y sólo puede esperarla por gracia.

Pero aunque su realidad sea de antemano imperfecta [o porque su realidad, por serlo, por ser realidad, sea ya imperfecta], no por ello su voluntad *pura* y su saber puro [los de esa conciencia] pueden dejar de considerar el deber como la esencia [*das Wesen*, como lo que de verdad es, como lo que de verdad ella es]; en el concepto, en cuanto ese concepto se contrapone precisamente a la realidad, o en el pensamiento, esa conciencia es, pues, perfecta. Y el Ser absoluto [*absolutes Wesen*] es, precisamente, eso pensado y postulado [es eso perfecto] más allá de la realidad; el ser absoluto [la esencia absoluta, *das absolute Wesen*] es, por tanto, pensamiento [o es, por tanto, el pensamiento, o es, por tanto, aquel pensamiento] en el que el saber y querer moralmente imperfectos se consideran perfectos, y, por tanto, también, en cuanto ese saber y querer se toma eso mismo por lo absolutamente importante [en cuanto eso, esa *perfectio*, es lo importante para ese saber y deber], resulta que él [resulta que el absoluto que es él] reparte la felicidad conforme a la dignidad [*Würdigkeit*] [conforme al ser-digno-de-ella], conforme al *mérito* [*Verdienst*], que hay que *atribuir* a ese saber y querer.

Y con esto queda completa la visión [moral] del mundo [la cosmovisión moral, *Weltanschauung* moral]; pues en el concepto de autoconciencia moral quedan puestos ahora en una unidad ambos lados, a saber: el puro *deber* y *la realidad*, y por medio de ello, tanto el uno como la otra quedan puestos, no como siendo en y para sí, sino como siendo cada uno de ellos sólo un *momento*, o lo que es lo mismo: como suprimidos y superados. Y esto, [sólo] en la última parte [en el último paso] de la concepción moral del mundo, se vuelve [se ha vuelto] así para la conciencia [se convierte en ingrediente de ella]; pues el *puro deber* lo pone la conciencia en otro ser que el que ella misma es, es decir, ese deber ella lo pone en parte como algo *representado* [como algo que ella se representa, como algo distinto de ella, de lo que ella tiene una representación] y en parte como algo que no es lo que es válido en y para sí, sino que lo no moral [lo imperfecto] es lo que más bien se considera perfecto. Y a la vez, ella [la conciencia] se pone a sí misma [mediante la introducción de la conciencia santa] como algo cuya *realidad* que no sea conforme con el deber queda suprimida y superada y, en cuanto *suprimida* y *superada*, o lo que es lo mismo: en cuanto reducida a *representación* del ser absoluto, o dentro de esa representación del Ser absoluto, [la realidad de la con-

ciencia] ya no contradice a la moralidad, o deja de contradecir a la moralidad[241].

[Que en la cosmovisión moral la conciencia moral no se es ella su concepto; "La vida es sueño"]

Pero para la conciencia moral misma, esta su visión moral del mundo no tiene el significado de que en ella la conciencia moral desarrolle su propio concepto, y ella misma convierta [para sí misma] ese su concepto en objeto; pues ni en lo que respecta a esa [indicada] contraposición por el lado de la forma [la contraposición entre deber y realidad], ni en lo que respecta a la [indicada] contraposición por el lado del contenido [la contraposición entre deber y deberes], tiene la conciencia moral una conciencia de esa contraposición cuyas partes la conciencia moral no pone en relación ni compara una con otra [o unas con otras], sino que la conciencia moral [simplemente] se ve arrastrada hacia delante en ese su propio desenvolvimiento [es decir, en el desenvolvimiento de esa contraposición o contraposiciones], pero sin ser ella el *concepto* que mantenga juntos los momentos. Pues la conciencia moral sólo sabe la *pura esencia* [sólo sabe ese ser puro], o lo que es lo mismo: la conciencia sólo sabe el objeto en cuanto ese objeto es *deber*, es decir, en cuanto ese objeto es objeto *abstracto* de su conciencia pura [esto es, como una idealidad], es decir, como puro saber o como a sí misma [es decir, como conciencia pura también]; así pues, la conciencia sólo se comporta respecto a él pensantemente [*denkend*] [sólo pensando] [se comporta respecto a él como respecto a una idealidad, a un *cogitatum*], pero no concipientemente [*begreifend*] [es decir, no trayendo a concepto los ingredientes contrapuestos de aquello que ella piensa y convirtiéndolos en momentos desparecientes]. De ahí que a la conciencia moral el objeto de su conciencia *real* no le sea todavía transparente [a nosotros sí]; la conciencia moral no es el concepto absoluto que es el único que al *ser otro* como tal, es decir, que es el único que a su contrario absoluto, lo aprehende como a sí mismo. Su propia realidad, al igual que toda realidad objetiva, la conciencia moral la aprehende, ciertamente, como lo *inesencial*; pero su libertad [la libertad de la conciencia moral] [frente a esa su realidad inesencial] es la libertad del puro pensamiento, a la cual, precisamente por eso, le surge a la vez en-

frente la naturaleza como algo igualmente libre. Y porque ambas cosas están por igual en esa conciencia moral, es decir, porque en ella están por igual la *libertad del ser* y el estar incluido o comprendido ese ser en la conciencia [en la conciencia santa, que representa la fuente de ese ser], resulta que el objeto de esa conciencia moral es un objeto existente, un objeto *que está ahí*, y *a la vez* un objeto sólo *pensado*; y en la última parte de la visión que la conciencia moral se hace de las cosas, ese contenido queda puesto esencialmente de manera que su *ser* (el ser de ese contenido) es un ser *representado*, y esa conexión de ser y pensamiento queda declarada como lo que esa conexión efectivamente es, como un representar, como un *representársela*[242].

[Otra forma de exponer lo dicho; la dialéctica de ello]
[a. Primer principio]

Y en cuanto nosotros estamos considerando aquí la visión moral del mundo de suerte que esa forma objetiva [es decir, ese representar, esa representación] no es otra cosa que el concepto de la autoconciencia moral misma que esa autoconciencia moral se lo ha convertido en objetual [le ha dado carácter de objeto, es decir: aunque ella no lo sepa, el propio concepto de ella, ella se lo representa como algo distinto], de esta [nuestra] conciencia acerca de la forma de su origen [es decir, de esta nuestra conciencia acerca de la forma del origen de la concepción moral del mundo] se sigue otra forma o manera de exponerla [otra forma o manera de exponer la concepción moral del mundo]. – Pues lo primero de lo que se ha partido [o de lo que hemos partido] es de la autoconciencia moral *real*, o de que existe o *se da tal conciencia moral real*. Pues [o esto último es así porque] el concepto [o su concepto] pone a esa autoconciencia moral en la determinación de que para ella toda realidad sólo tiene ser o esencia [*Wesen*] en la medida en que esa realidad es conforme con el deber [lo demás es inesencial], y ese concepto pone a esa esencia como saber [esto es, como consistiendo en saber], es decir, la pone en inmediata unidad con el *self* real; esa unidad, por tanto, es ella misma real, esa unidad es una conciencia moral real. – Pues bien, esta conciencia, en cuanto conciencia, se representa su contenido como objeto, es decir, como *fin último del mundo*[243], como armonía entre la moralidad y toda realidad.

Pero al representarse esa unidad como *objeto*, y no siendo todavía esa conciencia el concepto que tiene el poder [es decir, que manda] sobre el objeto como tal, resulta que esa unidad le es a la conciencia un momento que es negación de la autoconciencia, o lo que es lo mismo: esa unidad cae fuera de la autoconciencia, como un más allá de su realidad [de la realidad de la autoconciencia], pero a la vez como un más allá que *también* es pensado como *siendo*, pero no más que *pensado* como siendo.

[b. Segundo principio]

Lo que, por tanto, le queda a ella, que en cuanto autoconciencia es algo *distinto* que el objeto, lo que le queda a ella, digo, es la no armonía entre la conciencia del deber y la realidad, y, por cierto, [también la no armonía entre la conciencia del deber y] su propia realidad. El principio reza ahora, pues [frente a lo que fue el punto de partida, a saber: que hay autoconciencia moral real], el principio, digo, reza ahora: *no hay autoconciencia real moralmente consumada o perfecta*; y como lo moral sólo lo hay en cuanto es perfecto, en cuanto es completo, pues el deber es *puro En-sí* sin mezcla, y la moralidad sólo consiste en la adecuación a ese puro en-sí [en la adecuación a esa pureza], resulta que [frente a lo que fue el principio de partida o el supuesto de partida] obtenemos ahora como segunda proposición o como segundo principio el siguiente: que *no hay conciencia moral real.*

[c. Tercer principio: que la conciencia moral no sería sino "sueño", representación, dejada ser válida por lo representado, o representación que sólo es dejada ser desde lo representado en ella]

Pero en cuanto (y esto es lo tercero) hay un *self*, resulta que ese *self* es *en sí* la unidad del deber y la realidad; esa unidad se le vuelve, pues, a él (a ese *self*) objeto, se le vuelve objeto, digo, como moralidad consumada o perfecta, pero como un *más allá* de su realidad (de la realidad del *self*), pero que está por realizar, es decir, que ha de [o debe, *soll*] convertirse en real.

En esta meta (en eso que hay que realizar), en este meta, digo, que es la unidad sintética de los dos primeros enunciados o de los dos primeros principios [es la unidad sintética del enunciado "Se da tal conciencia moral" y del enunciado "No se da tal conciencia moral real"], tanto la realidad autoconsciente como el deber están sólo puestos cada uno de ellos como un momento suprimido y superado [ésta era la moraleja de este cap. VI, C, a, a la que nos referíamos más arriba]; pues ninguno de ellos está suelto, sino que ambos, en cuya determinación esencial reside [o está, o se encierra] el ser *libre el uno del otro*, cada uno de ellos [el deber y la realidad], digo, resulta que en esa unidad ya no está libre del otro, es decir, cada uno en esa unidad está suprimido y superado [*aufgehoben*], y, por tanto, ambos [el deber y la realidad], en lo que se refiere a contenido, se convierten como tales en objeto, *cada uno de los cuales [momentos] es tenido por el otro* [o siendo cada uno de esos momentos tenido por el otro], y, en lo que se refiere a forma, ello es tal (o ello es de tal suerte) que este intercambio de ellos [del deber y la realidad] [es decir, que este intercambio de ellos como momentos, es decir, que este intercambio del uno por el otro y del otro por el uno, de la realidad por el deber y del deber por la realidad] es a la vez sólo *representado*, o es a la vez sólo un representar [no un conceptuar, no un concebir, es decir, no un concepto]; o lo que es lo mismo: lo *real* realmente *no* moral, precisamente porque es asimismo puro pensamiento y porque queda por eso por encima de su propia realidad, en la representación es moral y es tomado por plenamente válido. Con lo cual queda restablecido el primer enunciado del primer principio, a saber: que *hay* una autoconciencia moral, pero se lo restablece ligado con el segundo, a saber, con el que dice que *no hay* una autoconciencia moral, es decir, que *hay* una autoconciencia moral pero sólo en la representación; o lo que es lo mismo: que, ciertamente, no hay ninguna, pero que es dejada por otra conciencia [es decir, es dejada por otro] ser tenida por tal [es decir, que nos representemos que la hay].

b.
EL TRASTRUEQUE, O TODO CAMBIADO DE SITIO[244]

En la visión moral del mundo [en la cosmovisión moral, *moralische Weltanschuung*] vemos, por una parte, a la conciencia *misma generar* su objeto con *conciencia*[245]; vemos que la autoconciencia ni se encuentra ya a su objeto como algo extraño, ni tampoco ese objeto se le vuelve objeto sin que la conciencia cobre conciencia de ello, sino que la conciencia procede en todas partes [por todos lados] conforme a una razón, conforme a un fundamento o base, a partir del cual la conciencia *pone ese ser objetivo* [*gegenständliches Wesen*] [pone ese objeto]; a ese ser objetivo ella lo sabe, pues, como ella misma, porque ella se sabe como la conciencia *activa* que genera ese ser objetivo. La conciencia parece llegar así a su descanso y satisfacción, pues ese descanso la conciencia sólo puede encontrarlo allí donde ella no necesita ya ir más allá de su objeto porque éste tampoco va más allá de la conciencia ni queda más allá de la conciencia. Pero, por otro lado, ella pone ese objeto más bien *fuera de sí misma*, como un más-allá de ella misma. Pero ese objeto, que [por quedar puesto fuera de la autoconciencia] sería en y para sí, queda puesto asimismo como algo que no está libre de la autoconciencia[246] o que no es libre respecto de la autoconciencia, sino que está para sostener a esta última y está [o es] además a través de ella [o por medio de ella].

La concepción moral del mundo [*moralische Weltanschauung*, la cosmovisión moral] no es, efectivamente, otra cosa que el desarrollo de los distintos lados de esa contradicción que esa concepción del mundo tiene por fundamento [o que esa concepción del mundo lleva en su base o que esa concepción del mundo tiene a la base]; pues esa concepción, por utilizar una expresión kantiana que viene aquí como anillo al dedo, es *todo un nido* de contradicciones carentes de pensamiento [que no se piensan a sí mismas]. La conciencia se comporta en ese desarrollo fijando un determinado momento y pasando desde él inmediatamente al otro, de forma que con ese paso queda suprimido y superado el momento que inicialmente había quedado fijado; pero una vez que la conciencia ha *establecido* ese segundo momento, lo *trastrueca* de nuevo también, lo cambia de nuevo también de sitio, y más bien convierte en esencia precisamente lo contrario[247]. Pero a la vez la conciencia es consciente de esta su con-

tradicción y de este su estar cambiando continuamente y *trastocando* las cosas, pues la conciencia parte de un determinado momento, e *inmediatamente, a propósito de él*, es precisamente como pasa al momento contrapuesto; y *porque* un momento no tiene realidad de por sí, precisamente por eso lo pone ella como *real*, o, lo que es lo mismo: para afirmar *un momento* como siendo en sí, lo que ella hace es aseverar lo contrario de ese momento como siendo eso *contrario* [eso opuesto] lo que es en sí. Y, por tanto, lo que la conciencia en realidad está confesando es que no se está tomando en serio ninguno de los dos. Y esto es lo que vamos a pasar a considerar en lo que sigue, conforme a los momentos de este movimiento un tanto vertiginoso[248].

[Trastrueque e inconsistencia del primer postulado]

Dejemos estar [dejemos a un lado, o dejemos de lado] por de pronto el supuesto de que hay una conciencia moral, ya que ese presupuesto no se hace o no se introduce en relación con nada que le preceda, y volvámonos a la cuestión de la armonía entre la moralidad y la naturaleza, es decir, al primer postulado. Esa armonía tiene que ser *en sí*, pero no para la conciencia real, es decir, no actualmente, pues la actualidad es más bien la contradicción entre la moralidad y la naturaleza. En la actualidad se toma la *moralidad* como *existiendo*, y la realidad queda colocada [o puesta, o enfocada o planteada] de forma que esa realidad no está [resulta no estar] en armonía con la moralidad. Ahora bien, la conciencia moral *real* es una conciencia *agente*; y precisamente en ello consiste la realidad de su moralidad [es decir, de la moralidad de la conciencia]. Y en la *acción* misma aquella posición [o enfoque o planteamiento] de la realidad [el no estar la realidad en armonía con la moralidad] queda inmediatamente cambiada de sitio o trastocada; pues la acción no es otra cosa que la realización del fin moral interno [de la intención moral de uno], no es otra cosa que la producción de una *realidad determinada* o definida por ese *fin*, o que la producción de la armonía entre el fin moral y la realidad misma. A la vez la ejecución de la acción es para la conciencia, es decir: esa ejecución es la presencia o es la *actualidad* de esa unidad de la realidad y el fin [es el volverse presente ahí esa unidad]; y porque en la acción ejecutada la conciencia se realiza asimismo como este individuo parti-

cular [*Einzelnes*], o mira [o tiene ahí a la vista] a la existencia como retornada a ella [es decir, mira a la existencia o lo existente como retornada a la conciencia, como no disociado de ella] y como en esto consiste el goce [*Genuss*] [o el gozar, o el contento], resulta que en la realidad del fin moral está contenida a la vez esa forma de esa realidad que llamamos goce [*Genuss*] y felicidad [*Glückseligkeit*]. – De forma inmediata la acción cumple, pues, de hecho aquello que no estaba en programa que fuese a tener lugar [que no estaba en programa que ello fuese a producirse], y que sólo había de ser un postulado, que sólo había de ser un allende o un más-allá. La conciencia está diciendo, pues, mediante los hechos que no se está tomando en serio su postular [o su postulado] porque el sentido de la acción consiste más bien en hacer actualidad aquello [la armonía] que no habría de ser actualidad o que no habría de hacerse actual. Y en cuanto la armonía se postula precisamente por causa de la acción (en el sentido de que lo que debe *realizarse* mediante la acción tiene que ser *en sí* de esa forma, tiene que ser *en sí* tal-como-debe-realizarse, porque, si no, esa realidad no sería *posible*), resulta que la conexión entre la acción y el postulado está construida de suerte que por causa de la acción, es decir, por causa de la armonía real entre el fin y la realidad, esa *armonía* se pone precisamente como *no real* [como siendo sólo un postulado], esa armonía se pone como consistiendo en un *más-allá*.

[La inconsistencia de la noción de fin último del mundo]

Por tanto, al *actuar*, es decir, al estar actuando no se está tomando en serio [el agente no está tomando en serio, la conciencia no está tomando en serio] la *inadecuación* entre el fin y la realidad; y, sin embargo, sí parece que [la conciencia] se esté tomando en serio la *acción*. Pues bien, la acción real sólo es de hecho acción de la conciencia *individual* [*einzelnes*], es decir, sólo es a su vez algo *individual*, algo particular, y la obra que ella representa [o la obra en que ella acaba] es una obra contingente. El fin [*Zweck*] de la razón, empero, es el fin universal, el fin que lo abraza todo, es nada menos que el mundo todo; un fin último [un *Endzweck*] que va mucho más allá del contenido de esta acción particular, y que, por tanto, hay que colocarlo por encima y más allá de toda acción real. Y, por consiguiente, porque [moralmente] no se puede realizar

sino lo mejor universal [*das allgemeine Beste*, lo optimo universal], es decir, porque lo que [moralmente] debe ejecutarse, esto es, lo que se debe realizar [lo que es deber realizar] es lo mejor universal, es decir, porque el deber consiste en realizar lo mejor universal o lo óptimo universal, no se hará o no se realizará nada bueno. Pero con ello lo que ocurre es que, de hecho, la *nihilidad* de la acción real [la poquita cosa que es la acción real] y la *realidad* de sólo ese fin *completo*, o de sólo ese *fin total*, o de sólo ese *fin entero*, que acaban de establecerse, quedan trastocadas otra vez por todos lados. Pues la acción moral está lejos de ser algo contingente y limitado, pues lo que esa acción tiene por esencia suya es nada menos que el puro deber; y es ese deber lo que constituye ese fin único y total; y la acción, pues, en tanto que realización de ese fin, pese a todas las limitaciones de contenido que puedan darse en ella, es nada menos que la ejecución de aquel fin total, absoluto [*ganzes, absolutes Zweck*]. O si otra vez se toma a la realidad como naturaleza que tiene sus *propias* leyes y que se contrapone al puro deber, de suerte que, por tanto, el deber no puede realizar en esa naturaleza lo que es la ley del deber, entonces resulta que, pese a ser el deber como tal la esencia, en realidad *no se puede tratar de poner por obra* [de realizar] el puro deber, que es en lo que todo el fin consistía [o en lo que el fin aquel entero y total consistía]; pues tal poner por obra [tal ejecución] tendría por fin [o tendría como fin] no el puro deber, sino más bien lo contrapuesto al puro deber, es decir, la *realidad*. Ahora bien, el que no se trate de la realidad o el que aquello de que se trata no sea la realidad, es otra vez algo trastocado y fuera de lugar; pues conforme al concepto de acción moral, el deber puro es esencialmente conciencia *activa*; y, por tanto, habrá de actuarse, o se deberá actuar [será deber actuar], el deber absoluto [por ende] habrá de expresarse en la naturaleza toda y la ley moral convertirse en ley natural [y habrán de reconciliarse, por tanto, ley natural y ley moral].

[Contradicción entre bien supremo y moralidad]

Pero si dejamos que entonces este *bien supremo* [*höchstes Gut*] [que esa reconciliación de naturaleza y moralidad] sea efectivamente la esencia, entonces resulta que la conciencia no se puede estar tomando en serio la moralidad. Pues en ese bien supremo, la naturaleza no tiene [ya] una ley

distinta de la que tiene la moralidad. Pero entonces se nos esfuma la acción moral misma, pues la acción [moral] sólo es bajo el presupuesto [o bajo la presuposición] de algo negativo [de que exista algo negativo] que haya que [o que hay que] suprimir y superar mediante la acción. Pero si la naturaleza es conforme con la ley moral, resulta que esta ley moral quedaría vulnerada por la acción que hubiese de superar o suprimir ente, es decir, que hubiese de superar y suprimir lo que está ahí, es decir, la naturaleza. Pues al asumir tal cosa [o sea, al suponer que la naturaleza es conforme con la ley moral], se está suponiendo como estado esencial un estado en el que la acción moral es superflua, y, por tanto, un estado en el que la acción moral ni tiene ni puede tener lugar en absoluto. El postulado de la armonía entre moralidad y realidad, una armonía que viene puesta por el concepto de la acción moral de poner a ambas [a la moralidad y a la realidad] en concordancia, se expresa o se expresaría por este lado [es decir, se expresa o se expresaría si introducimos esas suposiciones] también así: porque la acción moral es el fin absoluto, resulta que el fin absoluto es que la acción moral no exista en absoluto. [Es la *Aufhebung* de la acción moral, de la que se pasará a hablar después del siguiente resumen].

[En resumen]

Si repasamos poniéndolos juntos los momentos por los que la conciencia ha ido avanzando lentamente [y en los que se ve enredada], al representarse moralmente las cosas, entonces se ve claro que la conciencia moral suprime y supera otra vez cada uno de ellos en lo contrario. La conciencia moral parte de que *para ella* no hay armonía entre la moralidad y la realidad, pero no se toma en serio tal cosa, pues en la acción se da *para ella* la actualidad o presencia de esa armonía [ella tiene por actual y presente esa armonía, ella tiene por cosa hecha esa armonía]. Pero tampoco puede tomarse [la conciencia] en serio esa *acción*, ya que la acción es algo particular [*einzeln*]; y la conciencia, en cambio, tiene un fin demasiado alto, el *bien supremo*. Pero esto no es otra vez sino un trastocar las cosas, pues con ello [es decir, con ese no tomarse la acción en serio] se vendría abajo y desaparecería toda acción *moral* y toda moralidad. O resulta que propiamente la conciencia no se está tomando en se-

rio la acción moral, sino que lo más deseable de todo, lo absoluto, es que el bien supremo se realice y que la acción moral resulte superflua.

[Trastrueque e inconsistencia del segundo postulado]

Y desde estos resultados la conciencia no tiene más remedio que seguir avanzando en ese su movimiento contradictorio [en ese movimiento contradictorio de la conciencia], y tiene que trastocar otra vez necesariamente esa *supresión y superación* de la acción moral [que fue el punto en que nos detuvimos para hacer el precedente resumen de ello]. La moralidad es el en-sí; pero el que la moralidad tenga lugar [el que haya lugar para la moralidad], implica que el fin último del mundo no puede estar realizado, sino que la conciencia moral tiene que ser para sí, y encontrarse ahí [por tanto siempre] con *una naturaleza que se le contrapone* [o que se le contraponga]. Pero la conciencia moral sí que tiene que ser ella en sí misma perfecta y consumada [*vollendet*] [y no sólo respecto a aquella naturaleza externa]. Y esto es lo que conduce al segundo postulado, al postulado de la armonía entre ella [entre la conciencia moral] y la naturaleza que está inmediatamente en ella [la naturaleza que está inmediatamente en la conciencia moral, es decir, la sensibilidad]. La autoconciencia establece su fin como puro, es decir, como independiente de las inclinaciones y pulsiones, de suerte que ese fin haya logrado [habría logrado] eliminar en sí los fines propios de la sensibilidad. Pues bien, precisamente esta supresión y superación del ser sensible, que la conciencia moral establece, esa conciencia moral vuelve a trastocarla de nuevo. La conciencia moral actúa, hace realidad su fin, y la sensibilidad autoconsciente que habría de quedar suprimida y superada es precisamente ese término medio entre la conciencia pura y la realidad, es decir, la sensibilidad autoconsciente es el instrumento que la conciencia pura tiene para su realización [para la realización de la conciencia pura], o lo que es lo mismo: [la sensibilidad autoconsciente] es el órgano, y [la sensibilidad autoconsciente] es aquello que se llama impulso o inclinación [es decir, aquello que se llama elemento impulsor]. La conciencia moral no puede tomarse, por tanto, en serio el suprimir y superar las inclinaciones o impulsos, pues precisamente las inclinaciones e impulsos son la *autoconciencia en su realizarse ésta a sí misma*. Pero tampoco deben ser

reprimidos, sino que lo que tienen es que hacerse *conformes* con la razón. Pero son también conformes con ella, es decir, conformes con la razón, pues la *acción* moral no es otra cosa que la conciencia que se realiza a sí misma, es decir, la conciencia que se da precisamente la forma de un *impulso*, es decir, la acción moral es inmediatamente la armonía actual, la armonía presente que se da entre el impulso y la moralidad. Pero el caso es que el impulso no es sólo tal forma vacía que pudiera tener en sí otro móvil y moverse adelante mediante otro móvil u otro resorte que el impulso mismo. Pues la sensibilidad es una naturaleza que tiene en ella misma sus propias leyes y sus propios elementos propulsores; por tanto, la moralidad no puede tomar en serio el ser el resorte o muelle o estímulo que mueva, el ángulo de inclinación que incline las inclinaciones. Pues en cuanto esos impulsos y esas inclinaciones tienen su propia determinidad fija y tienen su peculiar contenido, resultaría que más bien la conciencia con la que ellos hubieran de ser conformes, sería conforme con ellos; una conformidad que precisamente la conciencia moral se prohíbe. La armonía entre ambos [entre la conciencia moral y los impulsos] es, pues, una armonía sólo *en-sí* y una armonía sólo *postulada*. – Ahora bien, recuérdese que hace un instante, en la acción moral, quedaba establecida una armonía que *presentemente* o actualmente se daba entre moralidad y sensibilidad, y precisamente esto queda ahora fuera de lugar o cambiado de sitio o trastocado; esa armonía queda puesta más allá de la conciencia en una lejanía neblinosa, en la que ya no puede distinguirse nada con precisión y claridad, y ya nada puede entenderse; pues ello poco tiene ya que ver con el entender tal unidad, con el llevar a concepto tal unidad, tal como nosotros lo intentamos hace un momento[249]. – Por tanto, en este en-sí [el de la armonía postulada de sensibilidad y moralidad] la conciencia hace renuncia de sí misma, hace dejación de sí misma. Pues este en-sí es su consumación [la plenitud o perfección] moral, en la que la lucha entre la moralidad y la sensibilidad habría cesado, y en la que la sensibilidad sería conforme con la moralidad en unos términos que no se ve cuáles podrían ser. De ahí que tal consumación no pueda consistir otra vez sino en un trastocar las cosas, pues de hecho en tal consumación la *moralidad* haría más bien renuncia a sí misma, haría dejación de sí misma, pues la moralidad no es sino conciencia del fin absoluto como un fin *puro*, es decir, como un fin en *contraposición* con todos los demás fines; y la moralidad es asimismo la *actividad*

de este fin puro en cuanto la moralidad se es consciente de su elevación sobre la sensibilidad, de las interferencias o injerencias de ésta, y de la contraposición entre la moralidad y la sensibilidad y de la lucha que la moralidad tiene que sostener con la sensibilidad. – Que tal consumación o plenitud moral no puede tomarse en serio es algo que la conciencia expresa inmediatamente, precisamente cambiándola de sitio y desplazándola hasta el *infinito*, cambiándola de sitio y trastocándola de suerte que acaba declarándola como nunca realizada ni realizable.

Más bien, para la conciencia lo válido es, por tanto, este mientras-tanto de la no consumación [el no estar acabada la tarea]; pero ese mientras-tanto es un estado que por lo menos ha de poder interpretarse como un *progreso* hacia la consumación. Pero resulta que ese estado tampoco puede ser eso, pues el progresar hacia la moralidad sería más bien un irse acercando cada vez más al ocaso de la moralidad. Y la meta sería entonces la nada [de la moralidad] o la supresión de la moralidad o de la conciencia misma, a la que más arriba nos hemos referido; pues el acercarse más y más a la nada es ir progresivamente *menguando*. Pero además, tanto el *progresar* como el *menguar* supondrían en la moralidad diferencias de *cantidad*, diferencias cuantitativas; sólo que de tal cosa no puede hablarse precisamente en la moralidad. En la moralidad en cuanto la conciencia [o en cuanto conciencia] para la que el fin ético es el *puro* deber, no puede pensarse en una diversidad en general, y mucho menos en una superficial diversidad de magnitud; no hay más que una virtud, no hay más que un deber, no hay más que una moralidad.

[Retorno al ir y venir del primer postulado; la cuestión del merecer ser feliz]

Pero si la consumación o plenitud [*Vollendung*] moral no puede, pues, tomarse en serio, sino que lo que más bien hay que tomar en serio es ese mientras-tanto, ese estado intermedio, es decir, si, como acabamos de discutir, lo que hay que tomar en serio es precisamente la no moralidad, retornamos así por un lado distinto al contenido del primer postulado. Pues es difícil ver cómo podría exigirse felicidad para la conciencia moral en virtud de [o en función de] la *dignidad* [*Würdigkeit*] de ésta [es decir, en virtud de lo digna que ésta fuese de ser feliz]. Pues la conciencia

moral es consciente de su no consumación y, por tanto, no puede efectivamente exigir la felicidad como mérito, es decir, no puede exigir la felicidad como algo de lo que ella fuese digna, sino sólo reclamar la felicidad por libre gracia, es decir, reclamar la felicidad como *tal* en y por sí misma [es decir, directamente la felicidad], y no por aquella razón absoluta [la razón de haberse hecho digna de ser feliz], sino por acaso y por arbitrio. Y precisamente aquí esta no-moralidad hace expreso lo que esa no-moralidad es, a saber: que no se trata de la moralidad sino de la felicidad en y para sí [en y de por sí], sin relación con aquélla [sin relación con la moralidad].

Mediante este segundo lado de la concepción moral del mundo queda suprimida y superada incluso la otra afirmación del primer lado, en la que se suponía la desarmonía entre moralidad y felicidad. Pues se querrá hacer la experiencia de que [se querrá mostrar cómo es posible que] en la actualidad [en el presente] al hombre moral le va a menudo mal, y al inmoral, en cambio, a menudo le ruedan las cosas con fortuna y felicidad. Sólo que el estado intermedio de la moralidad no consumada, que se ha obtenido precisamente como el esencial [o que se ha obtenido como lo esencial], muestra de modo bien claro y patente que esta percepción y esta experiencia (que se supone habría de ser tal experiencia) es un trastocar las cosas, un cambiar las cosas de sitio. Pues si la moralidad no es una moralidad consumada, es decir, si la moralidad es una moralidad incompleta y a medias, es decir, si la moralidad *no* es en realidad tal moralidad, ¿qué puede entonces contener la experiencia [cuál puede ser entonces el contenido de la experiencia] de que a esa moralidad le vaya mal? – Y en cuanto a la vez hemos obtenido que de lo que se trata es de la felicidad en y por sí, resulta que al juzgar que a un hombre inmoral le va bien, no se puede querer estar diciendo con ello que aquí [que en ello] se estuviese produciendo injusticia alguna. El calificar a un individuo de individuo inmoral, cuando resulta que la moralidad es incompleta o imperfecta o algo sin acabar [*unvollendet*], es algo que *en sí* no se sostiene, y sólo puede tener, por tanto, un fundamento arbitrario. El sentido y contenido del juicio nacido de esa clase de experiencia sólo podría ser, por tanto, el siguiente: que a algunos no les debería tocar en suerte la felicidad en y por sí [es decir, la felicidad porque sí]. Es decir, el sentido y contenido de ese juicio de experiencia no consistiría sino en envidia que se oculta so capa de moralidad. Pues entonces la ra-

zón de por qué a otros habría de otorgárseles eso que llamamos felicidad, es porque es amigo mío o porque me cae bien, etc., es decir, la razón es o sería la buena amistad que a los amigos y a sí misma se *concede* y se *desea* ella esta gracia, es decir, esta casualidad.

[Moralidad no consumada y moralidad consumada; el legislador santo]

En la conciencia moral, la moralidad es, pues, algo no consumado, es algo incompleto o imperfecto [*unvollendet*]; y esto es lo que ahora se establece, esto es lo que ahora queda establecido, pero habíamos quedado en que su esencia [la esencia de la moralidad] es lo *puro* en *completud*, es decir, lo puro completo [lo puro que no puede ser sino completo, lo puro cosumado, *das vollendete reine*]. Esa moralidad *no consumada*, esa moralidad incompleta, es, por tanto, lo impuro, o es la inmoralidad. La moralidad misma [la pura y completa] reside, pues, en un ser [*Wesen*] distinto que la conciencia real; se trata de un legislador moral santo. – La moralidad que así, en la conciencia [moral], es una moralidad no consumada, una moralidad incompleta, y que es el fundamento de este postular [es decir, que es el fundamento de este postulado, del postulado de un legislador santo], tiene *por de pronto* [como vimos en el cap. VI, C, a] el significado de que la moralidad, en tanto que queda puesta como *real* en la conciencia, guarda relación con un *otro* [guarda relación con algo otro, guarda relación con otra cosa], guarda relación con una existencia, es decir, ella misma lleva en ella o cobra en ella el ser-otro o la diferencia mediante la que surge una multiplicidad de mandatos morales. Pero la conciencia moral tiene a la vez estos *múltiples* deberes por inesenciales; pues ella sólo tiene que ver con el puro deber, que es *Uno*, por tanto *para ella* esos deberes, en cuanto *determinados* [o en cuanto deberes determinados], no tienen verdad alguna. Así pues, sólo pueden tener su verdad en un Otro, y son lo que no son para ella, es decir, santos, sólo a través de un legislador santo[250]. Pero esto es de nuevo un trastocar las cosas, un cambiarlas de sitio. Pues la autoconciencia moral se es lo absoluto, y deber [deber-ser] es absolutamente sólo aquello que *ella sabe* como deber. Ahora bien, ella sólo sabe como deber el puro deber; y lo que para ella no es santo, no es santo en sí, y lo que no es santo en sí difícilmente pue-

de santificarlo ningún otro Ser santo [*heiliges Wesen*]. Por tanto, la conciencia moral tampoco puede tomarse en serio tal santificación de algo *por otra* conciencia *distinta* de ella [es decir, no puede tomarse en serio el que otra conciencia distinta de ella pueda santificar algo]; pues para la conciencia moral sólo puede ser santo en absoluto aquello que para la conciencia moral es santo *por medio de la conciencia moral y en la conciencia moral* [o por la conciencia moral y en la conciencia moral]; y la conciencia moral, pues, tampoco puede tomarse en serio que otro ser sea santo, pues entonces resultaría que en ese ser habría de cobrar esencialidad algo que para la conciencia moral, es decir, en sí, no tendría esencialidad ninguna.

Y si se postuló un ser santo en términos de que en él el deber tuviese su validez no solamente como puro deber sino también como una pluralidad de deberes *determinados*, resulta que ello [es decir, el haber postulado tal cosa] no es sino de nuevo un trastocar las cosas, un ponerlas fuera de sitio, pues ese ser que se postula sólo puede ser santo en la medida en que en él solamente tenga validez precisamente *el puro deber* [o el deber puro]. Con lo que resulta también que el puro deber sólo tiene efectivamente validez en otro ser, no en la conciencia moral. Porque, aunque sólo en ella [es decir, sólo en la conciencia moral] parece ser válida la moralidad, tenemos que, ello no obstante, hemos de poner ese otro, pues la conciencia moral es a la vez conciencia natural. En la conciencia natural la moralidad está afectada y condicionada por la sensibilidad y, por tanto, no es algo en sí y por sí [o algo en sí y para sí], sino una contingencia de la *voluntad* libre [está afectada por el albedrío]; y [además] en la voluntad libre, en cuanto pura *voluntad* [o incluso entendida como voluntad pura], la moralidad es una contingencia del *saber* [es decir, de que se tenga la convicción adecuada]; *en y de para sí* la moralidad no puede residir, por tanto, sino en otro ser.

Este ser es, pues, aquí la moralidad puramente consumada o puramente completa [la pura moralidad consumada, la pura moralidad perfecta] porque en ese ser la moralidad no está en relación con la naturaleza y con la sensibilidad. Sólo que la *realidad* del puro deber es o sería la *realización* de éste [del puro deber] en la naturaleza y en la sensibilidad. La conciencia moral pone su imperfección en que en ella la moralidad guarda una relación *positiva* con la naturaleza y con la sensibilidad, pues en la conciencia moral se considera un momento esencial de la moralidad el

que la moralidad guarde absolutamente no más que una relación *negativa* con la naturaleza y la sensibilidad. En cambio, el Ser moral puro, al quedar por encima de la *lucha* [por encima de la pelea] con la naturaleza y con la sensibilidad, no guarda una relación *negativa* con ellas. Pero [si no guarda una relación negativa], resulta que sólo le queda efectivamente una relación *positiva* con ellas, es decir, precisamente aquello que hace un instante [nueve líneas más arriba] hubimos de considerar lo incompleto y no consumado, lo inmoral. Pues la *pura moralidad*, considerada de suerte que quedase totalmente separada de la realidad, esto es, de suerte que la pura moralidad pudiera ser asimismo sin relación positiva con la realidad, sería una abstracción carente de conciencia, irreal en la que quedaría absolutamente suprimido y superado el concepto de la moralidad de ser pensamiento del puro deber, y [de ser] una voluntad y un hacer [es decir, quedaría absolutamente suprimido y superado el concepto conforme al que la moralidad no es sino pensamiento del puro deber, pero referido a un hacer]. Este ser moral tan puro es, por tanto, de nuevo un trastocar la cosa y dejarla fuera de su sitio y desfigurarla, y, por ende, hay que abandonarlo.

Pero en este Ser [*Wesen*] puramente moral no hacen sino quedar muy cerca [unos de otros] los momentos de la contradicción en la que el representar sintético anda de acá para allá y de allá para acá, y quedan asimismo muy cerca unos de otros esos "*También*" contrapuestos que el representar sintético, sin lograr articular sus ideas, hace que se sigan unos a otros, de forma que un contrario quede siempre disuelto por otro, hasta el punto de que la conciencia ha de abandonar aquí su visión moral del mundo e ir retirándose [huyendo en retirada] sobre sí misma y acogiéndose en sí misma[251].

[Más sobre el legislador santo]

En efecto, la conciencia reconoce su moralidad como no consumada, como no completa, porque esa conciencia se ve afectada por una sensibilidad y naturaleza que le son opuestas, las cuales en parte enturbian la moralidad como tal, y en parte hacen surgir un conjunto de deberes por los que esa conciencia se ve llevada a la perplejidad en el caso concreto de la acción real [al no saber quizá por cuál optar]; pues cada caso es la

concreción de múltiples relaciones morales, al igual que un objeto de la percepción es en principio una cosa de muchas propiedades [véase el cap. II]; y siendo entonces el fin un deber *determinado* o un *determinado* deber, ese deber tiene un *contenido*, y ese contenido del deber es parte o ingrediente del fin, y la moralidad, por tanto, no es pura. – Esa moralidad tiene, pues, su *realidad* en otro ser. Pero esta realidad no significar sino que en ese Ser la moralidad es *en y para sí*; "*para sí*", es decir, que la moralidad es una *conciencia*; "*en sí*", es decir, que tiene *existencia* y *realidad*. – En la primera conciencia, en la conciencia no perfecta [en la conciencia no santa], la moralidad no está desarrollada, no está efectuada [no está ejecutada], no está llevada a término. En ella la moralidad es un *en-sí* en el sentido de un ente pensado, es decir, en el sentido de una cosa sólo pensada, en el sentido de un *ente de razón* [*Gedankending*]; pues [en la conciencia no santa] la moralidad, por decirlo así, forma sociedad con la naturaleza y con la sensibilidad, con la realidad del ser y de la conciencia, las cuales constituyen su contenido, y la naturaleza y la sensibilidad son lo moralmente nulo, lo moralmente nada. – En cambio, en la segunda conciencia [en la conciencia santa], la moralidad está presente como *consumada* y completa [como *perfecta*, *vollendete*, como llevada a término], y no como una cosa que consiste sólo en pensamiento y que aún hubiese que poner en ejecución. Pero esta consumación consiste precisamente en que la moralidad tiene en una *conciencia* [en el Ser perfecto] tanto *realidad*, como *realidad libre* [realidad exenta], es decir, en que la moralidad tiene en una conciencia [en el Ser perfecto] existencia en general [es decir, un estar ahí con contenido y determinación], es decir, no es lo vacío, sino que es algo ocupado por estar lleno de contenido; es decir, la consumación de la moralidad queda puesta [se la está haciendo residir] en que aquello que hace un momento definíamos como lo moralmente nulo y lo que moralmente es nada esté presente en ella y ella consista en ello. Es decir [o en resumidas cuentas], la moralidad, por un lado, habría de tener validez absolutamente sólo como un irreal ente de razón que no consistiría sino en una pura abstracción; pero al mismo tiempo, entendida así, la moralidad no tendría validez ninguna; pues [en tal comprensión] su verdad habría de consistir en oponerse a la realidad y quedar enteramente libre de la realidad y vacía de realidad, pero precisamente en ello, de nuevo, su verdad, la verdad de la moralidad, no podría consistir sino en ser realidad [que es lo que ocurre en el Ser perfecto].

[En qué se cifran las contradicciones de la cosmovisión moral; el huir de ellas con menosprecio, y retorno a una verdad que ya se tiene; de cómo su objetivación no sería sino precisamente la Verstellung*]*

El sincretismo de estas contradicciones, que vemos desarrollarse en la cosmovisión moral [o que vemos desplegarse en forma de cosmovisión moral], acaba viniéndose abajo, en cuanto la diferencia en la que descansa, es decir, la diferencia entre aquello que necesariamente ha de pensarse y ponerse (necesariamente, digo), y que, sin embargo, a la vez ha de considerarse inesencial, se convierte en una diferencia o distinción que ni siquiera radica ya en las palabras [pues incluso las palabras con las que esa supuesta diferencia se describe son las mismas]. Lo que al final es puesto como distinto y diferente, lo mismo cuando se lo pone como nulo, que cuando se lo pone como real, no es sino una y la misma cosa, a saber: la existencia y la realidad [de nuevo tenemos, pues, que la moraleja es la *Aufhebung* de la realidad y el puro deber, una en el otro y el otro en la una]; y lo que absolutamente sólo habría de ser como el *más-allá* del ser real y de la conciencia real, pero a la vez sólo en él [sólo en ellos], de suerte que, en cuanto más-allá, no habría de ser sino lo nulo, es el puro deber, y [es] el saber de ese deber como siendo ese deber la esencia [o ser real]. La conciencia, que hace esta diferencia que acaba no siendo diferencia ninguna, que declara la realidad [*Wirklichkeit*] lo nulo a la vez que lo tangiblemente real [*reale*], y que declara la moralidad la verdadera esencia a la vez que [la declara] lo carente y exento de esencia, esa conciencia, digo, está expresando juntos [o está juntando] esos pensamientos [*Gedanken*] que ella antes dividía y separaba, y está expresando a la vez que no se está tomando en serio esta distinción y separación que la conciencia hace (y esta determinación que la conciencia establece) entre los momentos del *self* y del *en-sí* [es decir, entre los momentos de lo referido a la acción y del En-sí], sino que la conciencia, aquello que ella declara el *Ser* absoluto fuera de la conciencia, ella lo retiene más bien encerrado en el *self* de la autoconciencia, y aquello que [entonces] la conciencia declara lo absolutamente *pensado* o lo absolutamente *en-sí*, (precisamente por ello) ella lo toma por algo que no tiene ni puede tener verdad. – A la conciencia le resulta [es decir, ello se le vuelve consciente] que el separar esos momentos [el desplegarlos por separado] no es sino un trastocar las cosas [y un sistemático desplazar las cosas de su sitio], y que

sería [por tanto] *hipocresía* el mantenerlos así. Y así, como autoconciencia pura moral [preocupada sólo del deber], la conciencia se retrae sobre sí huyendo con asco y repugnancia de esa desigualdad entre su *representación* [la representación que la conciencia moral se hace] y aquello que es su *esencia*[252] [la esencia de la conciencia moral, la mutua *Aufhebung* de deber y realidad], de esa no verdad que declara verdadero aquello que la conciencia ha de considerar no verdadero. Es *pura conciencia* [*reines Gewissen*] [el autor emplea esta expresión por primera vez] la que acaba menospreciando tal *representación* moral del mundo; es *en sí mismo* [*in sich selbst*] el espíritu simple o el simple espíritu seguro de sí, el que sin la mediación de aquellas representaciones actúa inmediatamente a conciencia y con conciencia [*gewissenhaft*], y tiene su verdad en esa inmediatez[253]. – Ahora bien[254], si ese mundo de la *Verstellung* no es [en definitiva] otra cosa que el desenvolvimiento de la autoconciencia moral en sus propios momentos, y, por tanto, no es otra cosa que la *realidad* de esa autoconciencia, resulta que, porque esa autoconciencia retorne a sí, esa autoconciencia no se convertirá en otra cosa en lo que se refiere a su propia esencia; pero entonces ese su retorno[255] a sí [o también: su retorno, *in sich*, es decir, considerado ese retorno en el aspecto que ese retorno internamente ofrece] no será sino más bien la *alcanzada* o *conseguida conciencia* de que [es decir, no será sino el haber conseguido percatarse de que] su verdad es una verdad que le viene ya dada, que ya la tiene ahí [es decir, *vorgegebene*, que ahí la tiene, sin necesidad de darle ya más vueltas, que esa verdad ya lo es ella]. La conciencia tendría que seguir dando esa verdad por *su* verdad [por verdad de ella, por una verdad que le queda a ella ahí delante], pues[256] no tendría más remedio [si no tuviera más remedio] que expresarse y exponerse ella a sí misma como representación objetiva [desplegando sus momentos por vía de representación como si éstos fuesen objetos], pero *sabría* [por ser conciencia retornada a sí, y en esto consiste la novedad de esta figura] que esa representación, es decir, que esa *Vorstellung*, es una *Verstellung* [una desfiguración, un mentirse] [es decir, que ese representarse las cosas, ese querérselas poner delante, no sería sino un trastocar las cosas, un sacarlas de su sitio]; por tanto, esa conciencia [representativa][257], no sería en realidad sino la hipocresía, y aquel *desprecio* de ese trastrueque o de ese cambiar las cosas de sitio [ese desprecio con que se inició el retorno a sí] sería ya [no sería entonces sino] la primera manifestación de hipocresía[258].

c. LA CONCIENCIA MORAL [*GEWISSEN*][259] Y EL ALMA BELLA, EL MAL Y SU PERDÓN

[De cómo el resultado de lo anterior es que la conciencia sabe su invidualidad inmediata como puro saber y pura acción, como la verdadera realidad y la verdadera armonía]

La antinomia de la visión moral del mundo de que hay una conciencia moral y de que no hay ninguna, o de que la validez del deber es un más allá de la conciencia y, al revés, de que la validez del deber sólo tiene lugar en la conciencia, quedó finalmente resumida en la representación [*Vorstellung*] conforme a la que [o en la que] a la conciencia no-moral se la consideraba moral, y su saber y su querer contingentes se los tomaba como siendo de plena [de absoluta] importancia, y [sin embargo, sólo] por gracia se la hacía partícipe de la felicidad. Esta representación contradictoria en sí misma no es algo que la conciencia moral tomara sobre sí [no es algo que la conciencia moral hiciera recaer en sí], sino que la ponía en un ser distinto de ella. Pero este tener que poner fuera [es decir, este tener que poner fuera de ella] aquello que ella necesariamente tiene que pensar [como consistiendo ella en ello], es asimismo una contradicción en lo que respecta a la forma, así como aquella primera contradicción [la de que hay una conciencia moral y que no hay ninguna] lo era en lo que respecta al contenido. Ahora bien, como resulta [*primera premisa*] que, en sí, precisamente lo que aparece como contradiciéndose y en cuya separación (y en el volver a disolver esa separación) la visión moral del mundo anda dando vueltas, no es sino una y la misma cosa (a saber: el puro deber en cuanto *puro saber*), y por tanto no otra cosa que el *self* de la conciencia, y el *self* de la conciencia [es] el *ser* [*Seyn*] y la *realidad* [recuérdese el final del cap. VI, B, III], y como resulta asimismo [*segunda premisa*] que aquello que habría de quedar más allá de la conciencia *real*, no es otra cosa que pensamiento puro o que el puro pensamiento, y [que, por tanto,] no es de hecho sino el *self*, tenemos [*conclusión de ambas premisas*] que, *para nosotros* o *en-sí* [es decir, no para ella o no del todo para ella], la autoconciencia retorna a sí y sabe como a sí misma [es

decir, sabe como consistiendo en ella misma] aquel ser en el que lo *real* es a la vez *puro saber y puro deber* [o en el que lo real es a la vez saber puro y deber puro][260]. La autoconciencia misma se es en su contingencia lo plenamente válido, que sabe su individualidad inmediata [*unmittelbare Einzelnheit*] como el saber puro y la acción pura, como la realidad verdadera y la armonía verdadera[261].

[El self *que nos resultó de la eticidad, el* self *que nos resultó del mundo extrañado de la cultura o* Bildung *y el* self *que nos ha resultado de la cosmovisión moral; que no como persona jurídica ni como conciencia moral, sino sólo como* Gewissen, *cobra la autoconciencia contenido]*

Este *self* de la *conciencia moral* [*Gewissen*], el espíritu inmediatamente seguro de sí mismo como la verdad absoluta y el ser absoluto, es el *tercer self* [*o sí-mismo*] que nos ha resultado del tercer mundo del espíritu [tres mundos: el de la eticidad, el extrañado de la *Bildung*, y el de la visión moral del mundo], y hay que compararlo siquiera brevemente con los anteriores. La totalidad o realidad que se presenta como la verdad del mundo ético [es decir, que se nos presentó y expuso como la verdad del mundo ético] es el *self* de la *persona* [cap VI, A, c, "El Estado de derecho"]; su existencia [es decir, la existencia de la persona] es el *ser-reconocida*. Y así como la persona es el *self* vacío de sustancia, así también esa su existencia [es decir, la existencia de la persona] es la realidad abstracta; la persona vale, es *válida* [es decir, está ahí abstractamente valiendo, está ahí vigente y determinante y rigiendo en esa su abstracción] y, por cierto, inmediatamente. El *self* es el punto inmediatamente en reposo en el elemento de su ser [*Seyn*] [es decir, en el elemento del ser de ese *self*, elemento que es la abstracción]. [Por eso], ese punto es sin separación respecto de su universalidad, y por tanto, ambos, [*self* y universalidad] no están en movimiento ni en relación el uno con el otro, sino que lo universal es (o está) sin distinción en el *self*, y ni es contenido del *self*, ni tampoco el *self* se llena mediante sí mismo [es decir, ni tampoco el *self* está lleno consigo mismo]. El *segundo self* es el mundo de la formación venido a su verdad, o el espíritu de la escisión o disociación, en cuanto se es devuelto o restituido a sí mismo, es decir: la *libertad absoluta* [esto es, la libertad ab-

soluta en cuanto un verse devuelto y restituido a sí mismo el espíritu disociado] [cap VI, B, I, cap. VI, B, II, y sobre todo el cap. VI, B, III, "La libertad absoluta y el terror"]. Y en este *self* se deshace o se disocia aquella primera inmediata unidad de individualidad particular y universalidad [es decir, la unidad de tipo inmediato que caracterizaba al *self* de la persona del derecho]; lo universal, que sigue siendo ser puramente espiritual, ser-reconocido o voluntad general y saber general, eso universal, digo, es [ahora] *objeto* y contenido del *self*, y es su realidad general y universal [la realidad general y universal del *self*], pero eso universal no tiene [no cobra ni puede cobrar] la forma de una existencia libre respecto del *self* [de una existencia suelta y distinta del *self*]. Por tanto, en este *self* no se llega [o en ese *self* eso universal no llega] a ningún llenarse o cumplirse [*Erfüllung*], es decir, a ningún quedar lleno ni a ningún contenido positivo, a ningún mundo. La autoconciencia moral por su parte [cap. VI, C, a, b, "La concepción moral del mundo" y "El trastrueque"] deja, ciertamente, libre su universalidad, de suerte que esa universalidad se convierte en una naturaleza propia [contrapuesta a la conciencia], y asimismo la autoconciencia mantiene en sí esa universalidad como suprimida y superada. Pero la autoconciencia moral es solamente ese dislocante juego de la confusión e ir y venir de estas dos determinaciones [o un confundido y liado ir y venir entre esas dos determinaciones] [es decir, entre *self* y universalidad, o entre individualidad particular y universalidad]. Sólo como *Gewissen* [conciencia moral] tiene esa autoconciencia [*Selbstbewusstseyn*] en esa su *certeza* el *contenido* con el que llenar el deber antes vacío, así como también [el contenido con el que llenar] el derecho antes vacío y la voluntad general antes vacía; y porque esta autocerteza [*Selbstgewissheit*] es asimismo lo *inmediato*, resulta que esa autoconciencia tiene en esa autocerteza la existencia misma.

[El contenido del Gewissen *como supresión y superación de la contraposición entre puro deber y naturaleza]*

Pero llegada a esta su verdad, la conciencia moral abandona, pues, en sí misma [o suprime y supera más bien en sí misma] la separación de la que surge tal dislocación o tal continuo trastocar las cosas, la separación entre el *en-sí* y el *self*, entre el puro deber como un *fin* puro y la *realidad*

como una naturaleza y sensibilidad contrapuesta al fin puro. La autoconciencia ha retornado, pues, a sí misma, es espíritu moral *concreto*, que en la conciencia del puro deber [o mediante la conciencia del puro deber] no se da a sí misma [o no se está dando a sí misma] un vacío criterio que fuese contrapuesto a la conciencia real, sino que tanto el puro deber como la naturaleza que se le contrapone son momentos suprimidos y superados; ese espíritu es (en unidad inmediata) ser *moral* [*moralisches Wesen*] que se *realiza* a sí mismo [es ser moral realizándose a sí mismo], y la acción es inmediatamente forma o figura [*Gestalt*] moral inmediatamente *concreta*.

Consideremos un caso de acción [una situación en la que hay que actuar]; ese caso de acción es una realidad objetiva para la conciencia sabiente. Ésta, en cuanto *Gewissen* [en cuanto conciencia moral], sabe ese caso de forma concreta e inmediata, y ese caso es a la vez sólo como ella lo sabe. Casual o contingente es el saber en cuanto es una cosa distinta del objeto; pero el espíritu puro en sí mismo ya no es tal saber contingente o tal producción contingente de pensamientos e ideas dentro de sí, de los que la realidad fuese distinta, sino que, en cuanto queda suprimida y superada la separación entre el *en-sí* y el *self*, el caso es inmediatamente en la *certeza* sensible tal como el caso es *en sí*, y sólo es *en sí* tal como es en ese saber [o tal como está en ese saber]. – La acción, en cuanto realización [*Verwirklichung*] [es decir, en cuanto poner por obra], es en virtud de esto la forma pura de la voluntad [la pura forma que representa la voluntad]; es el simple convertir o trocar la realidad (en cuanto ésta es un caso que empieza *estando ahí*) en una realidad *hecha* [es decir, en una realidad puesta por obra, *verwirklichte*, *gethane*], es la simple conversión de la mera forma de saber *objetivo* en la forma de saber de la *realidad* como algo producido por la conciencia [es decir, es el dar la vuelta a la forma consistente en ser algo saber objetivo, convirtiéndola en la forma consistente en ser algo producto de la conciencia]. Y así como la certeza sensible [es decir, el caso en su inmediato haberse presentado ahí] queda inmediatamente asumida en el en-sí del espíritu [o queda asumida y convertida en en-sí del espíritu], o más bien le es dada inmediatamente la vuelta quedando convertida en él, así también esta inversión o conversión es simple y no viene mediada, es un tránsito o transición mediante el puro concepto [mediante el puro saberse la conciencia ella misma ese caso] pero sin cambio del contenido, contenido que viene determinado

por el interés de la conciencia que sabe de ese contenido. – La conciencia [*Gewissen*], además, no compartimenta las circunstancias del caso en deberes diversos. No se comporta como un *medio positivo*, general o *universal*, en el que los muchos deberes, cada uno de por sí, cobrasen una inconmovible sustancialidad, con la consecuencia de que, o *bien* no podría actuarse porque cada caso concreto contiene una contraposición [o contiene la contraposición en general, o contiene contraposiciones], y en cuanto caso moral contiene o contendría la contraposición de deberes, y por tanto, en la determinación de la acción se *vulneraría* siempre algún lado, se vulneraría algún deber; *o bien*, si se actúa, se produciría realmente la vulneración de uno de esos deberes contrapuestos. La conciencia [*Gewissen*] es más bien el Uno negativo o el *self* absoluto que anula o elimina esas sustancias morales supuestamente diversas; la conciencia moral es simple obrar conforme a deber, es decir, simple obrar debidamente [simple obrar como hay que obrar], que no es que cumpla este o aquel deber, sino que sabe y hace lo que concretamente está bien [*das Rechte*]. Es, pues, sólo la conciencia [*Gewissen*] la que [por primera vez, es decir, de verdad, esto es, recién] es *acción* moral en cuanto acción moral [es decir, la conciencia en el sentido de *Gewissen* es, pues, lo que empieza siendo ación moral en cuanto acción moral, es decir, sólo ella es lo que efectivamente es acción moral en tanto que acción moral]; la conciencia [*Gewissen*] es aquello a donde la precedente conciencia de la moralidad [*Bewusstseyn der Moralität*] [cap. VI, C, a, b], carente de acción [es decir, sólo abstracta], ha transitado o ha pasado. – La conciencia [*Bewusstseyn*] distinguiente, es decir, la conciencia analizadora, puede muy bien analizar la forma concreta de la acción en diversas propiedades, es decir, puede analizar este concreto caso en diversas relaciones morales [en los distintos aspectos morales que este concreto caso tiene], y o bien declarar cada una de ellas absolutamente válida, como ello tiene que ser si esas relaciones han de considerarse deberes, o también puede comparar entre sí esos deberes y someterlos a examen [en lo que respecta a la preferencia que se les debe dar]. Pero en la simple acción moral de la conciencia [*Gewissen*], o en la acción moral simple [y directa] de la conciencia, esos deberes quedan tan enterrados, que inmediatamente se *acaba* con todos esos supuestos seres particulares [se los quiebra o quebranta], y en la firme y no vacilante certeza de la conciencia no se produce en absoluto esa supuesta escudriñadora excitación en torno al deber[262].

Y tampoco aparece en la conciencia [*Gewissen*] ese ir y venir de la incertidumbre de la conciencia [*Bewusstseyn*] conforme a la que la conciencia ora pone la moralidad fuera de sí en un ser santo distinto de ella, y ella se considera a sí misma como no santa, ora vuelve a poner en sí [en ella, en la conciencia] la pureza moral en sí, y la conexión entre lo sensible y lo moral [la reconciliación entre lo sensible y lo moral] la pone en un ser distinto de ella.

Por tanto, la conciencia [*Gewissen*] desmiente estas posiciones [*Stellungen*] y dislocaciones [*Verstellungen*] que la concepción moral del mundo comporta, en cuanto desmiente a la conciencia [*Bewusstseyn*] que concibe [*fasst*] el deber y la realidad como contradictorios. Conforme a esta última (o conforme a esto último) actúo moralmente en cuanto me *soy consciente* de estar ejecutando solamente el puro deber y ninguna *otra cosa*, lo cual quiere decir en realidad: *cuando no actúo*. Pero en cuanto actúo realmente, soy consciente de algo *distinto*, soy consciente de una *realidad* que está ahí [que ahí la tengo, que hela ahí], y de una realidad que quiero producir, tengo un *determinado* fin y cumplo un *determinado* deber; ello contiene algo *distinto* que el puro deber, que sería lo único a lo que yo habría de enderezarme; la conciencia moral [*Gewissen*], en cambio, es la conciencia [*Bewusstseyn*] de que [es el tener conciencia de que] cuando la conciencia moral [*moralisches Bewsustseyn*] declara esencia de su acción el *puro deber*, este puro fin no es sino una dislocación de la cosa, un cambiarla de sitio y un ponerla fuera de lugar [un desfigurarla]; pues la cosa misma es que el puro deber no consiste sino en la vacía abstracción del puro pensamiento, y sólo tiene su realidad y contenido [y esa abstracción sólo puede tener su realidad y contenido, sólo puede cobrar realidad y contenido] en una realidad determinada, en una realidad que es la realidad de la conciencia [*Bewusstseyn*] misma, y de la conciencia no como una fantasía o como un ente de razón, sino como este individuo particular [*Einzelner*]. La conciencia moral [*Gewissen*] tiene *para sí misma* su verdad en la *certeza inmediata* de sí misma [es esa certeza y no más lo que ella tiene por objeto]. Esta *inmediata* certeza concreta de sí misma es la esencia; y comparando esa certeza con la contraposición [la contraposición sujeto/objeto] que caracteriza a la conciencia [*Bewusstseyn*], tenemos que la propia inmediata individualidad [*Einzelnheit*] [la propia individualidad de uno] es el contenido del hacer moral o de la acción moral; y la forma de esa acción es precisamente el *self* como puro

movimiento, a saber: como el saber, o lo que es lo mismo: como la propia convicción [como la propia convicción de uno].

[La cosmovisión moral kantiana se disuelve]

Considerando esto más de cerca en su unidad y en el significado de sus momentos, podemos decir que la conciencia moral [*moralisches Bewusstseyn*] se aprehendía ella a sí solamente como el *en-sí* o la *esencia*; pero que, como conciencia moral [como *Gewissen*], esa *Bewusstseyn* moral aprehende su *ser-para-sí* o su *self*. – La contradicción de la visión moral del mundo [de la cosmovisión moral] *se disuelve*, es decir, la diferencia que subyace en ella se muestra como no siendo diferencia alguna [como acabamos de ver], y esa diferencia viene a confluir en pura negatividad [o viene a confluir en la negatividad pura]; ésta es precisamente el *self*; un *self* simple que es tanto *puro* saber, como saber de sí en cuanto *esta* conciencia *individual*. Este *self* constituye, por tanto, el contenido de la esencia [*Wesen*] antes vacía, pues es lo *real* [pues es algo real] que ya no tiene el significado de ser algo extraño a la esencia [*Wesen*], o lo que es lo mismo: ya no tiene el significado de ser una naturaleza que fuese autónoma en lo que concierne a sus propias leyes. Ese *self*, en cuanto lo negativo, es la *diferencia* de la pura esencia [*Wesen*] [o la diferencia que representa la pura esencia, o la diferencia que ya no es sino la pura esencia], [es decir, es] un contenido, y, por cierto, un contenido que vale o es válido en y por sí.

Además este *self*, en cuanto puro saber igual a sí mismo, es lo *absolutamente universal*[263], de manera que precisamente este saber, *en cuanto su propio saber*, es decir, en cuanto convicción, es el *deber*. El deber no es ya el universal o lo universal que se contrapone al *self*, sino que es sabido como no teniendo validez alguna en tal quedar separado del *self*; ese universal es ahora la ley que es en virtud del *self*, en vez de que el *self* sea en virtud de ella [o por mor de ella]. Pero no por ello tiene entonces la ley solamente el significado del *ser-para-sí*, sino también el del *ser-en-sí*, pues este saber, en virtud de su igualdad consigo mismo, es precisamente el *en-sí*. Y en la conciencia [*Bewusstseyn*] este *en-sí* se separa [por tanto] también de esa inmediata unidad con el ser-para-sí; y quedándole así enfrente es como ese en-sí es *ser* [*Seyn*], es decir: *ser-para-otro*. – Y pre-

cisamente el deber, en cuanto deber dejado así por el *self* [en cuanto dejado o soltado por el *self*, en los términos que acabamos de describir], es sabido como siendo sólo un *momento*; ese deber se viene abajo de ese su significado de consistir en *ser absoluto* [*absolutes Wesen*], y se convierte en ser que no es *self*, que no es *para-sí* y es, por tanto, *ser-para-otro*. Pero este *ser-para-otro* [*Seyn für anderes*] sigue siendo un momento esencial precisamente porque el *self*, en cuanto conciencia [*Bewusstseyn*], constituye la contraposición entre el ser-para-sí y el ser-para-otro [entre sujeto y objeto] y ahora el deber, en él mismo [el deber en lo que el deber está siendo en ese su ser para otro] es inmediatamente *real*, ya no es la pura conciencia abstracta.

[Que la conciencia moral como Gewissen *es el elemento comunitario de la autoconciencia; la acción reconocida]*

Este *ser-para-otro* es, pues, la sustancia que es *en sí*, distinta del *self*. La conciencia moral [*Gewissen*] no ha abandonado el puro deber o el *abstracto En-sí*, sino que ese puro deber es el momento esencial de comportarse respecto a los demás como *universalidad* [o del haberse como universalidad respecto a los demás, del comportarse respecto a los demás en términos de universalidad]. La conciencia moral [*Gewissen*] es el elemento comunitario [*gemeinschaftliches*] de la autoconciencia, y ésta [la autoconciencia] es la sustancia en la que la acción, el acto, es decir, lo que se hace [*That*], cobra *consistencia* y *realidad*; la conciencia [*Gewissen*] es el momento del *ser reconocido* por los otros. La autoconciencia moral [*moralisches Selbstbewusstseyn*] [por contraposición con el *Gewissen*] no tiene este momento del ser reconocido, de la *pura conciencia* [*reines Bewusstseyn*] que *es ahí* [que ahí está, que ahí está siendo][264]; y a causa de ello esa autoconciencia no es agente, no es una autoconciencia realizante, que lleve a cabo cosas [es decir, que se ponga en un fuera, en un ser-otro, o en el elemento del ser-otro]. Su *en-sí* le es a ella, o bien el ser *irreal* abstracto [es decir, un en-sí ideal], o bien el ser como una *realidad* que no es espiritual, que no es espíritu [la naturaleza o la sensibilidad]. En cambio, la *realidad* de la conciencia moral [*Gewissen*] (que es una realidad *que es, que está ahí*) es una realidad que es *self*, es decir, la existencia consciente de sí, el medio o elemento del ser-reconocido. El

hacer es sólo, pues, la traducción de su contenido *individual* [del contenido individual particular de esa conciencia] al elemento *objetual* [*gegenständlich*] [a su quedar ahí fuera en términos de estarse haciendo y de cosa hecha] en el que ese contenido resulta universal (o general) y reconocido. Y precisamente eso, el que ese contenido sea reconocido, es lo que convierte a la acción en realidad. Reconocida y por eso real es la acción porque la realidad existente, la realidad tal como queda hecha ahí, queda directamente en conexión con la convicción o con el saber, o lo que es lo mismo: porque el saber de su fin [es decir, el saber del fin o el saber en que consiste el fin del *Gewissen*] es inmediatamente el elemento de la existencia, el reconocimiento general. Pues la *esencia* de la acción, el deber, consiste en la *convicción* que la conciencia moral [*Gewissen*] tiene de él; esta convicción es precisamente el *En-sí* mismo; tal *en-sí* es la auto*conciencia* en sí general o *universal*, o lo que es lo mismo: es el ser reconocido, y, por tanto, la realidad. Lo hecho con la convicción de ser un deber [de ser lo que se debe hacer] es, por tanto, [aquí] inmediatamente algo que tiene consistencia y existencia [algo que está ahí existiendo] Y, por tanto, a propósito de ello, es difícil seguir hablando de que la buena intención no llega a cobrar realidad, o de que al bueno le va mal; sino que lo sabido como deber se efectúa plenamente y se hace realidad porque aquello que uno tiene el deber de hacer [aquello que uno hace como considerándolo obviamente su deber, aquello que uno está haciendo como lo que debe hacer] es lo universal de todas las autoconciencias, lo reconocido y, por tanto, algo que está ahí, algo que está siendo. En cambio, separado y tomado solo, es decir, tomado sin el contenido del *self*, ese deber es *ser-para-otro*, pura transparencia [y algo flojo y a lo que se le ve el plumero], que sólo puede tener el significado de una esencialidad y abstracción carente de contenido [tomado sin el contenido del *self*, ese deber no es más que una esencialidad transparente y sin cuerpo; no es más que una abstracción].

[Retrospectiva sobre la "cosa misma" del cap. V, C, a; la concreción de ella; sustancialidad, existencia y esencialidad de la "cosa misma", o también concreción de la "cosa misma" a través de la eticidad, la Ilustración y la cosmovisión moral; la "cosa misma", de predicado a sujeto][265].

Mirando hacia atrás y fijándonos de nuevo en la esfera mediante la que nos quedó introducida la *realidad espiritual* [con la que hizo acto de presencia la realidad espiritual, mediante la que nos quedó introducido el espíritu, cap. V, C], recordemos que se trataba del concepto de que el declararse de la individualidad [el expresarse ésta, el dar ésta razón de sí] era lo *en-y-para-sí*[266]. Ahora bien, la forma que inmediatamente daba expresión a ese concepto era la conciencia honesta y veraz [*ehrlich*] que andaba ella a vueltas con la *cosa abstracta misma* [recuérdese el concepto de *die Sache selbst*, o de *la cosa misma*, cap. V, C, a]. Esta "*cosa misma*" era allí el *predicado*; ahora bien, es en la conciencia moral [*Gewissen*] donde esa cosa misma empieza siendo [o se empieza convirtiendo] o recién se convierte en *sujeto* que ha puesto en él [que hace recaer sobre él] todos los momentos de la conciencia [es decir, concernientes a la diferencia sujeto-objeto, y, por tanto, concernientes a la objetualidad en general], y para el que todos esos momentos (la sustancialidad en general, la existencia externa, y esencialidad del pensamiento o esencialidad de pensamiento) están contenidos en la certeza de sí mismo. Sustancialidad en general es algo que donde *la cosa misma* lo tiene es en la eticidad [es decir, "la cosa misma" tiene sustancialidad en general en la eticidad, en la eticidad es donde la tiene], existencia externa [la tiene] en la formación [en la *Bildung*], y se-sabiente esencialidad del pensamiento [la tiene] en la moralidad[267], y en la conciencia moral [*Gewissen*] la cosa misma es el sujeto que sabe (tener) en sí mismo todos esos momentos. Y si la conciencia honesta y veraz no hace al cabo [o no hacía al cabo] sino asir [agarrar, abordar] la *cosa misma*, pero *en vacío* [la cosa misma, pero vacía], resulta que, en cambio, la conciencia moral [*Gewissen*] la obtiene o la cobra en su quedar llena [en el quedar llena la cosa misma], [un quedar llena] que esa conciencia misma le da a la cosa misma a través de sí [o que, esa conciencia misma, a través de sí, le da a la cosa misma]. Y esa conciencia es este poder porque sabe a los momentos de la conciencia como *momentos*, y los domina como siendo ella la esencia [o el ser, *Wesen*] negativo de ellos [es decir, la negatividad que manda sobre ellos].

[Gewissen *y acción*]
[*a.* Gewissen *y acción:* Gewissen *y circunstancias del caso*]

La conciencia moral [*Gewissen*], considerada en lo que respecta a las determinaciones particulares de la contraposición que aparece [que se vuelve fenómeno] en la acción y [considerada] en lo que respecta a su conciencia [*Bewusstseyn*] de la naturaleza de ellas, resulta que, en primer lugar, [la conciencia moral o *Gewissen*] se comporta como *sabiente* [como quien de verdad sabe, como quien de verdad está en ello] acerca de la *realidad* del *caso* en el que hay que actuar. Pero en cuanto ese saber incluye el momento de la *universalidad* [o el momento de universalidad], pertenece al saber de esa acción ejercida a conciencia el abarcar sin recortes la realidad que se tiene delante, y, por tanto, el conocer con exactitud las circunstancias del caso y tomarlas en consideración. Ahora bien, este saber, precisamente porque *conoce* o reconoce la universalidad o la generalidad como un *momento*, precisamente por eso, digo, es un saber de esas circunstancias que es consciente de no abarcarlas todas, y, por tanto, de no estarse comportando con conciencia [a conciencia, concienzudamente, *gewissenhaft*] en ello. La relación verdaderamente universal y pura del saber [el haberse verdaderamente universal y puro del saber] sería una relación [sería un haberse] no con algo que se *contrapusiese* al saber, sino la relación del saber consigo mismo [el haberse del saber consigo mismo]; pero la *acción*, o el actuar, por medio de la contraposición que le es esencial, o que es esencial en él, se refiere a algo negativo respecto a la conciencia [*Bewusstseyn*] [es decir, se refiere a algo que no es la conciencia], se refiere a una realidad *que es en-sí*. Frente a la simplicidad de la conciencia [*Bewusstseyn*] pura o de la pura conciencia, esa realidad, que es lo absolutamente *otro*, o que es la diversidad *en sí*, es una absoluta pluralidad de circunstancias que se divide y extiende indefinidamente o infinitamente, hacia atrás en lo que respecta a las condiciones y elementos determinantes de esas circunstancias, lateralmente [por los lados] en lo que se refiere a todo lo que esas circunstancias llevan anejo y a todo aquello con lo que esas circunstancias se complican, y hacia delante en todo lo que se refiere a sus consecuencias. La conciencia [*Bewusstseyn*] que quiere actuar a conciencia o que quiere actuar con conciencia [con *Gewissen*] es consciente de esta naturaleza de la cosa y de su relación [de la relación de la conciencia] con esta naturaleza de la cosa, y sabe que ella

[la conciencia] no conoce con la exigida universalidad [o con esa exigida generalidad] el caso en el que ella actúa y [sabe] que su pretensión de estar considerando y ponderando a conciencia todas las circunstancias es en vano. Pero no es en absoluto que no se dé este conocimiento y esta ponderación de todas las circunstancias; sino que ello [es decir, el no darse conocimiento y ponderación de todas las circunstancias] es sólo como *momento*, como algo que es para los *otros*; pues ese su saber incompleto, precisamente porque es *su* saber, ella [la conciencia] lo considera como saber *suficientemente* completo [suficientemente perfecto].

[b. Gewissen *y acción:* Gewissen *y lo esencial del caso]*

De la misma manera ocurre [o de la misma manera se comporta la conciencia, *Gewissen*] con la universalidad de la *esencia* [*Wesen*], o con la determinación del contenido por la conciencia pura [o con la determinación que del contenido hace la conciencia pura, *reines Bewussitseyn*]. – La conciencia [*Gewissen*] que se endereza a la acción se relaciona con las múltiples caras o lados del caso. Éste se hace pedazos, se divide en mil lados, y asimismo se hace pedazos y se divide en mil cosas la referencia de la conciencia pura a él, con lo cual la diversidad del caso resulta ser [o se convierte en] una diversidad de *deberes*.- La conciencia moral [*Gewissen*] sabe que ha de elegir entre ellos y que ha de decidirse por uno o por otro; pues ninguno de ellos es absoluto en su determinidad o en su contenido, sino que absoluto sólo lo es el *puro deber*. Pero este *abstractum*, al obtener realidad, ha cobrado el significado de yo autoconsciente [es decir, no significa otra cosa que yo autoconsciente]. El espíritu seguro de sí mismo estriba en sí como *Gewissen* [es decir, estriba en sí en cuanto siendo él *Gewissen*], y su universalidad *real* o su deber radican en la pura *convicción* que él tiene de ese deber. Pero esta convicción *pura* es como tal tan vacía como el puro *deber*, puro en el sentido de que nada en él, es decir, ningún contenido determinado es deber en él. Pero no hay más remedio que actuar [o debe actuarse], el individuo ha de *determinarse* [ha de tomar una determinación]. Y el espíritu seguro de sí mismo, en el que el en-sí ha cobrado el significado de yo autoconsciente, sabe procurarse esta determinación y contenido [la que necesita para la concreta opción en ese su tener él que actuar], sabe procurarse, digo, esta de-

terminación y contenido en la *certeza* inmediata de sí mismo [es decir, buscándolo y encontrándolo en ella]. Y la tal certeza inmediata de sí mismo, en lo que se refiere a determinación y contenido, no es sino la conciencia *natural*, es decir, los impulsos y las inclinaciones. La conciencia moral [*Gewissen*] no reconoce para ella ningún contenido como absoluto, pues ella es la absoluta negatividad de todo lo determinado. Ella se determina *por sí misma*; ahora bien, el círculo del *self* dentro del que cae la determinidad como tal, es lo que llamamos sensibilidad; a la hora de tener un contenido proveniente de la certeza inmediata de sí mismo, o para tener ese contenido, no queda, pues, a mano otra cosa que ella. – Todo lo que en las figuras anteriores se presentaba como bueno o como malo, como ley y como derecho, es algo *distinto* que la certeza inmediata de sí mismo; pues todo ello es [o era] un *universal* que ahora resulta ser un ser para otro; o consideradas las cosas de otro modo: todo ello es [o era] un objeto que, mediando a la conciencia [*Bewusstseyn*] consigo misma, se interpone entre ella y su propia verdad, y separa a la conciencia de sí misma más que constituir [o que ser] la inmediatez de esa conciencia[268]. – Pero para la conciencia moral [*Gewissen*] la certeza de sí misma es la pura verdad inmediata; y esta verdad es, pues, la certeza inmediata de sí misma representada como *contenido*, es decir: [esta verdad no es otra cosa que] el arbitrio del individuo particular [*Einzelner*] y la contingencia de su ser [*Seyn*] natural inconsciente [es decir, la contingencia del ser (*Seyn*) natural inconsciente de ese individuo particular].

[c. Gewissen *y acción:* Gewissen *y la vacuidad del puro deber; el puro deber como momento; la discrecionalidad del contenido; deberes universales y particularidad]*

Este contenido se considera a la vez *esencialidad* moral [idealidad moral], o lo que es lo mismo: se considera a la vez *deber* moral[269]. Pues el puro deber, como ya resultó cuando tratamos de la comprobación de las leyes [cap. V, C, c, "La razón comprobadora de leyes"], es simplemente indiferente respecto a todo contenido, y se compadece con todo contenido. Aquí [el puro deber] tiene a la vez la forma esencial del *ser-para-sí*, y esa forma de convicción individual [*individuelle*] [y esa forma que el puro deber aquí tiene de no ser sino convicción individual] no es otra

cosa que la conciencia de la vacuidad del puro deber, y la conciencia de que ese puro deber es sólo momento o sólo un momento, y de que la sustancialidad de ese momento es un predicado que tiene su sujeto en el individuo cuyo arbitrio presta a ese deber el contenido, pudiendo unir a esa forma todo contenido, y, por tanto, pudiendo adherirse a todo conténido en esa su actuación a conciencia [en la actuación del individuo a conciencia, o en esa su actuación con *Gewissen*].– Un individuo puede acrecentar su hacienda de cierto modo; es un deber que cada uno provea a lo necesario para mantenerse a sí y a su familia, y que provea a la *posibilidad* de ser útil a su prójimo y de hacer el bien a quienes necesiten su ayuda. El individuo es consciente de que esto es un deber, pues ese contenido está inmediatamente contenido [o está directamente contenido] en la certeza de sí mismo; y él ve además que está cumpliendo en éste caso [acrecentando su hacienda del modo como lo está haciendo] ese deber. Pero quizá otros tienen por mentira, o por engaño, o por equivocación esa determinada forma en que el individuo actúa; ellos se atienen a otros lados del caso concreto, pero él se agarra a ese lado y se atiene a ese lado, siendo consciente [o mediante su permanecer consciente] de ese su acrecentar su propiedad como siendo un puro deber [es decir, mediante su permanecer consciente del puro deber que consiste en ese su estar acrecentando de ese modo su propiedad, o del puro deber que es ese su estar acrecentando de ese modo su propiedad]. – Y así [en otros casos], lo que [quizá] ellos llaman violencia e injusticia cumple el deber de afirmar la propia autonomía frente a los otros, y lo que ellos llaman cobardía cumple el deber de conservar la vida y con ello la posibilidad de ser útil al prójimo; en cambio, lo que [quizá] ellos llamen valentía vulnera más bien ambos deberes. Pero la cobardía no debe [*darf*] ser una cobardía tan insipiente e inepta [*ungeschickt*] como para no saber [por lo menos] que la conservación de la vida, y, por tanto, la conservación de la posibilidad de ser útil a otros, constituyen deberes, ni debe ser tan insipiente e inepta como para no estar *convencida* del carácter de deber que tiene esa su acción, y [no debe ser tan insipiente e inepta] como para no *saber* que ese carácter de deber consiste precisamente en saberlo [en estar uno convencido de ello] [es decir, debe alcanzar por lo menos ese nivel de saber]; pues si no, incurriría en la insipiente ineptitud o en la inepta insipiencia de ser inmoral [es decir, de ser una cobardía de verdad, de ser una cobardía inmoral]. Y como la moralidad radica en la conciencia de

haber cumplido con el deber, resulta que ello [es decir, esa conciencia de haber cumplido el deber] no faltará ni a la acción que se denomina cobardía ni a la que se denomina valentía; el *abstractum*[270] que se llama deber es susceptible de este contenido al igual que de cualquier otro, y lo que hace, lo sabe como deber, y porque lo sabe como deber [está convencido de ello como deber] y porque [el actuar con] la convicción de que lo que se hace es un deber, porque el actuar así, digo, es lo conforme a deber, resulta que es reconocido por los otros; y en virtud de ello es como la acción resulta válida, y tiene existencia real.

Contra esta libertad que en el medio universal pasivo que es el puro deber y saber introduce cualquier contenido discrecional, es decir, tanto éste como quizá cualquier otro, de nada vale afirmar que debería incluirse un contenido distinto [del que de hecho se incluye]; pues sea cual fuere ese contenido, todo contenido llevará en sí la *mácula de la determinidad*, de la que está libre el saber puro, el cual puede despreciar esa determinidad, a la vez que asumir cualquier otra. Todo contenido, en cuanto es un contenido determinado, está en la misma línea que los otros, aún cuando precisamente parezca tener el carácter de que en él lo particular [*Besonderes*] queda suprimido y superado. Puede parecer que, por cuanto en el caso real el deber se escinde en una contraposición [entre el *abstractum* que se llama deber y su contenido] y, por medio de ello, en la *contraposición* entre *individualidad particular* [*Einzelhheit*][271] y *universalidad*, aquel deber cuyo contenido sea lo universal mismo tiene [tendrá] por ello inmediatamente en sí la naturaleza de puro deber, y [puede parecer] que, por tanto, forma y contenido se convierten aquí [es decir, en tal caso] en totalmente conformes el uno con el otro; así por ejemplo, la acción enderezada al bien universal habría de preferirse a la enderezada al bien individual. Sólo que ese deber universal no es sino aquel que es válido como sustancia en y para sí [en y por sí], que *está ahí delante* [que está ahí vigente, que está ahí rigiendo] como derecho y ley, y que es *independiente* tanto del saber y de la convicción como del interés inmediato del individuo particular; es, por tanto, precisamente aquello contra cuya *forma* se endereza la moralidad en general [vistas las cosas kantianamente]. Y en lo que se refiere a su *contenido* [al contenido de ese supuesto deber universal], resulta que ese contenido es también un contenido *determinado* o particular, en cuanto se parte de que [o se supone que] el bien general se *contrapone* al particular o individual [y, por tanto, aquel

bien supuestamente universal es tan particular como éste]; y, por eso, su ley es una ley de la que la conciencia [*Gewissen*] se sabe simplemente libre, y respecto a la que ella se da la absoluta facultad de añadirle o quitarle [lo que estime oportuno], de pasarla por alto, o de cumplirla.– Por otro lado, esa otra distinción entre deberes para con lo particular [*das Einzelne*] [es decir, deberes del particular para consigo mismo] y deberes para con lo universal no representa nada fijo en lo que respecta a la naturaleza de la contraposición [entre ambas clases de deberes]. Sino que, más bien, lo que el individuo particular [*der Einzelne*] hace en favor suyo, también resulta beneficioso para lo universal o para el universal; cuanto más se ha procurado el individuo para sí, resulta que no sólo tanto mayor es la *posibilidad* que él tiene de ser *útil* a los *demás*, sino que su *realidad* misma consiste sólo en eso, en ser y en vivir en conexión con los otros y en el contexto de los otros; su goce particular tiene esencialmente el significado de que con él está entregando a los demás lo que es de él, y les está ayudando a la adquisición del goce de ellos [les está ayudando a que ellos también se procuren goce]. En el cumplimiento del deber para con el individuo, es decir, en el cumplimiento del deber para con uno mismo, se está cumpliendo, pues, a la vez con el deber para con lo universal. – La *ponderación* y *comparación* de deberes, que aquí pudiera tener lugar, tendría que derivar hacia el cálculo de las ventajas que lo universal obtendría de la acción[272], pero, en parte, a través de ello la moralidad sucumbiría a [o sería víctima de] la necesaria e inevitable *contingencia* de la *visión* que se tiene de las cosas [es decir, de la visión que uno se haría de las cosas a fin de hacer tales cálculos], y en parte la esencia de la conciencia moral [*Gewissen*] consiste precisamente en *cortar* tales cálculos y ponderaciones [en atajarlos], y decidirse de por sí [*aus sich*, desde sí, porque así lo quiere uno] sin tales razones.

[Gewissen: *unidad del en-sí y el para-sí; autarquía del atar y desatar; la autodeterminación*]

De esta forma, pues, la conciencia [*Gewissen*] actúa, y se mantiene y conserva, pues, en la unidad del *ser-en-sí* y el *ser-para-sí*, en la unidad del pensamiento puro y la individualidad, y es el espíritu seguro de sí, que tiene su verdad en sí mismo, en su *self*, en su saber, y, la tiene en su saber

como saber del deber. Y el espíritu se mantiene en ello [se mantiene en esa unidad] precisamente a través de que aquello que es lo *positivo* en la acción (por tanto, así el contenido como también la forma del deber, y el saber de ese deber) pertenece al *self*, a la certeza de sí; y en cambio, aquello que trata de *enfrentarse* al *self* [de quedar frente a él] como un *en-sí propio* [es decir, como un en-sí distinto del *self*], tiene que acabar siendo considerado lo no verdadero, lo suprimido y superado[273], es decir, tiene que acabar siendo considerado sólo un momento. Lo que vale [lo válido] no es, pues, el *saber universal* en general [es decir, el saber universal en general que ese *self* tenga], sino *su conocimiento* de las circunstancias. En el deber, como *ser-en-sí* universal, el *self* mete contenido [pone un contenido, introduce un contenido] que él toma de su individualidad natural [*natürliche Individualität*]; pues ese contenido no es sino lo que ya está presente en ese *self* mismo [o no se forma sino a partir de lo que ya figura en ese *self* mismo]; ese contenido, a través del medio universal en el que ese contenido se encuentra [el del ser-en-sí universal del deber, al que se acaba de referir], se convierte en el *deber* que ese *self* ejercita, y a través de ello el puro deber vacío queda puesto precisamente como suprimido y superado, o como sólo un momento. – Ese contenido es la vacuidad de ese deber suprimida y superada [es decir, es la vacuidad del deber puro en cuanto suprimida y superada], o lo que es lo mismo: es la *Erfüllung*, es decir, es el cumplimiento, es decir, es el quedar lleno ese deber en su quedar cumplido o en su estar siendo cumplido; pero asimismo la conciencia moral [*Gewissen*] está libre [o queda libre] en general de cualquier contenido; se dispensa de todo deber determinado que hubiera de valer como ley [y que hubiera de quedar por encima de ella]; en virtud de la certeza de sí misma, en fuerza de esa certeza, la conciencia moral [*Gewissen*] posee la majestad de la absoluta autarquía[274] del atar y desatar.– Y es, por tanto, esta *autodeterminación* lo que de forma inmediata es lo absolutamente conforme a deber. – Esta simple auto-idad [esta sí-mismo-idad, esta *self*-idad], es decir, este simple existir la conciencia moral en sí misma, es el en-sí. Pues el *en-sí* es esta pura igualdad de algo consigo mismo; y esta igualdad consigo misma es [se da] en esa conciencia.

[La conciencia y las demás conciencias; doble libertad respecto a la determinidad del hacer; la absoluta certeza de uno mismo y lo que uno mismo pone ahí fuera]

Este puro saber es inmediatamente *ser para otro*; pues en cuanto igualdad consigo mismo [o en cuanto la igualdad-consigo-mismo], ese saber es la *inmediatez*, o lo que es lo mismo: ese saber es el ser [*Seyn*]. Y este ser es a la vez la universalidad pura, la *self*-idad de todos; o lo que es mismo: la acción es reconocida y, por tanto, real. Este ser [*Seyn*] es el elemento mediante el que la conciencia [*Gewissen*] está [o queda] inmediatamente en relación de igualdad con todas las demás autoconciencias; y el significado de esta relación no es la ley carente de *self* [o una ley carente de *self*], sino el *self* de la conciencia moral [*Gewissen*] [el *self* que es la conciencia moral].

Pero precisamente en ello, es decir, en que eso correcto que la conciencia moral [*Gewissen*] hace, es a la vez *ser para otro*, parece venirle a esa conciencia [*Gewissen*] una desigualdad. El deber que esa conciencia cumple es un *determinado* contenido; y ese contenido es, ciertamente, el *self* de la conciencia [*Bewusstseyn*] [el *self* en que ésta consiste], y, siendo el *self* de la conciencia, es el *saber* que ella tiene de sí, su *igualdad* consigo misma. Pero ejecutada y, por tanto, puesta en el medio del *ser*, esa igualdad ya no es *saber*, ya no es ese distinguir que de forma inmediata suprime y supera asimismo sus diferencias; sino que en el medio del *ser* [en el ser] esa diferencia queda puesta como estando y quedando ella ahí, y la acción es, por tanto, una acción *determinada*, desigual al elemento de la autoconciencia de todos [al elemento que representa la autoconciencia de todos], y, por tanto, no necesariamente reconocida. Ambos lados, la conciencia moral [*Gewissen*] que actúa, y la conciencia [*Bewusstseyn*] general que reconoce esa acción como deber [es decir, la admite como habiendo sido el cumplimiento de un deber], son *libres* por igual respecto a la determinidad de ese hacer [es decir, quedan por encima de esa determinidad]. Y en virtud de esa libertad, la relación en el medio comunitario de la conexión con los otros [la relación en el medio que es el contexto o que representa el contexto de comunidad o el contexto de la comunidad con los otros] es más bien una relación o situación de completa desigualdad; mediante esa desigualdad, la conciencia [*Bewusstseyn*] para la que es la acción [es decir, el observador, o el observador afecta-

do, o simplemente el afectado en general], se encuentra o queda [o viene a dar] en una completa incertidumbre acerca del espíritu agente, seguro de sí mismo [es decir, que actúa exhibiendo tal seguridad]. Pues ese espíritu actúa, es decir, pone una determinidad como estando ahí, es decir, como siendo; y es a ese ser, en cuanto verdad suya [es decir, es a ese ser, considerándolo la verdad del espíritu], es a ese ser, digo, a lo que se atienen los demás, y es en ello [es procediendo así] como también quedan seguros de sí mismos; pues el espíritu ha expresado en ello lo que él considera deber [lo que él considera su deber]. Sólo que él está libre [sólo que él queda por encima, él sigue por encima] de cualquier deber *determinado*; él está ahí fuera, y es ahí fuera donde ellos piensan que el espíritu tiene su realidad; pese a lo cual, ese medio del ser [*Seyn*] mismo [ese medio que representa el ser mismo, es decir, que representa el quedar ahí delante, el estar ahí fuera], y el deber como algo que es *en sí* [el deber en cuanto siendo algo en sí], ambas cosas son algo que él no puede considerar sino como siendo sólo un momento [o momentos]; por tanto, aquello que él pone ahí fuera, aquello que él expone ahí delante [*hinstellt*], vuelve también a distorsionarlo o a trastocarlo él otra vez [a ponerlo en otro sitio], o más bien él lo distorsiona o trastrueca o lo ha distorsionado y trastocado de forma inmediata [*verstellt*]. Pues su *realidad* no es para él este deber y esta determinación que él pone ahí fuera [que él expone ahí], sino aquella [esa otra] que él tiene en la absoluta certeza de sí mismo [es decir, la que para él representa la absoluta certeza de sí mismo].

[El poner y el trastocar; que lo que se da existencia en la acción no es una determinidad abandonada o dejada por el self, *sino el* self *mismo]*

Por tanto, ellos no saben si esta conciencia moral [*Gewissen*] es moralmente buena o es moralmente mala, o más bien, no solamente no pueden saberlo, sino que tienen que tomarla también por mala. Pues así como la conciencia moral [*Gewissen*] queda libre (está por encima) de la *determinidad* del deber como algo que es *en sí*, del deber como algo que está ahí o que queda ahí, también quedan igualmente libres los demás. Y lo que esa conciencia moral les pone ahí delante, también saben ellos

mismos trastocarlo [ponerlo en otro sitio], distorsionarlo y volverlo del revés. Pues se trata de algo mediante lo que ha cobrado expresión el *self* de otro, no el *self* de ellos mismos; y, por tanto, no solamente se saben libres de ello, o por encima de ello, sino que tienen también que disolverlo en sus propias conciencias, tienen que desmenuzarlo y aniquilarlo [y hacerlo polvo] mediante juicios y explicaciones [mediante juicios acerca de la conducta del otro y mediante explicaciones de ella], para cobrar su propio *self*, el propio *self* de ellos.

Sólo que la acción de la conciencia moral [*Gewissen*] no es solamente esta *determinación* del ser [*Seyn*] [no es esta determinación perteneciente no más que a la esfera del ser], abandonada por el *self* puro [o que el *self* puro deja tras de sí quedando por encima de ella]. Lo que ha de considerarse deber y ha de reconocerse como deber es algo que sólo lo es mediante el saber y la convicción que se tiene de ello como un deber, y, por tanto, mediante el saber de sí mismo en el propio acto [*That*], es decir, en lo que uno está haciendo o ha hecho. Pero si resulta que esa acción [que ese acto, que eso que se está haciendo o se ha hecho], si resulta que esa acción, digo, deja de tener en sí misma ese *self*, esa acción cesa de ser aquello, sólo en lo cual puede consistir su esencia. Su existencia [la existencia de ese acto o acción] abandonada por esa conciencia [*Bewusstseyn*] no sería sino una realidad bien vulgar y ordinaria, y la acción nos aparecería entonces como un poner por obra su placer y su deseo [su capricho, es decir, lo que a la conciencia le ha dado la gana]. No, lo que ha de cobrar *existencia* [lo que debe cobrar existencia ahí], sólo puede tener o cobrar aquí esencialidad a través de que ello sea *sabido* como la expresión que se da a sí misma la individualidad; y este *ser-sabido* es lo que es reconocido, y, por tanto, aquello que *como tal* debe cobrar *existencia*.

El *self* entra, pues, en la existencia, *como self* [es decir, queda ahí delante como sí-mismo para los otros]; el espíritu seguro de sí, existe como tal para los otros [o cobra, como tal existencia, para los otros]; no es su acción *inmediata* lo que se considera válido ni lo que es real; lo que es objeto de reconocimiento [lo reconocido] no es lo *determinado*, no es *lo que es-en-sí*, sino sólo el *self* que se sabe a sí mismo como tal. El elemento de la consistencia [*Bestehen*] [es decir, el elemento en el que ello cobra consistencia, en el que ello puede desenvolverse ahí, el elemento del darse] es la autoconciencia en general; y lo que entra en este elemento no puede ser el *efecto* [o resultado] de la acción, pues ese efecto [como hemos

visto] no se sostiene en ese elemento, no cobra en él consistencia [puede ser trastocado], sino que sólo la autoconciencia es lo reconocido, y sólo la autoconciencia es lo que cobra realidad.

[Que donde el self *existe es en el lenguaje o que el lenguaje es la existencia convertida en* self; *el contenido del lenguaje de la conciencia moral; realidad y validez que estriban en el decir]*

Y con ello, henos aquí otra vez ante el *lenguaje* como existencia del espíritu [o como el quedar ahí el espíritu][275]. El lenguaje es la autoconciencia que es *para otro*, que queda ahí inmediatamente *presente como tal* y que es como *este* Universal [como el Universal este, como el universal que aquí está, como el universal que helo aquí, éste, o esto]. Es decir, el lenguaje es el *self* que se separa, arranca, disocia de sí, que se vuelve objetivo [que queda ahí como objeto], como puro yo = yo, que en ese su quedar objetivamente ahí [en ese su quedar ahí como objeto] se mantiene a sí mismo como *tal self*, a la vez que inmediatamente confluye con los demás y consiste en la autoconciencia *de ellos* [o es la autoconciencia de ellos]; él [el *self*] se escucha, se oye, al igual que es escuchado y oído por los otros, y este oír y escuchar es la *existencia convertida en* self [es decir, el inmediato estar ahí, convertido en *self*].
El contenido que el lenguaje cobra aquí [o ha cobrado aquí] no es ya el *self* torcido y pervirtiente [distorsionado y distorsionante], el desgarrado *self* de la Ilustración [*Bildung*] [cap. VI, B, I, a]; sino que [el contenido que el espíritu cobra aquí] es el espíritu retornado a sí, seguro de sí en ese su *self*, seguro de su verdad y seguro de su reconocer [o de su reconocimiento], y, por tanto, el espíritu reconocido como tal saber. El lenguaje del espíritu ético [cap. VI, A, a y b] es la ley y mandato simple, y también la queja, que se queda más bien en llanto y lágrimas acerca de la necesidad [acerca de la *Notwendigkeit*, acerca del destino]; la conciencia moral [*moralisches Bewusstseyn*] [cap. VI, C, a, b], en cambio, es todavía *muda*, encerrada cabe sí en su propio interior, pues en ella el *self* todavía no tiene existencia, sino que la existencia [el fuera] y el *self* empiezan estando en una relación externa el uno respecto al otro[276]. [Frente a eso,] sólo el lenguaje aparece como siendo el medio [o pudiendo ser el medio] de conciencias autónomas y reconocidas [es decir, como el me-

dio en que cobran o pueden cobrar existencia y pueden moverse o se mueven autoconciencias autónomas y reconocidas], y ese *self* que *queda ahí* [ese *self* que en el lenguaje cobra ahí existencia] es un ser-reconocido [o un quedar-reconocido] que es inmediatamente universal, que es múltiple, pero simple en esa su multiplicidad. El contenido del lenguaje de la conciencia moral [*Gewissen*] es el *self que se sabe a sí mismo como esencia* [*Wesen*], *como ser*. Este *self* (y no más que este *self*) es lo que ese lenguaje declara y expresa, y este expresar y declarar es [o en este expresar y declarar consiste] la verdadera realidad del obrar y la validez de la acción como acción. La conciencia expresa su *convicción* [*Überzeugung*]; esta *convicción* es aquello, sólo en lo cual [o sólo como lo cual] la acción es deber; y, a su vez, ese deber sólo *se considera* deber, por haberse vuelto *expresa* la convicción [es decir, por haberse vuelto *expreso* aquello, por haber quedado dicho aquello, de que se está convencido][277]. Pues la autoconciencia universal es libre de [o queda por encima de] la acción *determinada*, considerada *en ese su sólo quedar ahí* [es decir, de esa acción, sólo en cuanto existente]; esa *acción*, en cuanto *existencia*, en cuanto quedar ahí, no vale nada (no tiene ningún valor) para la autoconciencia general, sino que lo que vale (lo que le confiere valor) es el *estar uno convencido* de que esa acción es un deber, y el estar esto abiertamente dicho [es decir, el volverse expreso y admitido no tratarse sino de eso]; y esa convicción [y, por tanto, ese deber] sólo es real en el lenguaje. – El realizar la acción no significa aquí traducir ese su contenido de la forma de *fin* o de la forma de *ser-para-sí* a la forma de la realidad abstracta [o a la forma de realidad abstracta, de realidad desligada ya del *self*], sino que realizar la acción significa traducir su contenido de la forma de la *certeza* inmediata de sí mismo (la cual sabe ese su saber o el ser-para-sí como la esencia) a la forma del *aseguramiento* [*Versicherung*] de que [o de la aseveración de que, o del dejar claro que] la conciencia [*Bewusstseyn*] está convencida de ese deber, y de que ese deber lo sabe como conciencia moral [como *Gewissen*] *desde sí y por sí misma* como siendo ese su deber; este aseguramiento, esta aseveración [esta *Versicherung* por parte del *Gewissen*], asegura, pues, que esa conciencia moral está convencida de que su convicción es la esencia [*Wesen*].

[La superación de la diferencia entre conciencia universal y self *particular; la esencial mediación del lenguaje, el "habla argumentativa"]*

La cuestión de si es *verdad* [de si es veraz] ese asegurar estarse actuando por convicción de lo que es deber, la cuestión de si eso que se está haciendo es *realmente deber*, todas estas cuestiones o todas estas dudas no tienen ningún sentido para la conciencia moral [*Gewissen*]. Pues en lo que respecta a la primera cuestión, a la de si el aseguramiento es verdadero [es decir, a la de si la aseveración es veraz], se estaría presuponiendo que lo que es intención interna podría ser distinto [o podría desviarse] de aquello que se empieza declarando [de aquello que se empieza poniendo por delante, de aquello que se pretexta], es decir, que el querer del *self* individual podría separarse del deber, podría ponerse aparte [o quedarse aparte] de la voluntad de la conciencia [*Bewusstseyn*] universal y pura; esta última [la conciencia universal y pura] sería [entonces] lo que se vertería en el lenguaje, mientras que la primera [la intención interna] sería propiamente el móvil de la acción. Ahora bien, precisamente esa diferencia entre la conciencia [*Bewusstseyn*] universal y el *self* particular es lo que queda suprimido y superado, y tal quedar suprimido y superado es precisamente la conciencia moral [*Gewissen*][278]. El inmediato saber del *self* seguro de sí es la ley y el deber; su intención [*Absicht*], precisamente por ser su intención, es lo correcto [*das Rechte*] [es lo que está bien, es lo que hay que hacer]; sólo se exige que él [ese *self*] lo sepa, y que lo diga, es decir, que diga, que declare su convicción de que su saber y su querer es lo correcto. Pues el hacer expreso este aseguramiento [el hacer expresamente esa aseveración, el dar esa su palabra] es lo que suprime y supera en sí mismo la forma de su particularidad [*Besonderheit*]; el *self* reconoce con ello la *necesaria universalidad del self*; pues al llamarse [el *self*] a sí mismo *Gewissen* [es decir, al declararse a sí mismo *Gewissen*] se está llamando a sí mismo [o se está declarando a sí mismo] un puro saberse a sí mismo, y un puro querer abstracto, es decir, se está llamando a sí mismo un saber y querer universales que reconoce a los otros y que es *igual* a ellos, pues esos otros son precisamente ese saberse puro y ese puro querer, y [se está llamando a sí mismo un puro saberse a sí mismo y un puro querer abstracto] que, por lo dicho, es reconocido también por los otros. Y en este querer del *self* seguro de sí, en este saber

de que el *self* es la esencia, es donde radica la esencia de lo correcto, la esencia de lo justo [*das Rechte*, la esencia del estar bien hecho lo que se hace]. – Quien dice, por tanto, que actúa así por conciencia [*aus Gewissen*] está diciendo la verdad, pues su conciencia [*Gewissen*] es el *self* que sabe y quiere, es decir, el *self* sabiente y volente. Pero es esencial que también lo *diga*, pues ese *self* tiene que ser a la vez un *self universal*. Y eso no lo es en el contenido de la acción, pues ese *contenido*, a causa de su *determinidad*, es en sí indiferente; sino que la universalidad radica en la forma de la acción [así entiendo el pronombre *derselben* del original]; y es, por tanto, esa forma la que hay que poner como real; esa forma es el *self* que es real como tal en el lenguaje, que en él se expresa y declara como siendo lo verdadero, y, precisamente en ello y por ello, reconoce a todos los *selves* [a todos los sí-mismos] y es reconocido por ellos[279].

[Que el Gewissen, *en su esencial mediación lingüística, queda por encima de toda ley determinada;* Gewissen *y genialidad moral;* Gewissen *y voz de Dios; la naturaleza del* ethos *posrevolucionario, o el* ethos *en el medio de la libertad absoluta]*

La conciencia moral [*Gewissen*], pues, en la majestad de ese su quedar por encima de la ley determinada [o de toda ley determinada], y de todo contenido del deber, pone en su saber y querer el contenido que a ella le place [que a ella le viene en gana] [el contenido cualquiera, *den beliebigen Inhalt*, el contenido que quiere, el contenido que tenga a bien poner]; es la genialidad moral que sabe la voz interior de ese su inmediato saber como la voz de Dios, y, en cuanto en ese saber, de manera asimismo inmediata, sabe la existencia [es decir, sabe inmediatamente que el contenido de ese saber es lo justo, en el estar quedando eso justo ahí], esta genialidad moral es la potencia creadora de Dios que en su propio concepto porta la vida [es portadora de vida]. Esa genialidad[280] es a la vez en sí misma culto divino, servicio de Dios[281]; pues su acción consiste en poner a la vista y quedar a la vista su propia divinidad y mirar ella ahí [*Anschauen*] su propia divinidad [saber mirar su propia divinidad en esa su obra que ella pone ahí en cuanto *Gewissen*].

[Conciencia universal y Gewissen; *la religión posrevolucionaria]*

Este culto divino practicado en soledad [o este culto divino, que se practica en soledad] es esencialmente a la vez culto divino comunitario, servicio de Dios practicado por la *comunidad*[282], de modo que el puro *saberse* interior y el puro escucharse interiormente la conciencia [*Gewissen*] a sí misma, pasa adelante y cobra el momento de *conciencia* [*Bewusstseyn*] [es decir, el momento que representa la conciencia, la separación saber-objeto]. Pues este tenerse presente a sí misma y verse a sí misma es su ser objetivo [el quedar ahí como objeto la conciencia, *Gewissen*], y este elemento *objetual* u objetivo es el expresar o declarar ella su saber y querer como algo *universal* [como un saber universal y un querer universal, o como un querer y un saber generales]. Es mediante este expresarse y declararse como el *self* se convierte en vigente [como el *self* se convierte en válido, como el *self* se hace valer], y [es mediante este expresarse y declararse] como la acción se convierte en efectivo acto [*That*] ejecutor. La realidad y consistencia de este hacer [del hacer del *self*] [es decir, del darse efectivamente ahí este hacer del *self*] es la autoconciencia universal [o la autoconciencia general]; es el expresarse y declararse la conciencia lo que pone esa certeza en sí misma como *self* puro [o como puro *self*] y, al ponerla como puro *self* [o como *self* puro], la pone como *self* universal [o como *self* general]; pues si los otros dejan valer la acción [en lo que ésta quiere ser], ello es en virtud de este hablar en el que el *self* se expresa como la esencia y es reconocido como la esencia. El espíritu y la sustancia de su vínculo [del vínculo entre ellos, entre el *self* y los otros *selves*] es, por tanto, el mutuo aseguramiento de que están actuando no al tuntún, sino en conciencia, el aseguramiento de lo certero y ajustado y correcto de sus intenciones, y el alegrarse y gozarse en esta mutua pureza y transparencia en la actuación, el deleitarse en la gloria del saber y del decir [es decir, en el expresarse, declararse y explicarse de quienes saben definir e interpretar las situaciones y marcar la pauta], y el deleitarse en el fomento y cultivo de tal situación de excelencia.– Y en cuanto esta conciencia moral [*Gewissen*] distinga [o distingue] todavía su conciencia [*Bewusstseyn*] *abstracta* de su *autoconciencia* [en cuanto todavía distinga entre su quedar ahí a la vista y su autoconciencia], no puede ser [o no podrá ser] sino solamente en Dios donde ella tenga *oculta* y encerrada [y de donde se nutra] su vida; Dios está *inmediatamente* presente a su es-

píritu y a su corazón, a su *self* [elemento, pues, de autoconciencia]; ahora bien, lo manifiesto, es decir, la conciencia manifiesta [*offenbares Bewusstseyn*], esto es, su conciencia real y el mediador movimiento de ella o el movimiento de mediación de ella, le es a ella [a la conciencia moral o *Gewissen*] otra cosa distinta que ese interior oculto y que la inmediatez de ese ser [*Wesen*] que le es presente o se es presente. Y tan sólo cuando la conciencia moral [*Gewissen*] se consuma, sólo cuando la *Gewissen* es plenaria, queda superada la diferencia entre su conciencia [*Bewusstseyn*] abstracta y su autoconciencia [entre el en-sí y el *self*]. La conciencia moral [*Gewissen*] sabe que la conciencia [*Bewusstseyn*] *abstracta* no es sino precisamente *ese self*, ese ser-para-sí seguro de sí, es decir, la con ciencia moral [*Gewissen*] sabe [entonces] que en la *inmediatez* de la *relación* del *self* con ese en-sí, queda *suprimida* y *superada* precisamente esa *separación* o diferencia. Pues una relación *mediadora* es aquella en la que los *relata* [los elementos en relación] no son una y la misma cosa, sino que los *relata* se son una cosa *distinta* el uno del otro y el otro del uno [o el uno para el otro y el otro para el uno], y son uno en un tercero; pero una relación *inmediata*, en cambio, no significa de hecho otra cosa que la unidad [no significa de hecho otra cosa que unidad]. La conciencia [*Bewusstseyn*] levantada [ahora] por encima de esa ausencia de pensamiento que sería el seguir teniendo todavía por diferencias diferencias que no son diferencia ninguna, sabe la inmediatez de la presencia de la esencia [o del ser, *Wesen*] en ella como unidad de la esencia y de su *self* [por tanto, como unidad inmediata de ellos], y sabe, por tanto, a su *self* como el en-sí que es vida, y a ese su saber lo sabe como la religión que, siendo un saber que está ahí presente o que tiene existencia ahí, no es a la vez sino el expresar y el decir y el hablar la comunidad acerca de su propio espíritu [o del hablar y el declararse ese ámbito de lo universal común acerca de su propio espíritu].

[Que la conciencia en su cúspide es la conciencia más pobre, la kenosis *de lo absoluto; otra vez la "conciencia desgraciada"; el "alma bella" a lo Goethe]*[283]

Vemos con esto la autoconciencia retornada o retornando a lo más íntimo suyo, a las entretelas de sí, a las que toda exterioridad como tal les

desaparece aquí; les desaparece, digo, en esta intuición [en esta autopresencia] del yo = yo [es decir, en ese tener el yo puesto ahí delante de sí al yo], en la que este yo es toda esencialidad y existencia [es decir, toda esencia y toda existencia]. La autoconciencia se sume, se hunde, se embarga en este concepto de sí misma, pues se ha visto empujada a la cúspide de sus extremos y se ha visto empujada de manera que los fragmentos distintos mediante los que esa autoconciencia es real o es todavía *conciencia* [*Bewusstseyn*] son tales puros extremos no solamente para nosotros, sino que aquello que esa autoconciencia es *para sí* y aquello que a esa conciencia [*Bewusstseyn*] le es *en sí* y aquello que a esa conciencia o autoconciencia le es *existencia*, se ha evaporado en abstracciones que no tienen ya ningún sostén, que no tienen ya sustancia alguna para esta conciencia misma. Y todo lo que hasta ahora era esencia para la conciencia [*Bewusstseyn*] ha retornado, o se ha retrotraído, o se ha reducido a estas abstracciones [que ya no tienen sustancia alguna para esta autoconciencia]. – Y limpia hasta ese grado de pureza, la conciencia es su figura más pobre, su figura paupérrima [es decir, esta figura de la conciencia, la de la conciencia limpia hasta tal grado de pureza, es la más pobre de todas][284], e incluso este poder que constituye ahora su única posesión, es algo evanescente, un desaparecer; y esta absoluta *certeza* en la que la sustancia se ha disuelto, es la absoluta *no verdad* que hace agua y se desinfla por sí sola; es la absoluta *autoconciencia* [o la autoconciencia absoluta] en la que la *conciencia* [por tanto] se va a pique y se pierde.

Considerando ahora este sumergirse o hundirse o engolfarse la conciencia [*Bewusstseyn*] dentro de sí misma o irse a pique [*versinken*] en sí, resulta que para la conciencia la *sustancia* que es *en sí* es ahora el saber como saber *suyo*. La conciencia, en cuanto conciencia [*Bewusstseyn*] [es decir, esto es lo que la caracteriza a la conciencia] está dividida en la contraposición entre ella misma y su objeto, objeto que es para ella la esencia [*Wesen*, o siendo ese objeto para ella lo esencial]; pero justo ese objeto se ha convertido en lo perfectamente transparente, ese objeto es *su self* [el *self* de la conciencia] y su conciencia [la conciencia de ese objeto] es sólo el saber de sí. Toda vida y toda esencialidad espiritual [todo ente espiritual] han retornado a este *self*, se han reducido a él, y han perdido su diversidad respecto al yo-mismo [es decir, han dejado de ser distintos de yo-mismo, *Ich-selbst*]. Los momentos de la conciencia son, por tanto, esas abstracciones extremas, de las que ninguna es estable o está quieta, sino

que se pierde en la otra y la genera. Es el cambio y el intercambio, y el giro y el dar vueltas de la *conciencia desgraciada* consigo misma, pero que transcurre para esa conciencia dentro de sí misma y que se es consciente [ese cambio e intercambio se es sabedor] de ser el concepto de la razón que aquélla [es decir, que la "conciencia desgraciada", cap. IV, B] sólo lo era *en sí* o sólo lo es en sí. La certeza absoluta de sí mismo [la absoluta certeza que acompaña a ese cambio] se trueca, pues, inmediatamente (para esa razón) en un quedar-dicha [esa certeza] y, por tanto, en objetualidad u objetividad de su ser-para-sí; pero este mundo así creado es su *hablar*, que la conciencia escucha de forma asimismo inmediata, y cuyo eco [el de ese hablar] retorna a ella. Este retorno no tiene, por tanto, el significado de que en él la conciencia sea *en y para sí*; pues la esencia [*Wesen*] no es para la conciencia *en-sí* alguno, sino que la esencia [*Wesen*, es decir, ese en-sí] es la conciencia misma [*Bewusstseyn*]; ni tampoco tiene la conciencia *existencia* alguna, pues lo objetivo no llega a convertirse en lo negativo del *self* real [es decir, en algo que constituyese la negación del *self* real o que constituyese la negación que es el *self* real contrapuesto al *self*], ya que éste [el *self*] tampoco llega a convertirse en realidad [o también: pues éste no llega a hacerse realidad]; pues le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar o aguantar el ser [*Seyn*][285]. La conciencia vive con la angustia de manchar mediante la acción y la existencia esa gloria y brillo de su propio interior y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad y se empecina en la tozuda incapacidad que le impide decir que no a ese su *self* levantado a suprema abstracción, [se empecina en la tozuda incapacidad] que le impide darse sustancialidad, o lo que es lo mismo: que le impide transformar su pensamiento en ser y [que le impide] confiarse y entregarse a la diferencia absoluta. Ese vacuo objeto que ella se genera, ella no puede, por tanto, llenarlo sino con la conciencia de la vaciedad o vacuidad; su hacer no es sino la nostalgia o aspiración que no hace sino perderse en ese convertirse ella misma en un objeto carente de contenido y esencia, y que, [yendo ella] allende esa pérdida y [desde ese ir allende] recayendo ella de nuevo en sí misma, no hace sino encontrarse perdida. – Y en esta transparente pureza de sus momentos, esta "*alma bella*", como suele decirse, pero infeliz y desgraciada, se va apagando [como las ascuas] lentamente en sí misma, y desaparece en una especie de vaho informe que se deshace en el aire.

[Considerando lo mismo en su significado de realidad; igualdad y desigualdad; el lenguaje; contraposición entre individualidad e individualidad y entre individualidad y universalidad, o la ruptura entre individualidad e individualidad y entre individualidad y universalidad; Gewissen *y "mal radical"; constitutiva hipocresía]*

Pero este tranquilo confluir de las esencialidades sin enjundia y sin meollo [de las esencialidades evanescentes] de esta vida evaporada podemos todavía considerarlo en otro significado [en el otro significado], en el significado de la *realidad* de la conciencia moral [*Gewissen*] [en el significado que representa la realidad del *Gewissen*], es decir, podemos tomarlo en el *fenómeno* de su movimiento [que es ese otro significado], y considerar la conciencia [*Gewissen*] como agente, es decir, considerar la conciencia [*Gewissen*] actuando, [considerar la conciencia en] su actuación. – El momento *objetivo* en esa conciencia [*Bewusstseyn*] [que es el que vamos a pasar a considerar] se determinó más arriba [o lo determinamos más arriba] como conciencia universal [como el ser-para-otro que estaba ahí para todos]; [en cambio] el saber que se sabe a sí mismo, en cuanto *este* determinado *self*, es diferente de los otros *selves* [de los otros sí-mismos]; el lenguaje, en el que todos recíprocamente se reconocen como actuando en conciencia [*Gewissenheit*], esta igualdad universal [que el lenguaje del *Gewissen* representa], se desintegra en la desigualdad del ser-para-sí individual [del ser para sí del individuo particular], cada conciencia queda asimismo simplemente o absolutamente reflectida en sí desde la universalidad y saliéndose de ella [de esa universalidad]; con lo cual se produce necesariamente tanto la contraposición entre cada individualidad [*Einzelnheit*] y las demás individualidades como la contraposición entre la individualidad [la individualidad particular] y lo universal, y es esta relación y este movimiento el que vamos a pasar a considerar. – O lo que es lo mismo[286]: esa universalidad y el deber tienen el significado simplemente contrapuesto de *individualidad* [*Einzelnheit*] determinada en su apartarse [o separarse o exceptuarse] ésta de eso universal, para la cual [individualidad particular] el puro deber no es sino universalidad salida [emergida] a la *superficie* y vuelta hacia fuera [universalidad convertida en superficie y que se vuelve hacia fuera]; el deber radica solamente en las palabras, y se considera [es decir, no puede

considerarse en ese aspecto sino] un ser-para-otro. La conciencia moral [*Gewissen*], enderezada o dirigida por de pronto sólo *negativamente* contra *el deber* en cuanto *este deber determinado que quedase ahí delante* [en cuanto este deber determinado, que pudiera entenderse como estando de por sí ahí en la superficie], se sabe libre de él; y [por tanto] al llenar [o al haber de llenar] ella ese vacío deber con un contenido determinado que ella toma de sí [o en cuanto ella llena o reanima ese vacío deber con un contenido determinado que ella toma de sí] ella [*das Gewissen*] tiene la conciencia positiva [*positives Bewusstseyn*] de que es ella quien, en cuanto *este self* [que en cuanto el *self* que es éste] se hace ella [se fabrica ella] el contenido. Su *self* puro [o su puro *self*], en cuanto vacío saber, es lo carente de contenido y carente de determinación; el contenido que ella le da [que ella da a ese *self* puro] está tomado del *self en cuanto este self* determinado, es decir, está tomado de sí en tanto que individualidad natural [lo toma ella de sí en cuanto individualidad natural]. Y, al declarar que su acción ha sido un actuar en conciencia, ella es consciente de su puro *self*, pero en lo que respecta al fin de esa acción como contenido real de ella, ella [la conciencia] es también consciente de sí como este individuo particular y, por tanto, es consciente de la contraposición entre aquello que es para ella y aquello que es para los demás, es decir, de la contraposición entre universalidad o deber, por un lado, y de su quedar reflectida en sí desde esa universalidad o deber, por otro.

Si, pues, la contraposición en la que la conciencia [*Gewissen*] entra [o incurre] al *actuar* se expresa en el interior de esa conciencia [es decir, si esa contraposición la miramos tal como se ve desde el interior del *Gewissen*], resulta que esa contraposición es a la vez la desigualdad hacia el exterior en el elemento de la existencia, es decir, la desigualdad de su particular individualidad respecto a otras individualidades. – Su particularidad [*Besonderheit*][287] [la particularidad de la conciencia, *Gewissen*, tal como se la ve desde el interior] consiste en que los dos momentos que constituyen su conciencia [*Bewusstseyn*], es decir, el *self* y el en-sí ["sujeto" y "objeto"], se consideran en ella de *desigual valor*, y, por cierto, se los considera con la determinación o en la determinación de que la certeza de sí misma es la esencia [*Wesen*], frente al *en-sí* o lo *universal*, que [no sería la esencia, sino que sería o] es sólo un momento. Y frente a esta determinación interna está, pues, el elemento de la existencia o la conciencia general o universal, para la que más bien la universalidad, el deber, es la

esencia [*Wesen*], y, en cambio, la individualidad particular [*Einzelnheit*], en cuanto es-para-sí frente a la universalidad, sólo puede considerarse un momento suprimido y superado. Y frente a este atenerse al deber [por parte de la conciencia general o universal], la primera conciencia [*Bewusstseyn*], es decir, la conciencia particular, sólo puede considerarse *el mal*, porque esta conciencia es la desigualdad de su *ser-cabe-sí* [es decir, de su *Insichseyn*, de su-ser-en-sí, de ese su estar metida en sí, de su estar reflectida o revertida en sí, de su consistir en lo suyo][288], esta conciencia, digo, es la desiguadad de su *Insichseyn* con lo universal, y en cuanto esa primera conciencia [la conciencia particular o individual] declara su hacer como igualdad consigo misma, es decir, lo declara como deber y como actuación en conciencia [o lo entiende y declara deber y actuación en conciencia], esa primera conciencia [en cuanto hace tal declaración] no puede considerarse sino *hipocresía*.

[Desenmascarar la hipocresía; hipocresía y retorno a la igualdad]

El *movimiento* de esta contraposición habrá de consistir por de pronto [es decir, el primer paso en ese movimiento habrá de consistir] en el establecimiento formal de la igualdad entre aquella conciencia que, en su estar metida en sí [*in sich*], es lo malo [*das Böse*, el mal] y aquello que ella declara; pues tiene que quedar a la vista [tiene que salir a la luz y quedar en primer plano] que esta conciencia es mala y que, por tanto, su existencia es igual a su esencia, es decir, hay que *desenmascarar* la *hipocresía*. – Este retorno de la desigualdad existente en ella a la igualdad [este retornar a la igualdad la desigualdad que se da en la conciencia hipócrita], difícilmente podría producirse por el solo hecho de que la hipocresía, como suele decirse, precisamente por ser hipocresía y para poder serlo, esté rindiendo pleitesía y presentando sus respetos [haya de rendir siempre pleitesía y presentar sus respetos] al deber y a la virtud, por la vía precisamente de asumir la apariencia de ellos y utilizar esa *apariencia* como máscara ante la propia conciencia no menos que ante la conciencia ajena; en cual reconocimiento de lo contrapuesto estaría contenida en sí la igualdad y concordancia. – Sólo que la hipocresía se sale a la vez fuera de ese reconocimiento del lenguaje [de ese reconocimiento que se produce en el lenguaje] y se reflicte en sí [o también: a partir de ese reconoci-

miento que se produce en el lenguaje y saliéndose a la vez de él, la hipocresía se reflicte en sí], y precisamente en ese su no usar ella lo que es-en-sí [el reconocimiento que se produce en el lenguaje] sino como un *ser para otro*, están contenidos más bien su propio desprecio por ello y la exposición [o la subrepticia declaración] de que eso que ella desprecia, propiamente es inesencial para todos. Pues aquello que se deja utilizar como un instrumento externo, carece de gravedad y peso propios [por más que su uso resulte obligado como apariencia y simulación].

[Empecinamientos unilaterales; que la igualdad no se produce ni por la atenencia de la conciencia mala a sí misma, ni por el juicio de condena por parte del deber]

Y tampoco puede producirse dicha igualdad ni mediante un empecinamiento [*Beharren*] unilateral de la conciencia [*Bewusstseyn*] mala en sí [es decir, un empecinarse ella en ella misma, o mediante un aferrarse ella a ella misma], ni mediante juicio de lo universal [mediante juicio emitido por lo universal]. – Si aquella conciencia [la conciencia mala] se cierra frente a la conciencia del deber, y lo que el juicio general tiene por cosa mala, es decir, lo que el juicio general declara una desigualdad absoluta con lo universal, aquélla [la conciencia mala] lo tiene por una acción conforme a sus leyes internas y a su conciencia [*Gewissen*], y lo afirma así, resulta que en tal aseguramiento [*Versicherung*] o aseveración unilaterales de la igualdad sigue en pie la desigualdad con el otro, ya que éste no cree tales aseguramientos y garantías, ni los reconoce. – O lo que es lo mismo [o dicho de otra manera]: como el empecinamiento unilateral en *un* extremo [como el empecinamiento unilateral en un extremo Uno], acaba disolviéndose a sí mismo [pues ese extremo Uno tiene que pretender estar abarcando los dos extremos], resultaría que lo malo acabaría, ciertamente, confesándose por medio de ello como lo malo [pues al empecinarse en sí como extremo, como un extremo, como un extremo Uno, acabaría negando al otro, en vez de abarcarlo], pero en ello se suprimiría y superaría a la vez *inmediatamente* a sí mismo, con lo cual no sería ya hipocresía ni podría desenmascararse como tal [se está declarando ella misma mala al prescindir del otro extremo, del extremo de lo Universal]. Pues lo malo se confiesa, efectivamente, como malo, precisa-

mente afirmando que se opone a lo universal reconocido y que está actuando conforme a *su* ley interior y a su conciencia [*Gewissen*]. Pues si esa ley y esa conciencia [*Gewissen*] [conforme a las que está actuando] no fueran la ley de su *particularidad* [de su *individualidad*, *Einzelnheit*] y de su *arbitrio*, entonces no serían algo interno, no serían algo propio, sino que serían lo generalmente o universalmente reconocido. Por tanto, quien dice que está actuando conforme a *sus* propias leyes [conforme a su ley] y conforme a su propia conciencia [*Gewissen*] en contra de todos los demás, lo que efectivamente está diciendo es que está obrando mal. Ahora bien, la conciencia [*Gewissen*] *real* [es decir, el *Gewissen*, que efectivamente es tal] no es este empecinarse en el saber y en la voluntad que se contrapone [o que es opuesta] a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su *existencia* [es decir, constitutivamente el *Gewissen* tiene que pretender abarcar ambos extremos], y su lenguaje es una explicación de su hacer [es una explicación de lo que está haciendo] como cumplimiento del deber *reconocido* [es decir, un explicar cómo lo que se está haciendo es deber reconocido].

[De nuevo el "alma bella" o conciencia que no "se moja"; la hipocresía cambia de sitio]

Y tampoco la insistencia [o empecinamiento] de la conciencia general o universal en su juicio puede entenderse como un desenmascaramiento y disolución de la hipocresía. – Pues, al calificarla de mala, de indigna, etc., con tales juicios la conciencia general o universal no hace sino apelar a *su* ley, al igual que la conciencia *mala* apela a la *suya*. Pues aquélla [la buena], al aparecer en contraposición con ésta [con la mala], no hace sino presentarse como otra ley particular. No tiene, pues, nada que la ponga por encima de la otra [de la mala], sino que legitima más bien a ésta [a la mala], y tal celo [de la buena] no consigue sino lo contrario de lo que pretende conseguir, a saber: no hace sino mostrar como algo *no reconocido* aquello que ella [la buena] llama verdadero deber y que ella [la buena] entiende que debería ser reconocido con carácter *general*, y, por tanto, [no hace sino] otorgar a la otra [a la mala] el mismo derecho de ser-para-sí o de tal ser-para-sí [con todo lo cual, naturalmente, resulta equívoco quién es el bueno y quién es el malo].

Pero este juicio tiene a la vez otro lado, desde el que se produce la introducción de la disolución de esa contraposición que aquí se da. – La conciencia *de lo universal* no se comporta como una conciencia *real* y *agente* contra la primera, pues ésta [la conciencia agente] es más bien la real, sino que se le contrapone como aquella conciencia que no se ve atrapada en la contraposición de la individualidad y la universalidad [en la contraposición de particularidad y universalidad], es decir, que no se ve cogida en esa contraposición que sólo se presenta en la acción. Esa conciencia de lo universal se queda en universalidad del *pensamiento*, se comporta como conciencia *aprehendiente* [como conciencia contemplativa, como conciencia que se limita a tomar nota de las cosas y a hacer juicio de las acciones] y su primera acción no es sino sólo el juicio. – Y mediante ese juicio no hace sino colocarse, como acabamos de notar, al *lado* de la primera, y ésta, *mediante esta igualdad*, llega a verse a sí misma en esa otra conciencia. [El autor pasa ahora a explicar por qué ha dicho "mediante esta igualdad".] Pues la conciencia del deber [la conciencia general] se comporta de forma *aprehendiente* [*auffassende*], [es decir, de forma contemplativa], *pasiva*; pero con ello entra en contradicción consigo misma como voluntad absoluta del deber, consigo misma como una conciencia que simplemente habría de determinarse por sí misma y desde sí misma. Se ha mantenido, ciertamente, en la pureza, pero porque *no actúa*; es la hipocresía que quiere que se tome a ese su juicio por una *acción real* [por un *acto real*] y que, en vez de por la acción, quiere demostrar o probar su justicia enunciando muy bonitos pensamientos y excelentes intenciones. Por tanto, esa conciencia universal está enteramente hecha como aquella a la que ella hace el reproche de no poner el deber sino en las palabras. En ambas, el lado de la realidad es igualmente distinto del lado de las palabras [del lado de lo que dicen], en la una a causa de la *finalidad interesada* de la acción, y en la otra por la *falta* de *acción* en general, la necesidad de la cual acción radica precisamente en lo que ella dice acerca del deber, pues ese deber, cuando no hay obras, cuando no hay acción, no tiene significado alguno [no tiene referente alguno].

[El malévolo hacer de la conciencia enjuiciadora; la conciencia enjuiciadora como el ayuda de cámara de la moralidad]

Ahora bien, el juicio puede considerarse también una acción positiva del pensamiento y tiene un contenido positivo; pero mediante este lado, la contradicción presente en la conciencia meramente aprehendiente [o contemplativa], y su igualdad con la primera, se hacen todavía más completas.- La conciencia agente expresa (o explica) ese su determinado hacer como deber, y la conciencia solamente enjuiciante [la conciencia sólo aprehendiente, o sólo contemplativa] no puede negar eso; pues el deber mismo no es sino la forma carente de contenido, y susceptible de cualquier contenido, o lo que es igual: la acción concreta, diversa en sí misma por la multiplicidad de sus caras, tiene en sí misma tanto el lado universal, que es el que se toma como deber, como el lado particular, que es el que constituye la cuota y el interés del individuo. Ahora bien, la conciencia enjuiciadora [la conciencia contemplativa] no se queda en ese lado de deber [en ese lado que la acción particular tiene de deber, de universal], y en el saber que el agente tiene de que ése es su deber, y [en el saber que, por tanto, el agente tiene] de que ésa es su situación en lo que concierne a ese deber y de que ése es el estado de su realidad en lo que respecta a ese deber, sino que la conciencia enjuiciadora, se atiene [se agarra] también al otro lado [al lado de interés, al lado de particularidad de la acción], proyecta la acción en el interior [es decir en el interior de ella, en el interior de la acción, en su lado de intención] y la explica por su *intención*, distinta de esa acción misma, y por *móviles* egoístas y utilitarios [distintos también de esa acción misma]. Y cada acción, así como es susceptible de consideración en lo que respecta a su conformidad con el deber, así también es susceptible de este otro tipo de consideración, referido a la *particularidad* [*Besonderheit*][289]; pues, en cuanto acción, esa acción es la realidad del individuo [es decir, el quedar el individuo puesto ahí fuera, o el ponerse el individuo ahí fuera]. – Ese enjuiciamiento saca, pues, a la acción, la saca, digo, de la propia existencia de ésta [de ese su quedar ahí fuera], y la reflicte o proyecta en su interior y en la forma de su propia particularidad [es decir, de la propia particularidad de la acción] [reflicte la acción en sus móviles, en su intención]. – Y si la acción se ve acompañada por la fama, si la acción se vuelve famosa, entonces ese enjuiciamiento sabe ese interior [interpreta ese inte-

rior] como puro *afán* de prestigio, como puras ganas de cobrar fama; y si la acción se acomoda a la posición, estatus o estamento del individuo en general, sin ir más allá de él, pero está hecha de suerte que se ve que esa determinación suya [la que representa esa su posición o ese su estamento] no es algo que el individuo lleve colgado [como una medalla o como una adherencia que le aconteció pegársele] sino que el individuo se muestra capaz de llenar por sí solo esa universalidad [la que representa la posición o estamento], mostrándose con ello capaz de un estamento o estatus más alto, entonces el juicio [la conciencia general] sabe ya ese interior [califica ya al interior de esa acción] como puro afán de honores y obsesión por ellos, etc. Y en cuanto la acción puede llevar a que el agente se tenga él ahí delante a sí mismo y se vea él ahí delante *a sí mismo* y, por tanto, puede llevar al agente a cobrar un genuino sentimiento de sí [un sentirse él a su propia altura] en esa su existencia, y, por consiguiente, a sentirse bien o a sentirse feliz, entonces el juicio ya sabe ese interior [el interior de la acción] como puro afán de felicidad, de *eudaimonía*, de modo que la acción se reduciría a pura vanidad moral interior, al placer que la conciencia siente por su propia excelencia y a ese abrir boca que representa la esperanza de una completa felicidad futura; ninguna acción puede escapar a tal enjuiciamiento, pues el deber por el deber mismo, ese fin puro [que ya no estaría sometido a tales juicios], es precisamente lo irreal, lo carente de realidad; pues su realidad sólo puede tenerla en el hacer de la individualidad, y la acción precisamente por ello [por ser la acción de una individualidad] no puede menos de llevar consigo [no tiene más remedio que ofrecer siempre] un lado de particularidad [*Besonderheit*]. – No hay ningún héroe para su ayuda de cámara; pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es su ayuda de cámara, con el cual el héroe nada tiene que ver como héroe, sino sólo como alguien que come, que bebe, que se viste, y en general sólo en lo que respecta a la particularidad [*Einzelnheit*] de la necesidad y de la representación[290]; y así también, para el enjuiciamiento de que venimos hablando, no hay acción alguna, en la que el lado de la particularidad individual no pudiera contraponerse al lado general o universal de la acción, y, contra el agente, ese enjuiciamiento no pudiera hacer de ayuda de cámara de la moralidad.

[La indignidad e hipocresía de la conciencia enjuiciadora]

Esta conciencia enjuiciadora se convierte, por tanto, ella misma en *innoble* e infame, porque parte y divide la acción, provocando y fijando así la desigualdad de la acción consigo misma. Pero además esa conciencia enjuiciadora es *hipocresía* porque ese enjuiciamiento ella no lo tiene por una *forma más* de ser uno malo, sino que lo da por la *correcta conciencia* de la acción, de modo que en la irrealidad y vanidad [*Eitelkeit*] de ese su querer saber bien y su querer saber mejor se coloca por encima de las actos que ella ha echado por tierra, y ese su hablar y más hablar totalmente carentes de acción quiere verlos tomados (y quiere saberlos tomado) por una *realidad* excelente. – Y haciéndose de esta forma, pues, igual al agente que es enjuiciado por ella, ella es reconocida por éste como siendo ella lo mismo que él. [Aquí acaba, pues, el razonamiento sobre la igualdad entre enjuiciante y enjuiciado, sabida por este último, o tal como la sabe el enjuiciado]. Éste no solamente se encuentra aprehendido por ella como un extraño, como un desigual a ella, sino que más bien encuentra a la conciencia enjuiciadora (por las propias características de la conciencia enjuiciadora, y por lo que ella dice) la encuentra, digo, igual a él. Y mirando esa igualdad, y *expresándola*, se *confiesa* a ella [a la conciencia enjuiciadora], y espera asimismo que ella, por cuanto por el aspecto y hechura con que se ha presentado no es sino igual a él, responderá también en similares términos *a lo que él dice*, y en esa réplica o respuesta [es decir, en lo que diga] expresará su igualdad, presentándose así [o haciendo así acto de presencia, o produciéndose así] la existencia reconociente [el quedar ahí ambos reconociéndose]. Su confesión [la del enjuiciado] ya no es un rebajar [un humillar, un poner en ridículo, un echar por tierra] en su comportarse respecto al otro; pues ese expresarse o declararse ya no es aquel enjuiciar unilateral por medio del cual él sentase su *desigualdad* con el otro [con la conciencia enjuiciadora], sino que sólo se declara, sólo se expresa a causa de esa *igualdad* que ha visto de él con el otro [es decir, en virtud de estar viendo y mirando esa su igualdad con el otro], en su confesión él expresa, pues, por su lado [por el lado de él] *su igualdad* [la igualdad de ambos], y la expresa porque el lenguaje, el hablar, es la *existencia* del espíritu como *self* inmediato, y él espera, por tanto, que el otro aporte lo suyo [aporte lo que le corresponde] a esta existencia. [Pues sin que lo que digo se reconozca, no hay existencia o estar ahí inmediato del espíritu, como veremos a continuación].

[La conciencia enjuiciadora o "alma bella" como corazón duro; la suprema crispación del espíritu o el ethos *posrevolucionario como espíritu crispado; el pecado contra el espíritu; la escena del empecinamiento unilateral y del no-perdón de lo imperdonable]*[291]

Sólo que a la confesión del malo [o del mal]: *lo soy* [soy malo], no sigue ni mucho menos como réplica una igual confesión. Pues no era ni mucho menos eso lo que se quería decir [lo que el enjuiciante quería decir] con aquel juicio, lo que se quería hacer con aquel enjuiciar; al contrario, aquel juicio, aquel enjuiciar, excluía de sí tal comunidad, y es el corazón duro, que es para sí [que se cierra sobre sí] y que rechaza [no quiere saber nada de] la continuidad con el otro [de la continuidad del nosotros]. – Y con ello se invierte la escena. Pues quien se confesó, se ve rechazado [recibe un puntapié], y el otro queda en la injusticia que consiste en negarse a que su interior salga a la existencia [y cobre la universalidad] que representa el habla, y [en la injusticia que consiste] en oponer al malo la belleza de su alma [la belleza de alma de la conciencia enjuiciadora], pero que también [consiste] en oponer a la confesión del otro la dura cerviz de un carácter rígida y tiesamente igual a sí mismo y el mutismo de quedarse en sí, es decir, de retenerse y guardarse a sí en sí mismo y de no desprenderse de sí y no volverse al otro y entregarse al otro. Queda puesta así la suprema crispación del espíritu seguro de sí mismo [del enjuiciado]; pues el espíritu [el enjuiciado] se mira aquí en el otro [en el enjuiciante] en cuanto [siendo ese otro] este *simple saber* del *self*, y, por cierto, de suerte que incluso la figura o forma externa de ese otro [el lenguaje, el enjuicimiento], a diferencia de lo que sucedía en la riqueza, no es lo carente de esencia, no es simplemente una cosa, sino que es el pensamiento, el saber mismo, lo que al espíritu le queda enfrente [y en ello se mira, y en ello se ve], y es precisamente esta continuidad absolutamente fluida del puro *saber* la que se niega, sin embargo, a establecer su comunicación con el espíritu [a sentar su participación con él], con él [con el enjuiciado], que ya con su confesión ha renunciado al ser-para-sí *separado*, autoexcluido, y se ha puesto a sí como particularidad [*Besonderheit*] suprimida y superada, y, por tanto, como continuidad con el otro, como lo universal. El otro [el enjuiciante], en cambio, empieza ya de antemano reteniendo y exhibiendo *en sí* ese su no comunicativo *ser-para-sí*; y a quien ha efectuado la confesión, ese otro [el enjuiciante] [que

no la acepta] le sigue colgando [es decir, sigue reteniendo en él, en el enjuiciado] aquello mismo que éste [el enjuiciado], [que hizo la confesión], en cambio, se ha sacudido ya, que éste ha arrojado ya de sí. Con lo cual [quien rehúsa volverse al se-confesante] se muestra como la conciencia abandonada por el espíritu y como la conciencia negadora del espíritu, pues esa conciencia no se percata de que el espíritu, en la absoluta certeza de sí mismo, es señor de todo acto [de toda acción] y de toda realidad y puede sacudírselas y convertirlas en no-hechas, en no-sucedidas[292]. A la vez [esa conciencia, la enjuiciante] no se da cuenta de la contradicción en que está incurriendo al no tener por verdadero y genuino sacudimiento y rechazo el que ha sucedido en el *habla* [en la confesión], cuando resulta que esa conciencia misma [la que se niega a tener ese rechazo por genuino] tiene la certeza de su espíritu, no en la acción real, sino en su interior, y la existencia de ese interior la tiene en el *hablar* y explicarse, en que consiste su juicio. Es, por tanto, ella la que impide que el otro retorne de la acción o del acto a la existencia espiritual del hablar y del explicarse, [la que impide que el otro retorne] a la igualdad del espíritu, y es ella la que mediante tal dureza suscita la desigualdad que todavía sigue en pie.

Pues bien, en cuanto el espíritu seguro de sí mismo, en su forma de "alma bella" [aquí la conciencia enjuiciadora], no posee la fuerza para enajenar ese saber de sí misma que se mantiene en sí y se atiene a sí y se aferra a sí, no puede llegar a la igualdad con la conciencia rechazada y, por tanto, [el "alma bella"] no puede llegar a tener una unidad de ella misma con el otro, que ella misma pueda verla ahí, una unidad que le quede a ella misma ahí delante [*angeschaute*], es decir, ella no puede llegar a la existencia [ella no puede cobrar existencia, ella no puede llegar a tenerse a ella misma ahí delante como algo que ahí está]; la igualdad sólo se produce, por tanto, negativamente, como un ser [*Seyn*] carente de espíritu [es decir, sin sabiente unidad y mismidad con lo otro]. El alma bella carente de realidad (en esa contradicción entre su *self* puro, es decir, entre su *self* en su querer mantenerse éste puro, y la necesidad del mismo de enajenarse en ser y de trocarse en realidad), el alma bella, digo, exenta de realidad, en la *inmediatez* de tal retenida y mantenida contradicción o contraposición (una inmediatez, sólo la cual es término medio y reconciliación de esa contraposición levantada a pura abstracción, una inmediatez que, por tanto, es el puro ser o la vacía nada), el al-

ma bella, digo, carente de realidad, en esa su irreconciliada inmediatez, se ve atormentada, inquietada y perturbada hasta la locura, el desatino o la extravagancia, y se deshace en ansiosa y nostálgica consunción. Esa conciencia abandona de hecho la rígida fijación de su *ser-para-sí*, el rígido y duro atenerse a él, pero sólo acaba suscitando o produciendo mediante ello la unidad del ser, carente de espíritu [es decir, el quedar ahí delante todo vacíamente uno e igual].

[Conciliación y reconciliación]

La conciliación [*Ausgleichung*][293] verdadera, es decir, la conciliación *autoconsciente* y que se da a sí misma *existencia*, está ya contenida en lo anterior, y lo está por su propia necesidad. El romperse el corazón duro [es decir, el quebrarse la dureza de corazón], y su elevación a universalidad, es [como vamos a ver a continuación] el mismo movimiento que se expresó en la conciencia o que quedó expresado en la conciencia que se confesaba a sí misma. Las heridas del espíritu se curan sin que queden cicatrices; la acción, el acto, lo hecho [*That*], no es lo carente de caducidad, no es lo perenne [no es lo imprescriptible], sino que queda retomado en sí por el espíritu [es decir, el espíritu sale a recogerlo, lo quita, y se lo lleva otra vez, *zurücknimmt*] y el lado de la particularidad que figura en ese acto, bien sea como intención, bien sea como existente negatividad y límites [*Schranke*] de él [el ser ese acto ése o el no haber tenido ese acto el alcance que quizá hubiera podido o debido tener], es lo inmediatamente desapareciente. El *self* que obra y realiza, es decir, la forma de su acción [es decir, ese su ser él la forma de su acción o su dar él forma a su acción], es sólo un *momento* del todo, y asimismo lo es el saber [el saber de la conciencia enjuiciadora] que con su juicio define la acción y fija la diferencia entre el lado particular y el lado universal de ella. Aquel malo [aquel *self* malo] pone esta enajenación de sí como momento [es decir, pone como momento la enajenación que supone la obra o realización] o se pone a sí mismo como momento, viéndose atraído a la existencia confesante, es decir, a quedar ahí en confesión, al mirarse y verse a sí mismo en el otro. Pero al igual que al primero [al enjuiciado] se le quebró la existencia unilateral y no reconocida [es decir, que no podía ser reconocida] de su ser-para-sí particular, también a este otro [al

enjuiciador] se le tiene que quebrar su juicio unilateral no reconocido [es decir, que, por unilateral, tampoco puede ser reconocido]; y así como el primero expresa y representa el poder que el espíritu tiene sobre su propia realidad [pudiendo levantarla y quitarla, pudiendo cancelarla], así también este segundo representa el poder que el espíritu tiene sobre su determinado concepto o sobre su concepto determinado [es decir, su quedar por encima de lo limitado y determinado de su propio concepto][294].

Pero éste [el "alma bella"] acaba desistiendo de su idea divisora, y acaba desistiendo de la dureza de ese su ser-para-sí que sigue aferrado a sí mismo, porque él de hecho llega a verse a sí mismo en el primero. Éste, el primero [la conciencia confesante], que se sacude su realidad, que la rechaza y rebaja, y se convierte en un *éste suprimido y superado*, es el que por medio de ello se presenta como universal; retorna de su realidad externa, retorna, digo, a sí mismo como esencia [*Wesen*]; y de esta forma la conciencia universal [pues la primera, la enjuiciadora, era en principio eso] se reconoce, pues, a sí misma en ella [en la segunda, en la confesante]. – Y así, el perdón que ella [la enjuiciadora] otorga a la primera [a la conciencia confesante] es la renuncia que ella [la enjuiciadora] hace a sí misma, a su ser *irreal*, al que ella [la enjuiciadora] equiparaba aquel otro ser [el de la confesante] que era acción *real*, y, por tanto, aquello que (conforme a la determinación o calificación que la acción recibía en su pensamiento, en su idea, era llamado lo malo), ella [la enjuiciadora] lo reconoce o acaba reconociéndolo ahora como bueno, o más bien: renuncia a [o manda a paseo, se sacude] esta diferencia que el pensamiento determinado lleva consigo y que se le pega al juicio determinante o definiente, en ese su apegarse éste a su ser-para-sí, así como el otro [la conciencia confesante] suelta o abandona [se sacude y tira por la borda, pasa a quedar más allá de] ese su determinar él su acción o haber determinado él su acción en términos también de ser-para-sí. – La palabra de la reconciliación [*Versöhnung*] [que así brota], la palabra reconciliadora, es el espíritu existente, el espíritu que *queda ahí* [como espíritu], el cual, donde ve el saber puro que él tiene de sí mismo como ser *universal*, donde lo ve, digo, es en su contrario, es decir, en el saber puro de sí como de una *particularidad* o individualidad [*Einzelnheit*] que es absolutamente en sí misma [o que es absoluta en sí misma], un mutuo reconocimiento, pues, que es el *espíritu absoluto*[295].

[El espíritu absoluto]

El espíritu absoluto entra en la existencia [cobra existencia] sólo en esta cúspide en la que su puro conocimiento de sí mismo [o el conocimiento puro de sí mismo] es la contraposición consigo mismo y el intercambio consigo mismo. Sabiendo que su *puro saber* es el *ser* [*Wesen*] abstracto, el espíritu es ese sabiente deber, que lo es [que es tal sabiente deber][296] en contraposición absoluta con el saber que se sabe ser la esencia [que se sabe ser el ser, *Wesen*] en tanto que *individualidad* [*Einzelnheit*] absoluta del *self*. Aquel saber primero es la pura continuidad de lo universal, y a la individualidad particular que se sabe a sí misma como esencia o ser, [aquel saber primero] la sabe como lo en sí nulo [*nichtig*], como lo que es nada, como lo *malo*, o como el mal. Y el saber segundo [el que consiste en la individualidad particular del *self*], en cambio, es la discontinuidad absoluta o la absoluta discontinuidad que se sabe a sí misma como absoluta en ese su puro Uno [es decir, en su no consistir sino en algo uno, excluyente], y que a aquello universal lo sabe como lo irreal [como no real, como no efectivo, como no descansando sobre sí], que sólo es *para otros*. Ambos lados han quedado limpios hasta tal punto, han alcanzado una pureza y limpieza tal, que en ella no queda ya en ellos ningún momento de existencia carente de *self*, es decir, no hay ya en ellos nada que quede ahí carente de *self*, ya no queda en ellos elemento negativo alguno de la conciencia [ningún objeto que represente una negación del *self* o *sí-mismo*], sino que aquel *deber* o aquello debido [lo universal] no es sino precisamente ese su carácter de saberse [cada lado] a sí mismo, que permanece igual a sí mismo, y aquello malo [la particularidad, la individualidad] tiene igualmente como fin y *telos* su *ser-cabe-sí* [*Insichseyn*, su estar dentro de sí mismo, en su estar consigo, su saberse, pues], y su realidad la tiene en su habla [su realidad la tiene en lo que dice, su realidad es, pues, universalidad y *self*]; el contenido de ese habla, el contenido de eso que dice, es la sustancia de su consistencia [de ese su estar ahí delante como *self*]. Ese habla [*Rede*] es el aseguramiento o afirmación de la certeza del espíritu en sí mismo [o que el espíritu tiene de sí mismo]. – Ambos espíritus [los que eran la conciencia confesante y la conciencia enjuiciadora], seguros de sí mismos, no tienen otro fin que su propio *self*, ni ninguna otra realidad o existencia que precisamente este *self* puro. Pero son todavía distintos, y esta diversidad es la diversidad ab-

soluta, [y es la diversidad absoluta] porque está puesta en el elemento del concepto puro. Y además esa diversidad no es solamente para nosotros, sino también para los conceptos mismos que están en tal contraposición. Pues esos conceptos son, ciertamente, conceptos *determinados* el uno respecto al otro y el otro respecto al uno, pero a la vez son conceptos en sí universales [ambos], de manera que llenan [cada uno de ellos llena] toda la extensión del *self*, y este *self* no tiene otro contenido que esa su [propia] determinidad[297], que ni va más allá de él, ni tampoco es más reducida que él; pues la una [pues la primera de esas dos determinidades], a saber: lo absolutamente universal, es tan puro saberse a sí mismo, como lo es el otro[298] [es decir, como lo es la otra determinidad], que es la absoluta discreción o discontinuidad de la individualidad [*Einzelnheit*], y ambos [ambas determinidades] son sólo este puro saberse [en una traducción levemente distinta[299]: pues la una, la determinidad, es puro saberse a sí misma, lo mismo que el otro, es decir, lo mismo que el *self*, que representa la absoluta discreción o discontinuidad de la *Einzelnheit*, de la individualidad particular, y ambos son sólo ese puro saberse][300]. Ambas determinidades son, por tanto, los sabientes conceptos puros, cuya determinidad es ella misma inmediatamente saber, o cuya *relación* y contraposición [cuyo relacionarse y contraponerse] no es sino el yo. Y es a través de ello como ambos, *el uno para el otro y el otro para el uno*, son conceptos simplemente contrapuestos o absolutamente contrapuestos; es lo perfectamente *interno* o consumadamente interno que, de esta forma, ha pasado a quedar enfrente de sí mismo, y ha entrado así en la existencia, ha cobrado así existencia [ha quedado ahí fuera siendo él]; ambos constituyen el *puro saber* [o el saber puro] que por medio de esta contraposición queda puesto como *conciencia* [como un saber que tiene ahí delante lo que sabe, como contrapuesto a él][301]. Pero ese saber no es aún *autoconciencia* [esto es, lo que acabamos de decir, no convierte todavía a ese saber en autoconciencia; ello sucede con lo que vamos a añadir a continuación]. Esa realización [la realización de ello, el volverse ese saber autoconciencia] la tiene en el movimiento de dicha contraposición. Pues esa contraposición, más que contraposición, es ella misma la *indiscontinua* [la no discreta] *continuidad* e *igualdad* del yo = yo; y cada uno [de esos dos ingredientes, esos dos yoes] *de por sí*, precisamente por la contradicción de esa su universalidad pura que a la vez (siendo tal universalidad pura) se resiste empero todavía a su igualdad con el otro y se separa

de él y se aísla de él, cada uno de por sí, digo, se suprime y se supera en él mismo a sí mismo. Y mediante este extrañamiento, este saber disociado en su existencia [disociado en ese su quedar ahí] retorna a la unidad del *self*, es el yo *real*, el universal saberse a sí mismo en su *contrario absoluto*, es decir, saberse a sí mismo en el saber-que-es-*en-sí* [*in sich*, es decir, que es dentro de sí, que se tiene él a sí] que precisamente en virtud de la pureza de ese su separado y aislado ser-en-sí [esto es, que en virtud de ese su separado quedar cabe sí o dentro de sí], es él mismo lo perfectamente universal [es decir, es él mismo perfecta o completamente universal en ese su ser perfectamente y completamente individual]. El *Sí* reconciliador en el que ambos yoes desisten de su contrapuesta *existencia*, es la existencia de un *yo* extendido en dualidad [o extendido a dualidad, o estirado a dualidad], que precisamente en esa forma permanece igual a sí mismo y que en su completo extrañamiento y en su completo contrario tiene la certeza de sí mismo, se trata de Dios apareciente en medio de ellos que se saben como el saber puro, como puro saber[302].

[CAPÍTULO] VII
LA RELIGIÓN[1]

[Conciencia del Ser absoluto; repaso de las figuras anteriores; el self *consciente de sí mismo en cuanto destino de la esencialidad y de la realidad]*[2]

En las figuras [o configuraciones] hemos considerado hasta aquí, y que en términos generales se distinguen como *conciencia* [caps. I-III], *autoconciencia* [cap. IV], *razón* [cap. V] y *espíritu* [cap. VI], nos ha aparecido, ciertamente, también la *religión* como conciencia del *ser absoluto* [*absolutes Wesen*] en general; sólo que ello ha sido desde el *punto de vista de la conciencia* que es consciente del Ser absoluto[3]; pero en aquellas formas no nos ha aparecido el ser absoluto *en y para sí*, no nos ha aparecido la autoconciencia del espíritu[4].

Ya la conciencia[5], en cuanto es entendimiento [cap. III], es *conciencia* de lo *suprasensible* o del *interior* de la existencia objetiva [del interior de lo que se da ahí como objeto, del interior del exterior, por tanto]. Pero lo suprasensible, lo eterno, o como se lo quiera llamar, *carece* aquí de *self* o *sí-mismo*; empieza siendo por de pronto sólo lo *universal*, que está bien lejos de ser el espíritu que se sabe como espíritu. – Y después, la autoconciencia que encuentra su consumación en la figura o forma de la conciencia *desgraciada* [cap. IV, B], no es sino el *dolor* del espíritu que anda pugnando y peleando por abrirse paso a sí mismo hacia la objetividad [por tenerse él ahí delante como espíritu], pero que todavía no la ha alcanzado. La unidad de la autoconciencia individual [*einzelnes*] y de su esencia inmutable [la unidad de la autoconciencia individual y de lo Inmutable], a la que esa autoconciencia quiere traerse a sí misma, sigue siendo, por tanto, un *más allá* de esa autoconciencia.– Y la existencia inmediata de la *razón* [cap. V], que a nosotros se nos produjo desde aquel dolor [que a nosotros nos resultó, o nos surgió de aquel dolor], y las pe-

culiares figuras [de la razón], no tienen religión alguna, porque la autoconciencia de esas figuras se sabe *a sí misma* [o se sabía a sí misma] y se busca [o se buscaba] *a sí misma* en la actualidad *inmediata* [o en la presencia inmediata].

En cambio, en el mundo ético [cap. VI, A] veíamos una *religión*, y, por cierto, la *religión* del *submundo* [la religión del Hades]; era la fe en la desconocida horrenda noche del *destino*, y en la euménide [numen protector] del *espíritu del difunto* [del espíritu que se ha "ido"]; aquélla [la noche del destino] era la pura negatividad en forma de universalidad; y ésta [la euménide], la misma negatividad en forma de individualidad [*Einzelnheit*][6]. El ser absoluto es, pues, en esta segunda forma [en la de la euménide] ciertamente el *self*, y [es algo que] está *presente* (pues el *self* no es de otra manera) [es decir, como no puede ser de otra manera tratándose del *self*]; sólo que ese *self individual* no es sino una sombra individual, que la universalidad que es el destino mantiene separada de sí [mantiene separada de esa universalidad]. Ese *self* individual es, ciertamente, sombra, un "*éste*" *suprimido y superado*, y, por tanto, universalidad, *self* universal [pues lo universal es la supresión y superación, *Aufhebung* de lo particular]; pero todavía ese significado negativo [el del éste suprimido y superado] no se ha trocado en este significado positivo [el de universalidad] y por tanto el *self* suprimido y superado significa a la vez de manera todavía inmediata este *self* individual y carente de esencia [convertido en sombra]. Y, a la vez, el destino, sin el *self*, no es ni puede ser sino la noche carente de conciencia, la cual no puede llegar ni a efectuar distinciones en sí [ni a discernir nada en sí, pues es toda oscura], ni tampoco a la claridad del saberse a sí misma [pues eso sería el amanecer].

Esta fe en la noche de la necesidad y esta fe en el submundo se convierten en *fe* en el *cielo* [cap. VI, B, I, b] porque el *self* separado, es decir, el *self* del difunto, el *self* de quien "se ha ido", tiene que unirse con su universalidad, tiene que soltar y desplegar aquello que él contiene, a fin de clarearse y volverse transparente [de volverse sombra cristalina o incluso cuerpo glorioso]. A este *reino* de la fe, lo vimos desplegar su contenido en el elemento del pensamiento [cap. VI, B, I "El mundo del espíritu extrañado de sí"], pero sin concepto, y, por tanto, vimos cómo se hundía o se iba a pique en lo que era su destino, a saber: en la *religión* de la *Ilustración* [cap. VI, B, II "La Ilustración"]. En ésta se restablecía el más-allá suprasensi-

ble del entendimiento, pero de modo que la autoconciencia quedaba satisfecha en el más acá, y a ese más-allá suprasensible, a ese más-allá vacío y que, por tanto, no se puede ni conocer ni temer, la autoconciencia no lo sabe ni como *self*, ni como poder [a diferencia de lo que sucedía con el espíritu del difunto y con el destino].

En la religión de la moralidad [cap. VI, C, a, b] quedaba, finalmente, restablecido eso, a saber: que el Ser absoluto es un contenido positivo, pero [ese contenido positivo] está unido con la negatividad de la Ilustración. [Es decir:] Ese contenido positivo es un *ser* [*Seyn*] que a la vez ha retornado al *self* y permanece comprendido en el *self*, y un *contenido diverso* [un contenido de partes diversas], un contenido diverso, digo, cuyas partes quedan inmediatamente negadas tan pronto como se las ha establecido [cap. VI, C, b, "El trastrueque"]. Pero el destino en el que este contradictorio movimiento se hunde [o se va pique] es el *self* consciente de sí mismo en cuanto destino de la esencialidad y la realidad[7], es decir, en cuanto destino de todo cuanto pueda contar como cosa que hay y como *realidad* [cap. VI, C, c, "La conciencia moral, el "alma bella", el mal y el perdón].

[La religión, conciencia del Ser absoluto; que en el punto en que estamos el Ser absoluto consiste en su propia autoconciencia pura, es decir, en el self *"consciente de sí mismo en cuanto destino de la esencialidad y la realidad"; que precisamente ese* self *es el que ha tenido que tenerse delante ya a sí mismo como objeto en la religión; que, por tanto, en este punto en que estamos es donde tiene que dirimirse para nosotros la relación entre religión y concepto, es decir, entre el Ser Absoluto del que la religión es conciencia y el* self *"consciente de sí convertido para sí en destino de la esencialidad y de la realidad"]*

Pues bien, en la religión [que va a ser nuestro paso siguiente, el presente cap. VII] el espíritu que se sabe a sí mismo es inmediatamente su propia *autoconciencia* pura. Aquellas figuras del espíritu que hemos considerado hasta aquí –el espíritu verdadero [cap. VI, A], el espíritu extrañado de sí mismo [cap. VI, B], y el espíritu seguro de sí mismo [cap. VI, C]– constituyen conjuntamente al espíritu en su *conciencia* [es decir, en su tener-

se ahí delante el espíritu como objeto], conciencia que, enfrentándose a su *mundo*, o quedando frente a él, no se reconoce en él[8]. Pero en cuanto *Gewissen* [en cuanto conciencia moral en el sentido de *Gewissen*, que es la última figura del "espíritu seguro de sí", cap. VI, C, c, que hemos considerado], ese espíritu somete tanto su mundo objetivo como también su representación [o sus representaciones, las representaciones que él se hace del mundo y de sí, cap. VI, C, a, b] y sus conceptos determinados [se los somete él a sí], con lo que [ese espíritu] se convierte ahora en autoconciencia que queda cabe sí misma [cap. VI, C, c]. Y en esta autoconciencia el espíritu tiene ahora para sí [de por sí], si se lo *representa* como *objeto* [o cuando queda representado como objeto][9], tiene, digo, el significado de ser espíritu universal, que contiene en sí todo ser [*Wesen*] y toda realidad; pero no en la forma de realidad libre, autónoma, es decir, no en la forma de naturaleza que aparezca autónomamente. El espíritu tiene aquí ciertamente *figura* [*Gestalt*], o lo que es lo mismo: el espíritu tiene ciertamente aquí la forma del ser [*Seyn*], en cuanto el espíritu es *objeto* de su conciencia [objeto de la conciencia del espíritu], pero porque en la religión la conciencia está puesta en la esencial determinación de ser *auto*conciencia[10], resulta que esa forma o *Gestalt* [la forma de *Seyn* que el espíritu aquí tiene] es completamente transparente; y la realidad que el espíritu contiene está encerrada en él [forma parte de él], o lo que es lo mismo: está suprimida y superada en él, precisamente al modo como cuando hablamos de la *realidad toda*; se trata de la realidad *pensada*, de la realidad universal [de la realidad como un Universal].

[Existencia y autoconciencia en esta esfera; conciencia del ser absoluto, y el ser absoluto como autoconciencia; autoconciencia y realidad libre y autónoma; de hacia dónde se enderezan no ya sólo nuestras consideraciones, sino la propia realidad del espíritu]

Así pues, en cuanto en la religión la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre *ser-otro* [es decir, aquello sobre lo que en ella la conciencia del espíritu versa no es un libre ser-otro, sino un ser-otro suprimido y superado], en cuanto que en la religión, digo, la determinación de la conciencia propiamente dicha del espíritu no tiene la forma del libre *ser-otro*, resulta que su *existencia*

[que sí sería ella libre ser-otro] es distinta de su *autoconciencia*, y su realidad propiamente dicha cae fuera de la religión[11]; bien es verdad que se trata de Un espíritu de ambas, o del espíritu de ambas [es decir, bien es verdad que el espíritu de ambas, el de la religión y el de la realidad es Uno], pero su conciencia [la del espíritu] no comprende a ambas a la vez, y la religión aparece como una parte de la existencia y del hacer y del andar a vueltas con las cosas, cuya otra parte es la vida en su mundo real [en el mundo real del espíritu]. Pero como ahora sabemos que el espíritu en su mundo y el espíritu consciente de sí como espíritu [es decir, el espíritu de la religión] son lo mismo, resulta que la consumación de la religión habrá de consistir en que ambas se hagan iguales la una a la otra, es decir, no sólo en que la realidad del espíritu quede comprendida [*befasst*] por la religión, sino también a la inversa, que el espíritu se convierta en real y en *objeto de su conciencia* precisamente en cuanto espíritu autoconsciente de sí[12] [o en cuanto espíritu consciente de sí mismo][13]. – En cuanto en la religión el espíritu se hace *representación* de sí a sí mismo [es decir, se pone él ahí delante para él mismo], ese espíritu es, ciertamente, conciencia, y la realidad encerrada o incluida en él [la realidad sobre la que esa conciencia versa], es la *Gestalt* o la forma y el traje de su representación [el traje que esa representación se da]. Pero a la realidad no se le concede en esta representación su pleno derecho, a saber: el de no ser sólo traje sino también existencia libre y autónoma; y a la inversa, esa realidad [el ser real el espíritu, el espíritu real, la realidad del espíritu], precisamente porque le falta ser completa en sí misma, no es sino una *determinada* figura que no alcanza aquello que ella había de representar, a saber: al espíritu consciente de sí mismo. Para que esa su forma o figura lo representase a él mismo, esa forma o figura no habría de ser ella misma otra cosa que él mismo, y él tendría que aparecerse a sí mismo, o lo que es lo mismo: tendría que ser real [es decir, aparecerse él como teniéndose delante él a sí mismo ahí fuera] tal como él es en su esencia [y no de otra manera]. Pero resulta que con ello se habría alcanzado también lo que *parece* cumplir precisamente la exigencia de ser exactamente lo contrario, a saber: que el objeto de la conciencia del espíritu tenga a la vez la forma de realidad libre y autónoma [no reductible a autoconciencia]; [pero ese *parecer* es sólo apariencia][14], pues sólo el espíritu que se es *objeto* como espíritu absoluto, tanto se es una realidad libre [una realidad autónoma que está ahí], como [siendo esa realidad y con-

sistiendo en ella] se es consciente de sí mismo [es decir, se es sabedor de sí mismo], [el "Dios apareciente" del final del cap. VI, C, c].

[La existencia del espíritu; de cómo la religión presupone el decurso de los momentos de dicha existencia, siendo el self *absoluto de ellos; espíritu y tiempo]*

En cuanto de entrada, o por de pronto, [o *primero*] la autoconciencia y la conciencia propiamente dicha, es decir, la *religión*, por un lado, y el espíritu en su mundo, o la *existencia* del espíritu, por otro, son distintos, resulta que esa existencia consiste en el todo del espíritu en cuanto éste expone sus momentos como separándose los unos de los otros, y cada uno de por sí. Y esos momentos son la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón* y el *espíritu*; -el espíritu como espíritu inmediato, que todavía no es la conciencia del espíritu [pues esto último sería la religión]. La totalidad de esos momentos, *tomada en conjunto* [*zusammengefasste*], constituye al espíritu en su existencia mundana; el espíritu como tal contiene las figuras o formas que hemos considerado hasta aquí, las contiene, digo, en esas determinaciones universales, es decir, en esos momentos que acabamos de mencionar. La religión presupone el decurso entero de esos momentos [y de las figuras contenidas en ellos o de las distintas modalidades de cada uno de ellos que hemos ido examinando a propósito de ellos] y es la totalidad *simple* o el *self* absoluto de ellos[15]. – Por lo demás [o *segundo*], el decurso de ellos, en lo que respecta a su relación con la religión, no hay que representárselo en el tiempo [es decir, la religión no es temporalmente posterior a ellos]. Sólo el espíritu entero [*ganzer Geist*] es en el tiempo, y [sólo] las figuras o formas del espíritu *entero* como tal [es decir, sólo las *Gestalten* del cap, VI ss., que lo son del espíritu entero] [por tanto, sólo la religión y el espíritu en su existencia mundana] se presentan en una secuencia [temporal]; pues sólo el todo [sólo lo que es un todo] tiene realidad propiamente dicha, y, por tanto, la forma de esa pura libertad frente a lo otro [de esa pura autonomía respecto a lo otro], que se expresa como tiempo [que se expresa como venir antes de lo otro, o como venir después de lo otro, y, por tanto, sin estar necesitando a eso otro para ser, sino estando ahí con independencia de ello[16]]. Pero los momentos de ese todo, que son la conciencia, la autoconciencia, la razón y

el espíritu[17], precisamente porque son *momentos*, no tienen existencia distinta los unos de los otros. – Y del mismo modo que se ha distinguido (o puede distinguirse) entre el espíritu y sus momentos, así también, en *tercer lugar* [es decir, esto es lo *tercero* que pasamos a hacer desde el último punto y aparte], hay que distinguir estos momentos mismos de su determinación aislada, singularizada [*vereinzelte*]. Pues a cada uno de esos momentos lo vimos a su vez distinguirse en sí mismo en su decurso propio [diferenciarse internamente en sí mismo en su propio desenvolverse]; por ejemplo, en la conciencia se distinguían la certeza sensible y la percepción. Estos últimos lados sí que se separan en el tiempo, pues pertenecen a un *todo particular* [*besonderes Ganzes*]. – Pues el espíritu desciende de su *universalidad* a la *singularidad* [de la universalidad a la individualidad, *Einzelnheit*] por medio de la *determinación*. Y [en ese descender] la determinación o término medio es [o consiste en] la conciencia, la autoconciencia, etc. Y la *individualidad* [*Einzelnheit*] [a la que el espíritu desciende], en cambio, la constituyen las formas que estos momentos cobran [o han cobrado]. Esas formas representan, por tanto, al espíritu en su individualidad [*Einzelnheit*] o *realidad* y se distinguen en el tiempo pero de manera que la siguiente contiene en ella a la precedente[18].

[La religión como retorno al fundamento, que no es otro que el self *que se sabe como destino de la esencialidad y de la realidad]*

Si, pues, la religión es la consumación del espíritu [el espíritu llevado a su cumplimiento y culmen], en la que los distintos momentos del espíritu que son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, *retornan* a su *fundamento*, o han *retornado* a su *fundamento*[19], resulta que esos momentos, juntos, constituyen la *realidad existente* del espíritu entero o de todo el espíritu, el cual no será sino el movimiento distinguiente [diferenciador] de esas sus partes y el movimiento de retorno de esas sus partes a sí mismo, es decir, al espíritu mismo. El devenir *de la religión* estará contenido en este movimiento de los momentos generales[20]. Pero, en cuanto cada uno de estos atributos fue expuesto tal como él se determina no sólo en términos generales, sino tal como él es *en y para sí*, es decir, tal como él discurre [o se discurre él] en sí mismo como un todo,

tenemos entonces que con ello no solamente nos ha surgido [nos ha tenido que surgir ya] el devenir de la religión (*en general*), sino que aquellos decursos completos de los *distintos* lados contienen [habrán de contener, nos habrán mostrado ya] a la vez las *determinidades* de la *religión* misma. El espíritu completo, el espíritu entero [*der ganze Geist*], el espíritu de la religión, es [será, pues] otra vez el movimiento que consiste en llegar desde la inmediatez del espíritu hasta el *saber* de lo que el espíritu es *en sí* o es inmediatamente, y [que consiste] en alcanzar que la *forma* o figura en la que el espíritu aparece para su conciencia, se iguale perfectamente a su esencia [*Wesen*, a la esencia o ser del espíritu] de manera que el espíritu pueda tenerse presente y verse y mirarse a sí mismo tal como el espíritu es[21]. – En este devenir está, pues, él mismo [queda él mismo, o va quedando él mismo] en *determinadas* figuras que constituyen las diferencias de ese movimiento; y con ello la religión determinada [o la determinada religión] de que se trate, tiene asimismo un *determinado* espíritu *real*. Si pues, al espíritu, en ese su saber o en ese su saberse, le pertenecen [los momentos de] conciencia, autoconciencia, razón y espíritu, resulta que a las figuras *determinadas* o a las determinadas figuras del espíritu que se sabe a sí mismo [del espíritu autoconsciente, de la religión] les corresponderán las *determinadas* formas que dentro de la conciencia, de la autoconciencia, de la razón y del espíritu se desarrollaron en particular en cada uno de esos momentos [como totalidades particulares de las que se ha hablado más arriba]. La *determinada* figura o forma de la religión selecciona para su espíritu real, de entre las formas de cada uno de sus momentos, precisamente aquella que se corresponde con esa determinada figura o forma de la religión. Y esa determinidad de la religión (determinidad que es, pues, una) agarra [prende] a través de todos los lados [de todos los aspectos] de la existencia real de la religión y les presta a todos ellos una impronta común.

[La religión y las anteriores figuras; del distinto orden en que éstas habrán de aparecer aquí; el fundamental papel de la figura de "el espíritu seguro de sí mismo" del cap. VI, C, c]

De esta forma las figuras que se presentaron hasta aquí se ordenan ahora de otro modo distinto que en la serie o secuencia en que aparecieron,

acerca de lo cual vamos a hacer todavía brevemente, antes de proseguir, algunas observaciones que son necesarias. – En la serie que hemos considerado hasta aquí, cada uno de los momentos, sumiéndose en la profundidad de sí mismo [o llegando hasta lo profundo de sí mismo, o abismándose, *abstrayéndose en sí mismo*], se configuraba como un todo conforme a su principio peculiar; y el conocimiento [el conocerlos] era la profundidad, o [el conocimiento era] el espíritu en el que esos momentos, que de por sí no tienen consistencia [que de por sí no son sino momentos desaparecientes], tenían su sustancia. Pero ahora esa sustancia la tenemos ya a la luz; esa sustancia[22] no es sino la profundidad del espíritu seguro de sí mismo [es decir, del espíritu consciente de sí mismo, cap. VI, C], la cual no consiente al principio particular [es decir, no permite a ninguno de los principios particulares] el aislarse y convertirse dentro de sí mismo en un todo, sino que, reuniendo a todos esos momentos en sí y manteniéndolos juntos, progresa o se desenvuelve hacia delante en toda esa riqueza de su espíritu real [del espíritu real de esa profundidad], y todos los momentos particulares de dicho espíritu [conciencia, autoconciencia, razón, y espíritu] toman y reciben en comunidad la misma determinidad del Todo [es decir, cada uno de esos momentos es el Todo]. – Este espíritu seguro de sí mismo y su movimiento es la verdadera realidad de esos momentos, y el ser *en y para sí* que conviene a cada uno de ellos. – Si, pues, la serie una, que hemos considerado hasta ahora, en ese su desenvolverse, marcaba en ella o iba marcando en ella mediante nudos sus propios retrocesos o retornos, pero a partir de esos retrocesos esa serie volvía a proseguirse otra vez como una única longitud, ahora resulta que esa serie, por decirlo así, de ahora en adelante [es decir, después del cap. VI, C] queda rota en esos sus nudos que los momentos universales representan, y se descompone o deshace en múltiples líneas que, recogidas en un lazo, se asocian todas a la vez de forma simétrica, de suerte que ahora se dan la mano unas a otras aquellas mismas diferencias que antes, cada una en particular, se desarrollaban o vimos desarrollarse [sólo] dentro de esos [distintos] momentos [la línea se deshace, pues, apareciendo agavilladas diferencias que en la consideración anterior aparecían en puntos muy distintos de esa línea]. – Por lo demás, por la propia exposición irá resultando claro cómo hay que entender la coordinación [la composición, la *parataxis*] que presentamos aquí de las direcciones generales [es decir, de las figuras vistas y de las que vamos a

ver], de suerte que resulta superfluo hacer la observación de que estas diferencias sólo han de entenderse como momentos del devenir, pero no como partes; en el espíritu real esas diferencias son atributos de la sustancia; y en la religión sólo son más bien predicados del sujeto [pero no partes ni en uno ni en otro caso]. – Asimismo, *en sí* o *para nosotros* todas las formas en general están contenidas en el espíritu y en cada espíritu; pero en lo que se refiere a la realidad del espíritu, lo único que importa es qué determinidad está para él en su *conciencia* [es decir, en qué determinidad se tiene él presente en la conciencia que él tiene de sí], y en qué determinidad sabe él expresado su *self*, y en qué forma o figura sabe él su esencia.

[De nuevo sobre existencia y autoconciencia; o sobre conciencia y autoconciencia; y de nuevo se insiste en la importancia de la figura de "el espíritu seguro de sí mismo", como siendo ese espíritu el destino de toda esencialidad y de toda realidad]

La diferencia que hicimos o que hemos hecho o que acabamos de hacer, entre el espíritu *real* y el espíritu que se sabe como espíritu, o entre sí mismo como conciencia y como autoconciencia, es una diferencia suprimida y superada en el espíritu que se sabe conforme a su verdad[23]; su conciencia y su autoconciencia están equilibradas, están compensadas, están en el fiel. Pero como aquí [cap. VI, C, c] [en el primer paso del saberse el espíritu conforme a su verdad][24] la religión no empieza siendo sino *inmediata*, resulta que esa diferencia no es todavía una diferencia retornada al espíritu. Así pues, está puesto sólo el *concepto* de la religión [o el concepto de religión][25]; y en éste la esencia [*Wesen*] es la autoconciencia que se es toda verdad y que en esa verdad contiene toda realidad. Esta autoconciencia, en cuanto conciencia, se tiene a sí por objeto[26] [es decir, esta autoconciencia, por su lado de conciencia, el objeto que tiene es a sí misma]; este espíritu que no empieza sabiéndose sino en términos *inmediatos*, es, por tanto, espíritu en la *forma de la inmediatez*, y la determinidad de la figura o forma [*Gestalt*] en la que él se aparece a sí mismo es la del *ser* [*Seyn*][27]. Y este ser no está *lleno* ni de sensación, ni de ninguna diversidad de otras sustancias y materias, ni tampoco con otra clase de momentos, fines o determinaciones unilaterales, sino que está lleno de espíritu o con el espíritu, y, por tanto, es sabido por él [es decir,

es sabido por el espíritu] como toda verdad y toda realidad[28]. Y así resulta que eso que lo *llena* no es igual a la *forma* que eso llena [el contenido no es igual a la forma a la que da contenido, lo llenante no es igual a la forma que llena], es decir, [así resulta] que el espíritu, en cuanto ser [*Wesen*], no es igual a la conciencia [es decir, que el espíritu en cuanto ser o *Wesen* no es igual a la conciencia que tiene de ese ser]. El espíritu sólo empieza siendo real como espíritu absoluto [o el espíritu sólo se vuelve real en cuanto espíritu absoluto] cuando él llega a serse también en su *verdad* [en su contenido objetivo] igual a lo que él es en la *certeza que tiene de sí mismo* [su concepto], o lo que es lo mismo: cuando los extremos en que el espíritu se divide como conciencia son también el uno para el otro en forma o *Gestalt* de espíritu [cuando el objeto para el sujeto y el sujeto para el objeto tienen ambos la forma o *Gestalt* de espíritu]. La forma o configuración [*Gestaltung*] que el espíritu cobra como objeto de su conciencia permanece llena de la certeza del espíritu como sustancia [como sustancia que llena esa *Gestalt*]; y por medio de este contenido desaparece el que el objeto se hundiese [pudiera hundirse] en pura objetualidad, es decir, se hundiese en la forma de la negatividad [o en forma de negatividad] de la autoconciencia [es decir, se mostrase como sólo objeto y, por tanto, como pura negación de la autoconciencia][29]. La inmediata unidad del espíritu consigo mismo es la base o es la pura conciencia [o conciencia pura], *dentro* de la cual la conciencia se disocia o se separa en extremos. Encerrado de tal modo en su pura autoconciencia [encerrado de este modo en tal base, como es la obtenida al final del cap. VI, C, c], el espíritu existe en la religión no como creador de una *naturaleza* en general[30]; sino que lo que él produce o suscita en este movimiento son sus formas [o figuras] en cuanto espíritus, que juntos (o tomados conjuntamente) constituyen la totalidad [o completud] de su fenómeno o manifestación [del fenómeno del espíritu], y ese movimiento mismo es el devenir [o el desenvolvimiento] de su realidad completa [o perfecta] a través de las distintas caras particulares de esta realidad, o lo que es lo mismo: son sus realidades no completas o no perfectas.

[Pasos de este devenir; división del capítulo]

La primera realidad del espíritu es el concepto mismo de religión[31], o es la religión en cuanto religión *inmediata*, y, por tanto, en cuanto *religión*

natural; en ella el espíritu se sabe como objeto suyo [como objeto de él mismo] en forma o figura [*Gestalt*] natural o inmediata [cap. VII, A]. Pero la *segunda* realidad del espíritu es necesariamente la de saberse en la forma de la *naturalidad suprimida* y *superada*, es decir, la de saberse en la forma del *self* [del sí-mismo]. Esa forma o figura es, por tanto, la *religión del arte* [o la religión-arte], pues esa figura se eleva a la forma del *self* [o se levanta a la forma de *self*] mediante la *producción u obra* de una conciencia, mediante la cual producción u obra esta conciencia no ve o no mira o no contempla en su objeto [no contempla en esa su producción o producto] sino a su propio hacer y a su propio *self* [cap. VII, B]. Y la *tercera* realidad [y por tanto *Gestalt*], finalmente, suprime y supera la unilateralidad de las dos anteriores; el *self* es tanto *self inmediato* como la *inmediatez* es *self*. Y así, si en la primera forma o figura el espíritu es en la forma de conciencia, y en la segunda lo es en la forma [*Form*] de autoconciencia, en la tercera el espíritu es o lo es en la forma de la unidad de ambas, es decir, de conciencia y autoconciencia. Y en esta forma o figura [*Gestalt*], el espíritu tiene la forma [*Gestalt*] del *ser en y para sí*; y en cuanto el espíritu queda así representado [es decir, se vuelve manifiesto o se revela tal como él es en y para sí], resulta que esta religión es la *religión manifiesta o religión revelada* [*offenbare Religión*] [cap. VII,C]. Y respecto a la cuestión de si con ello el espíritu ha alcanzado su verdadera *forma* [*Gestalt*], resulta que precisamente es la *Gestalt* misma y la representación [*Vorstellung*] [en cuanto la *Gestalt* es *Vortellung*], las que todavía representan el lado no superado a partir del cual el espíritu [superando ese lado no superado] ha de transitar al *concepto* [*Begriff*] [cap. VIII], a fin de disolver enteramente en él [en el concepto][32] la forma de la objetualidad, de disolverla en él [en el concepto], que incluye asimismo en sí a ese su contrario[33]. Es entonces [o será entonces] cuando el espíritu haya entendido o aprehendido [o dado alcance a] el concepto de sí mismo, tal como nosotros hemos empezado aprehendiéndolo[34], y su forma o figura o el elemento de su existencia (en cuanto esa forma o figura sea o es el concepto), no es otra o no será otra que el espíritu mismo[35].

A.
LA RELIGIÓN NATURAL

[El autosaber que se hace representación de sí mismo; religión y religiones]

El espíritu que sabe al espíritu es conciencia de sí mismo, y ese espíritu es en la forma de la objetualidad o de la objetividad, es decir, él *es* [está ahí, está ahí delante, está ahí presente]; y es a la vez el *ser-para-sí* [o además de estar ahí delante, es a la vez ser-para sí]. *Él es para sí*, es decir, él es el lado de la *auto*conciencia, y lo es frente a [o contra] el lado de la conciencia, o lo que es lo mismo: [lo es] frente a [o contra] el lado del referirse a sí mismo como *objeto*. En su conciencia es (se da) la contraposición [sujeto-objeto], y en virtud de ella o por medio de ella se da la *determinidad* de la forma en la que el espíritu se aparece a sí mismo y el espíritu se sabe a sí mismo [es decir, se da el modo como el espíritu se es a sí mismo objeto como espíritu]. Y de esa forma, o de la determinidad de esa forma, es de lo que se trata en esta consideración de la religión, y no puede tratarse de otra cosa, pues su ser no configurado [*ungestaltetes Wesen*, es decir, su ser o esencia prescindiendo de la *Gestalt* que ese ser del espíritu pueda cobrar], o lo que es lo mismo: su concepto puro, o su puro concepto, lo hemos obtenido ya [cap. VI, C, c y cap. VII, introducción][36]. Ahora bien, la diferencia entre conciencia y autoconciencia cae a la vez dentro de esta última; la forma o figura de la religión contiene la existencia del espíritu, no en cuanto el espíritu fuese naturaleza carente de pensamiento, ni tampoco en cuanto el espíritu fuese pensamiento carente de existencia o libre de existencia; sino que la religión es la existencia conservada y mantenida en el pensamiento, como algo pensado que, en cuanto algo pensado, se fuese él ahí, se fuese él para sí ahí. – Y es según la *determinidad* de esa forma o figura en la que el espíritu se sabe [es así digo] como una religión se distingue de otra; sólo que a la vez hay que notar que la exposición de este saber que el espíritu tiene de sí mismo conforme a tal *determinidad particular* [la que constituye cada religión], no agota de hecho el contenido de una religión real. Pues la serie de las diversas religiones que resultará, no representa a su vez [o no representan otra vez] sino los diversos lados de una única religión, y,

por cierto, [los diversos lados] de *cada* una de ellas [de cada una de ellas, pues cada una de ellas es esa única religión], y las representaciones que hacen distinguirse a una religión real o a cada religión real de las demás, aparecen (o se repiten) en cada una de ellas [la diferencia está en la distinta constelación que forman][37]. Sólo que la diferencia y diversidad debe considerarse a la vez como una diferencia de religión. Pues en cuanto el espíritu se encuentra o da consigo mismo en la diferencia de su conciencia y su autoconciencia, el movimiento tiene, ciertamente, la meta de suprimir y superar esas diferencias o esa diferencia principal y diferencia básica, y de dar a la *Gestalt* que es el objeto de la conciencia, de darle, digo, la forma [*Form*] de la autoconciencia [la forma de autoconciencia] [esto es, de ir convirtiendo progresivamente el ser absoluto representado en ser autoconsciente]. Ahora bien, esa diferencia no queda ya suprimida o superada porque las formas o figuras que la conciencia contengan [tengan ya también en ellas] el momento del *self* y porque el dios sea *representado* como *autoconciencia*. Pues el *self representado* no es el *self real*; el que ello, es decir, el que el *self*, al igual que cualquier otra determinación ulterior de la forma o figura o *Gestalt*, pertenezca a ésta en verdad o de verdad [y no sólo en términos de representación], el que ello sea así, digo, en parte tiene que venir puesto por el hacer de la autoconciencia, y en parte la determinación inferior debe mostrarse como estando suprimida y superada y comprendida (o entendida) en la superior. Pues lo representado sólo cesa de ser algo representado y de ser algo extraño al saber [que se tiene de él] si resulta que el *self* mismo lo ha producido, si, por tanto, el *self* ve la determinación del objeto como determinación *suya*, es decir, si el *self* se mira a sí mismo en el objeto. – Por medio de esta actividad desaparece o ha desaparecido a la vez la determinación inferior; pues el hacer es lo negativo que se efectúa a costa de otro [de un otro, de algo distinto del hacer]; y en cuanto esa determinación más baja todavía aparece [en lo hecho], aparece reducida a inesencialidad[38]; y, en cambio, cuando la inferior es todavía predominante, y la superior también aparece, la una tiene su sitio junto a la otra [pero ello de forma carente de *self*] [pasa a aposentarse junto a la otra, pero de forma carente de *self*]. Si, pues, las diversas representaciones dentro de una religión particular representan –y efectivamente así es ello– el movimiento completo de sus formas [de las formas de religión], el carácter de cada

una de ellas [de cada forma de religión] viene determinado por la particular unidad [que en cada una se produce] de conciencia y autoconciencia, es decir, porque esta segunda [la autoconciencia] comprenda en sí [incluya en sí] la determinación del objeto de la primera [le dé cobro en sí, le dé alcance en sí][39], porque la autoconciencia se haya apropiado [hecho suya] enteramente esa determinación mediante su hacer y porque la autoconciencia sepa a esa determinación como la esencial frente a las demás. – La verdad de la fe en una determinación del espíritu religioso [es decir, de la fe de que es objeto una determinación del espíritu religioso, de la fe que versa sobre una determinación del espíritu religioso] se muestra en que el espíritu *real* está efectivamente articulado y organizado conforme a la forma [*Gestalt*] en que ese espíritu se ve a sí mismo en la religión y se mira a sí mismo en la religión; y así, por ejemplo, la encarnación de Dios, tal como esa encarnación aparece en la religión oriental, no tiene verdad ninguna, puesto que el espíritu real de ella [de la religión oriental] carece de tal reconciliación. – No es este el lugar para ponerse a retornar de la totalidad de las determinaciones a una determinación particular [la de la encarnación], ni de mostrar en qué *Gestalt* dentro de ellas [en qué forma de entender la encarnación, por ejemplo] y de su religión particular [y de la particular religión que esa comprensión de la encarnación determina] se contiene la completud de las restantes [religiones]. [Baste decir que] la forma [*Form*] superior, cuando queda pospuesta a una inferior, se ve privada de su significado para el espíritu autoconsciente, y [entonces esa forma superior] pertenece a éste y a su representación sólo de forma superficial [es decir, cuando en la estructura de una religión un elemento que resulta ser superior ocupa una posición de menos relieve que uno inferior, quedando a la sombra de ese elemento inferior, ese elemento superior se ve privado de su significado para el espíritu autoconsciente][40]. Esa forma superior debe ser considerada en el significado o significación que le es peculiar, y [para ello] hay que considerarla allí donde se convierte en principio de una particular religión [es decir, hay que considerarla en la religión particular en la que esa forma se ha convertido en elemento estructurador básico], viniendo acreditada por el espíritu real de ella.

a.
LA LUZ

El espíritu en cuanto el ser [*Wesen*] que es *autoconciencia*[41], o lo que es lo mismo: en cuanto el ser autoconsciente que sabe toda verdad o toda realidad como a sí mismo [o como siendo él mismo], el espíritu, digo, frente a la realidad que él se da en el movimiento [o despliegue] de su conciencia, sólo empieza siendo *su concepto* [el concepto de sí, el concepto de él], y ese concepto, frente al día de ese despliegue, representa la noche de su ser o esencia [la noche o lo oscuro de la esencia del espíritu], y frente a la existencia de esos momentos, de esas figuras o de esas formas autónomas, representa el misterio, el secreto o el enigma creador del nacimiento del espíritu. Ese misterio [o secreto, o *Geheimnis*], tiene en sí mismo su revelación; pues la existencia [que es la revelación del misterio] tiene en ese concepto su necesidad][42] porque ese concepto es el espíritu que se sabe a sí mismo, el espíritu se-sabiente y, por tanto, tiene en su ser [*Wesen*] el momento de ser conciencia, y, por tanto, de representarse a sí mismo como objeto [el enigma, el misterio, en ese su saberse, se pone él ahí delante a sí mismo como objeto, se da existencia, se revela][43] . – Es el puro yo, o el yo puro, que, en su propio quedar fuera de sí, tiene dentro de sí [o lleva consigo] como *objeto universal* la certeza de sí mismo, o lo que es lo mismo: ese objeto es para él la compenetración de todo pensamiento y toda realidad[44].
En esa primera disociación inmediata del espíritu absoluto que se sabe a sí mismo, su figura [*Gestalt*] tiene la determinación que conviene a la *conciencia inmediata* o a la certeza *sensible* [cap. I][45]. El espíritu se mira a sí mismo en la forma del *ser* [*Seyn*], pero no del ser carente de espíritu, lleno de determinaciones contingentes de la sensación, que pertenece a la certeza sensible, sino que es el *ser* lleno o repleto [*erfülltes*] de espíritu. Ese ser incluye asimismo en sí la forma [*Form*] que aparecía en la *autoconciencia* inmediata, la forma del *señor* frente a aquella otra autoconciencia del espíritu que retrocede ante su objeto [cap. IV, A][46]. – Este *ser* lleno con el concepto de espíritu [y no más que con ello] es, por tanto, la *forma* o figura de la relación *simple* del espíritu consigo mismo, o la forma y figura de la ausencia de forma y figura. Y, precisamente en virtud de esta determinación, [ese ser] es la *luz* pura del amanecer que

todo lo contiene y lo llena, que se mantiene en esa su sustancialidad carente de forma. Su ser-otro es asimismo lo negativo simple, la *tiniebla*; los movimientos de su propio extrañamiento [de su propia *Entäusserung*, de su propio enajenarse, de su propio venir fuera de sí], sus creaciones en el elemento sin resistencia que representa su ser-otro, son efusiones de luz, son a la vez en su simplicidad el devenir-para-sí de la luz y el retorno de ella desde su existencia, corrientes de fuego que consumen y en que se consume toda configuración. Ciertamente, la diferencia [o las diferencias] que esa luz se da, continúan ese su bullente proliferar, lo continúan, digo, en la sustancia de la existencia [en esa sustancia que es la existencia, en el elemento de la existencia] dándose configuración o cobrando configuración en lo que son las formas de la naturaleza; pero la simplicidad esencial de su pensamiento [de ese pensamiento de la luz, o de la luz como pensamiento] anda vagando en ellas sin permanencia y estabilidad [*bestandlos*] y sin proporción ni medida ni consideración [*unverständig*], amplía los límites de ellas hasta lo desmesurado y disuelve en su sublimidad [en la sublimidad de esa su simplicidad] esa belleza de ellas que bien puede elevarse a magnificencia[47].

El contenido que este puro *ser* [*Seyn*] desarrolla, o su percibir [su *percepción*, como segundo momento de conciencia inmediata, cap. II], es, por tanto, un andar *jugando* carente de esencia en torno a esta sustancia, la cual es sólo un *salir*, un puro *orto*, pero sin *ocaso*, sin ponerse, sin [volver en sí y] convertirse en sujeto y por medio del *self* consolidar las diferencias [las diferencias de esa sustancia]. Sus determinaciones son sólo atributos que no prosperan hasta cobrar autonomía, sino que sólo son nombres del Uno de múltiples nombres. Y éste está revestido de las múltiples fuerzas de la existencia y de las formas de la realidad como de adornos o aderezos carentes de *self*; esas formas son sólo mensajeros de su poder carentes de voluntad, son visiones de su gloria, y voces de su alabanza.

Pero esta vida ebria y tambaleante tiene que determinarse a ser-para-sí, tiene que convertirse en *ser-para-sí* y dar consistencia a esas sus figuras evanescentes. El *ser* [*Seyn*] *inmediato*, en el que esa vida se contrapone a su conciencia, ese ser mismo, digo, es el poder *negativo* o la potencia negativa que disuelve las diferencias de esa vida. Ese ser es en verdad el *self* [lo que ese *Seyn* es de verdad es *self*, o lo que ese *Seyn* es en verdad es *self*]; y el espíritu pasa, por tanto, a saberse en la forma de *self* [en for-

ma de individuos, de seres-para-sí]. La luz pura arroja su simplicidad deshaciéndola y proyectándola como una infinitud de formas y se ofrece y se da en sacrificio al ser-para-sí[48], de modo que [o el sacrificio consiste en que] lo particular pueda tomar [o pueda tomarse] consistencia de la sustancia de la luz y cobre consistencia de la sustancia de la luz [y a costa de ella][49].

b.
Las plantas y el animal

El espíritu autoconsciente, que desde el ser [*Wesen*] informe o carente aún de forma ha pasado a sí mismo [ha revertido en sí mismo] o que esa su inmediatez la ha elevado a *self*, determina su simplicidad [da determinación a su simplicidad] como una diversidad o pluralidad del ser-para-sí [como una multiplicidad y diversidad de seres-para-sí, de inmediateces retornadas a sí mismas], y es la religión de la *percepción* espiritual [es decir, de lo que era la percepción como momento de la conciencia, cap. II, pero de forma que ese momento articula ahora toda la autoconciencia del espíritu] y es la religión de la percepción espiritual, digo, en la que ese espíritu se descompone y desintegra en una pluralidad sin fin de espíritus más débiles y más fuertes, más ricos y más pobres. Este panteísmo que empieza siendo un quiescente quedar ahí o *darse ahí* estos átomos espirituales, se convierte en un movimiento de enemistad, en un movimiento *hostil* dentro de sí mismo, en sí mismo[50]. Y así, la inocencia de la *religión de las flores* [es decir, del jardín, del paraíso], la cual inocencia es sólo una representación del *self* pero carente ella de *self*, se transforma en la seriedad y gravedad de la vida en lucha, en la deuda y culpa de la *religión de los animales*, es decir, la quietud e impotencia de una individualidad sumida en su intuición [sumida en su estar ahí no más que viendo y mirando, o en su estar ahí reducida a no más que ver y mirar] se trueca en un ser-para-sí destructor. – De nada vale haber sacado las cosas de la abstracción de la certeza inmediata [cap. I], de nada vale que las cosas de la percepción [cap. II] hayan sido sacadas de la *muerte de la abstracción* [es decir, haberles sacudido esa abstracción, esa muerte], y se

las haya elevado a seres [*Wesen*] de percepción espiritual [de esta percepción del cap. II conforme a la que aquí se articula el reino del espíritu]; la animación de este reino de los espíritus lleva la muerte en ella a causa de la determinidad y negatividad que esa animación implica, que alcanza mucho más allá de una inocente indiferencia entre ellos [entiendo entre "los seres de percepción la espiritual"][51]. Por medio de ellas, es decir, por medio de esa determinidad y negatividad, la dispersión en la diversidad de las tranquilas figuras de plantas se trueca en enemistad, en un movimiento hostil en el que el odio [que se sigue] de su ser-para-sí [o de su ser de por sí o de su presunto ser de por sí] hace rozarse, desollarse y triturarse a esos seres los unos contra los otros y los otros contra los unos. – La autoconciencia *real* de este espíritu disperso y desparramado es un conjunto o pluralidad de espíritus de pueblos, aislados los unos contra los otros e insociables, que odiándose se combaten a muerte y que cobran conciencia de lo que son como de determinadas figuras de animales, pues ellos no son otra cosa que espíritus animales, vidas animales que se aíslan, que son conscientes de sí pero sin universalidad.

Pero en este odio, la determinidad del ser-para-sí puramente negativo se gasta, desuella, y destruye, y mediante este movimiento del concepto el espíritu entra en otra forma o figura. El ser-para-sí *suprimido* y *superado* es la *forma* del *objeto* que es producida por el *self*, o que más bien es el *self* producido que se deja el pellejo, es decir, el *self* que (trabajando) se convierte en cosa [es decir, la *Aufhebung* del ser-para-sí se trueca en la propia forma del objeto que el *self* produce, o no es sino la propia forma del objeto que el *self* produce, recuérdese el cap. IV, A]. Así que sobre estos espíritus animales que no hacen sino deshacer y romper y hacer trizas [las cosas], mantiene su primacía el trabajador [es decir, sobre los espíritus animales deshacientes y rompientes mantienen su primacía los laborantes], cuyo hacer no es solamente negativo, sino que es un obrar aquietado y positivo. La conciencia del espíritu es, por tanto, de ahora en adelante el movimiento que va más allá o que queda más allá tanto del inmediato *ser-en-sí* como del abstracto *ser-para-sí* [que nada deja en pie y todo lo hace polvo]. En cuanto el en-sí queda rebajado a una determinidad mediante la contraposición, resulta que ese en-sí ya no es la forma propia del espíritu absoluto, sino que es una realidad que su conciencia [es decir, la conciencia del espíritu absoluto] se la encuentra contrapuesta ahí como una existencia común, y la suprime y supera, resultando

no ser sólo ese ser-para-sí supresor y superador [es decir, que todo lo deshace], sino que también produce su propia representación, produce el ser-para-sí puesto ahí fuera [el ser-para-sí representado] convertido en forma de un objeto. Pero este suscitar y producir no es todavía el consumado, el perfecto, sino que es una actividad condicionada y un dar forma a algo que ya está ahí [a algo con lo que esa actividad se encuentra ya ahí].

c.
EL MAESTRO DE OBRAS

El espíritu aparece, pues, aquí como un *maestro de obras* [*Werkmeister*] y su hacer, por medio del cual él se produce o suscita a sí mismo como objeto, pero por medio del cual él todavía no aprehende o capta la idea de sí, ese hacer, digo, es un operar o trabajar de tipo instintivo, al igual que las abejas construyen sus panales[52].

La primera forma, por ser la inmediata, es la forma abstracta del entendimiento [*Verstand*][53] y [por tanto] la obra no está todavía en sí misma llena de espíritu. Los cristales en que consisten las pirámides y obeliscos, que no son sino conexiones simples de líneas rectas, con superficies planas, e iguales proporciones de las partes, de las cuales proporciones y de las cuales partes queda eliminada la inconmensurabilidad de lo circular y esférico, son los trabajos de este maestro de obras, o de este arquitecto, que gusta de tan estrictas formas. Y precisamente por esta mera intelectualidad [o carácter intelectivo] de la forma [pues no es el entendimiento sino la razón la que sabe de lo inconmensurable e infinito], ella [la forma] no es en sí misma su propio significado [es decir, la forma al carecer de la inconmesurabilidad de là autorreferencia, no puede referirse ella a sí misma como a otro que no es sino ella], no es el *self* espiritual. Pues las obras, o bien se limitan a recibir en sí el espíritu, pero como espíritu extraño y separado, el de un difunto, que ya ha abandonado su viviente compenetración con la vida, y que, estando él mismo muerto, penetra y habitan estos cristales que carecen ellos mismos de vida; o bien esas obras se refieren al espíritu externamente como a un espíritu que es

él mismo externo a ellas y que no está en ellas como espíritu, se refieren a el como a la luz amaneciente, o al despuntar de la luz, que es quien las ilumina, que es quien arroja su significado [el de la luz] sobre ellas.
la separación de la que parte el espíritu trabajador, a saber: la separación entre el *ser-en-sí*, que se convierte en materia que ese espíritu trabaja y elabora, y el *ser-para-sí*, que es el *lado* de la autoconciencia trabajadora, es una separación que al espíritu se le convierte en objetiva [o que al espíritu se le vuelve objeto] en su propia obra [es decir, cuando se mete en obras, y obtiene el resultado]. Su ulterior esfuerzo tiene que encaminarse por tanto, a suprimir y superar la separación entre el alma y el cuerpo, a revestir al alma en sí misma y a dar alma al cuerpo, es decir, a animar al cuerpo. Ambos lados, al quedar de esta forma acercados el uno al otro, cobran mediante ello el uno para el otro la determinidad del espíritu representado y de la envoltura que lo rodea [es decir, cobran el uno para el otro el significado del espíritu representado, el "alma", y de la envoltura que lo rodea, el "cuerpo"]; su unidad consigo mismo [la unidad del espíritu consigo mismo, la unidad de la obra consigo misma] contiene esta contraposición entre individualidad y universalidad. En cuanto la obra, en esos sus lados [o mediante esos sus lados] se acerca a sí misma [mediante el acercarse esos sus lados queda ella también más cerca de sí], a través de ello sucede a la vez esto otro, a saber: que esa obra queda también más cerca de la autoconciencia trabajadora, y esta autoconciencia viene en la obra al saber de sí misma [o viene en la obra a saber de sí misma], a saber de sí misma, digo, tal como esa autoconciencia es en y para sí. Y así es como la obra empieza constituyendo no más que el lado abstracto de la *actividad* del espíritu, que no se sabe en sí mismo, ni tampoco sabe su contenido, sino que se sabe en su obra, la cual es una cosa. El maestro de obras mismo, el espíritu completo [*der ganze Geist*], todavía no ha aparecido, todavía no ha amanecido, sino que es el ser [*Wesen*] interior aún oculto que, en cuanto Todo, está todavía descompuesto en autoconciencia activa y en objeto producido.
Así pues, es esta morada que lo envuelve, es esta realidad externa, que, por de pronto, sólo ha quedado elevada a la forma abstracta del entendimiento [recuérdese lo dicho hace un momento sobre las pirámides], la que el maestro de obras trabaja para convertirla en una forma animada. El maestro de obras emplea la vida vegetal, que ya no es santa como para el anterior panteísmo carente de potencia y de exhibiciones de po-

tencia [*unmächtige*], sino que para él, que se aprehende a sí mismo como ser [*Wesen*] que es-para-sí, no es sino algo utilizable y que él pone en segundo plano a título de lado exterior y a título de ornamento. Pero esa vida no es algo que se emplee sin introducir en ella cambios, sino que el trabajador de la forma autoconsciente [el trabajador, al dar a aquello que él trabaja una forma que sí se sabe a sí misma] elimina a la vez la caducidad y lo pasajero que la inmediata existencia o la existencia inmediata de esa vida lleva consigo y acerca las formas orgánicas de esa vida a las formas más estrictas y generales del pensamiento. La forma orgánica que, dejada suelta en su particularidad individual, continuaría con su crecimiento y proliferación silvestres, sometida ahora por su parte por la forma del pensamiento, eleva, por otro lado, aquellas iniciales figuras compuestas sólo de líneas rectas y de superficies planas, las eleva, digo, a una redondez animada consiguiendo así una mezcla que se convierte en raíz de la arquitectura libre.

Esta morada, es decir, el lado del *elemento universal* o naturaleza inorgánica del espíritu [o el lado de elemento universal y de naturaleza inorgánica del espíritu], pasa a incluir también una forma o figura de la *individualidad* [*Einzelnheit*], que pone más cerca de la realidad al espíritu antes separado de la existencia [o ido o difunto] y por ende al espíritu interior o al espíritu exterior a esa morada [pero que no es él esa morada], y, por tanto, convierte la obra en más igual a la autoconciencia activa. El trabajador empieza echando mano de la forma de *ser-para-sí* en general, de la forma o *figura animal*. Que él, en su ser consciente de sí, ya no lo es inmediatamente en la vida animal [ya no es consciente de sí en la forma que esa conciencia de sí tiene en la vida animal], es algo que él demuestra porque frente a esa vida animal él se constituye como la fuerza productora y suscitadora, y se sabe él en esa vida animal como obra *suya* [se sabe él en ella como siendo ella obra de él]; con lo cual esa forma o figura animal se convierte a la vez en una forma o figura superada, y [se convierte] en jeroglífico de un significado distinto [en jeroglífico que se refiere a algo distinto del jeroglífico mismo], en jeroglífico de un pensamiento. De ahí que el trabajador no se sirva de sólo ella [de sólo la forma y figura animal] ni de enteramente ella, sino que la mezcle con la forma o figura del pensamiento, es decir, la mezcle con la forma o figura humana [la esfinge, por ejemplo]. Pero eso sí, aún falta la obra o la figura o existencia en la que el *self* exista como *self*; a la obra le falta todavía expresar en ella misma que ella [la obra] encierra en

sí un significado interior, a la obra le falta el lenguaje, el elemento en el que el propio sentido que la llena se vuelva existente [quede ahí presente]. La obra, por tanto, aun ya enteramente purificada de lo animal, y aun en caso de que porte ya en sí la forma o figura de la autoconciencia [aun en caso de que tenga figura humana], es todavía una forma o figura exenta de sonido y voz, que necesita del rayo del sol naciente para tener sonido [*Ton*], un sonido que, al venir engendrado por la luz, es sólo un resonar [*Klang*] y no lenguaje [*Sprache*], [no es *vox*, sino *sonitus*], es decir, sólo muestra un *self* externo [el que hace resonar a la obra], pero no muestra el *self* interior.

A este *self* [meramente] externo de la forma se opone la otra forma [se opone otra forma] [no está claro a quién se refiere el pronombre *die andere* en el original, por tanto la traducción es sólo conjetural] que indica tener un *interior* en ella. La naturaleza que retorna a su esencia [*Wesen*, es decir, que retorna a lo que es su verdadero ser, y ésta es la otra forma de que se acaba de hablar], rebaja toda esa su diversidad viva que se aísla a sí misma y que en su movimiento se confunde, se lía y se pierde a sí misma, la rebaja, digo, convirtiéndola en un estuche inesencial, que no es sino el encubrimiento o *velo de lo interior*; y este interior es todavía simple tiniebla o tiniebla simple, lo inmóvil, la piedra negra carente de forma [recuérdese lo dicho sobre el *interior* en el cap. III].

Ambas representaciones o ambos modos de representación, o ambos modos de exposición [la que no acaba siendo sino un exterior y la que indica un interior aún oscuro, creo] contienen la *interioridad* y la *existencia*, que son los dos momentos del espíritu; y ambas representaciones o modos de exposición [*Darstellungen*] contienen a la vez a ambos [momentos del espíritu] en relación contrapuesta, es decir, ambos contienen al *self* como interior y ambos contienen el *self* como exterior [el *self* de la forma]; y ambas cosas hay que unirlas. – El alma de la estatua a la que se ha dado forma humana [*self* como exterior], no viene todavía del interior, es decir, no es todavía lenguaje, es decir, no es todavía existencia que en sí misma sea interior, y el interior de esa existencia de múltiples formas [*self* como interior] es todavía lo sin voz, lo que todavía no es capaz de diferenciarse ello a sí mismo de sí mismo, es decir, de hacer distinciones dentro de sí mismo, y lo todavía separado de su exterior al que pertenecen todas las diferencias. El maestro de obras une, por tanto, ambas cosas mezclando la forma natural con la forma autoconsciente y estos

seres equívocos que se resultan enigmáticos a sí mismos, asociando lo inconsciente peleando con lo consciente, el interior simple [peleando] con ese exterior de tantas y tan múltiples configuraciones, la oscuridad del pensamiento [peleando] con la claridad de la expresión, esos seres, digo, [asociando esos elementos en pugna] prorrumpen en un lenguaje de sabiduría profunda, pero de sabiduría de difícil comprensión.

En esta obra cesa el trabajo de tipo instintivo que frente a la autoconciencia engendró a la obra exenta de conciencia; pues en ella [en esa obra] la actividad del maestro de obras que constituye la autoconciencia [es decir, la actividad del maestro que es la que constituye el elemento autoconsciente, el elemento de *self*], se da la mano con [o viene a coincidir con] un interior asimismo autoconsciente, un interior que se expresa a sí mismo. El maestro de obras ha trabajado, pues, hasta levantarse hasta esa escisión de su propia conciencia, en la que el espíritu sale al encuentro del espíritu [es decir, la obra empieza a hablar a quien la produce]. Y en esta unidad del espíritu autoconsciente consigo mismo en cuanto él se es la forma y el objeto de su conciencia, se purifican, pues, esas sus mezclas [o esas sus mezcolanzas, ese su mezclarse] con aquella forma exenta de conciencia, que caracterizaba a la forma o figura natural en la inmediatez de ésta. Aquellos monstruos o prodigios tanto en lo que se refiere a habla como en lo que se refiere a acción, se disuelven en configuraciones espirituales o en figuraciones espirituales (un exterior que ha retornado dentro de sí mismo, que ha vuelto sobre sí, y un interior que se expresa desde sí y en sí, es decir, que se exterioriza desde sí y en sí), aquellos monstruos y prodigios, digo, se han disuelto en pensamiento que es existencia que se pare a sí misma, que mantiene su forma a la altura de sí y en conformidad consigo, y que es existencia clara. El espíritu se ha vuelto un *artista* [*Künstler*].

B.
LA RELIGIÓN-ARTE O RELIGIÓN DEL ARTE[54]

El espíritu ha elevado su *Gestalt* en la que él es para su conciencia, la ha elevado, digo, a la forma [*Form*] de conciencia, y es él quien se produce una forma tal [dicho de otro modo: la *Gestalt* en la que el espíritu se es

consciente de sí, el espíritu la ha elevado a la forma de conciencia y es el espíritu quien produce tal forma]. Esto es, el maestro de obras ha abandonado ese su tipo de trabajo *sintético*, ese *mezclar* formas que se son extrañas, como son la forma del pensamiento y la forma de lo natural; en cuanto la *Gestalt* ha cobrado la forma [la *Form*] de la actividad autoconsciente [la figura humana], resulta que el maestro de obras se ha convertido en trabajador espiritual[55].

Si preguntamos ahora cuál es el espíritu *real* que en la religión del arte [*Kunstreligion*] cobra conciencia de su ser absoluto, resulta que ese espíritu es el espíritu *ético* o el *verdadero* espíritu o el espíritu verdadero [es decir, la figura que se describió en el cap. VI, A, es decir, esa figura del espíritu es la que en la religión del arte se da ella la conciencia de su ser absoluto]. Ese espíritu no sólo es la sustancia universal de todos los particulares, sino que en cuanto esa sustancia tiene para la conciencia real la forma [la *Gestalt*] de conciencia [tiene para la gente forma de estatua], esto significa tanto que esa sustancia tiene individualización [*Individualisierung*] [es decir, se vuelve individuada, cobra individualización][56], como que es sabida por ellos como su propio ser y su propia obra[57]. Por tanto, [esa sustancia] ni es para ellos la luz en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia sólo está contenido negativamente, es decir, sólo está contenido en cuanto pasando y pereciendo, y en cuya unidad el ser-para-sí de la autoconciencia mira y ve al señor de su realidad [cap. VII, A, a], ni tampoco es esa sustancia [o anda perdida esa sustancia, o radica esa sustancia] en ese incesante e infatigable mutuo consumirse pueblos que se odian [cap. VII, A, b], ni tampoco es el sometimiento y sujeción de esos pueblos en castas, que tomadas en conjunto constituyen la apariencia de organización de un todo consumado y completo, pero al que falta la universal libertad de los individuos [o la libertad universal de los individuos][58]. Sino que ese espíritu es el pueblo libre en el que la costumbre [la *Sitte*, las *mores*, el *ethos*] constituye la sustancia de todos, cuya realidad y cuya existencia todos y cada uno de los particulares sabe o saben como su voluntad libre y como acto y acción de ellos [cap. VII, B, a, "La obra de arte abstracta"].

Pero la religión del espíritu ético es la elevación de ese espíritu sobre su realidad, el retornar ese espíritu *desde su verdad* al puro *saber de sí mismo* [pues en eso consiste la religión en general]. En cuanto el pueblo ético [*sittliches Volk*] vive en unidad inmediata con su sustancia y no tiene

[y no contiene todavía] en él el principio de la pura individualidad [*Einzelnheit*] de la autoconciencia, resulta que su religión, cuando alcanza su plenitud y consumación [es cuando] aparece en forma de *separación* respecto del darse ahí de ese pueblo ético [es decir, como una especie de distanciamiento de la autoconciencia respecto del darse ahí esa su sustancia ética, o respecto de esta su sustancia ética en el estar ésta ahí con ese su determinado contenido]. Pues la realidad de la sustancia ética descansa en parte en su propia quiescente *inmutabilidad* frente al movimiento absoluto de la autoconciencia, y, por tanto, la realidad de la sustancia ética descansa en que la autoconciencia todavía no ha vuelto en sí [no ha vuelto a sí, o no ha venido a sí] desde la quietud de la costumbre y desde su fijo y sólido estar entregada a ella [es decir, desde su confianza en ella]; y en parte esa realidad de la sustancia ética descansa en su propia organización en forma de diversidad de derechos y deberes [en forma de derechos y obligaciones que no son, pues, los mismos para todos], así como en su organización en términos de distribución en las masas [o esferas] que representan los estamentos y el particular hacer de éstos, el cual hacer redunda en la constitución y mantenimiento del todo, y, por tanto, la realidad de la sustancia ética descansa en que el individuo particular se conforme [o se conforma] con esa limitación de su existencia y todavía no haya aprehendido [o no ha aprehendido] la idea [*Gedanke*] carente de límites que representa su propio *self* libre [cfr. cap. VI, B, III][59]. Pero esa quiescente e *inmediata* confianza en la sustancia se va reduciendo a confianza en sí y a *certeza de sí mismo* [es decir, se convierte en ello], y la pluralidad o diversidad de derechos y deberes, así como la acción restringida a un determinado ámbito, no es entonces [o no son entonces] sino el mismo movimiento dialéctico de lo ético que era la pluralidad de cosas y sus determinaciones [del cap. II]: un movimiento [descrito en el cap. VI, A, a, b] que sólo en la simplicidad del espíritu seguro de sí encontraba o encuentra su descanso y fijeza [cap. VI, C]. – La consumación de la eticidad en autoconciencia libre y en el destino del mundo ético [la consumación de la eticidad en autoconciencia libre y, por tanto, lo que más arriba describimos como destino del mundo ético, cap. VI, A, c][60] es, por tanto, la individualidad retornada en sí o vuelta en sí o reducida a sí, es decir, la absoluta ligereza [*Leichtsinn*] del espíritu ético que disuelve en sí todas las diferencias en que consiste y en que se articula en su existencia, y que disuelve en sí las masas y esferas de su propia confi-

guración orgánica, y, perfectamente seguro de sí, alcanza el contento sin límites y el más libre goce de sí mismo. Esta certeza simple del espíritu en sí mismo, o sencilla certeza del espíritu en sí mismo, tiene, pues, en sí los dos lados, a saber: el de ser una quiescente consistencia y sólida verdad, y el de ser la absoluta inquiescencia y el consumirse y desvanecerse de la eticidad [cap. VI, A, c]. Pues aquella certeza del espíritu ético se trueca en esto último, ya que la verdad del espíritu ético sólo empieza siendo este ser y confianza sustanciales [cap. VI, A, a, b] en los que el *self* no se sabe como individualidad [*Einzelnheit*] libre, y, por tanto, ese ser y confianza sustanciales no tiene más remedio que irse a pique en esa interioridad del *self*, o en ese convertirse el *self* en libre [o en ese liberarse del *self*] [cap. VI, A, c]. Por tanto, en cuanto la confianza queda rota y la sustancia del pueblo queda quebrada, resulta que el espíritu que era el término medio entre extremos carentes de consistencia [la sustancia del pueblo y el *self*] [que no podían sostenerse solos], ha salido ahora él [se ha ido ahora él] al extremo que representa esa autoconciencia que se aprehende como la esencia [como lo que de verdad hay y como lo que de verdad es, cap. VI, A, c][61]. Y esta autoconciencia es el espíritu seguro de sí que llora por la pérdida de su mundo, y su esencia [su *Wesen*, lo que él es de verdad], levantada sobre la realidad o elevada por encima de la realidad, él la produce ahora a partir de la pureza de ese *self*[62].

[La época del arte absoluto, el antes y el después del arte absoluto; la pura autoconciencia de la sustancia como el punto de traición por la que ésta se convierte en sujeto][63]

Y es en tal época cuando surge el arte absoluto [sobre él versa el cap. VII, B]; antes [cap. VII, A, c] el arte era un trabajar instintivo que, sumido en la existencia y sumergido en ella, trabaja a partir de ella y hacia dentro de ella, pero ese trabajar no tiene su sustancia en la eticidad libre [es decir, no se nutre de ella, no es eso lo que lo sostiene], y, por tanto, tampoco en lo que respecta al *self* que trabaja, tiene el arte o representa el arte una libre actividad espiritual. Y después [cap. VII, c] el espíritu quedará más allá del arte, a fin de poder obtener una exposición más alta de sí, es decir, no sólo la de ser la *sustancia* nacida del *self*, sino la de (precisamente en su propia exposición como objeto) ser *ese self* mismo, es decir, no

sólo engendrarse o parirse o darse a luz a partir del concepto, sino tener por forma [por *Gestalt*] ese su concepto mismo, de manera que el concepto y la obra de arte engendrada se sepan mutuamente como una y la misma cosa.

Así pues, en cuanto la sustancia ética, desde su existencia [es decir, desde ese su inmediato quedar ahí] se retoma ella a sí en su pura autoconciencia [se levanta a autoconciencia de sí], resulta que esa autoconciencia es ahora el lado del concepto o de la *actividad* con la que el espíritu se produce a sí mismo como objeto [pues la autoconciencia en general implica una diferencia respecto a sí, que es una diferencia o un poner ahí un objeto que no es diferencia ninguna, ni ser-otro ninguno]. Esa sustancia ética es pura forma porque el individuo [*Einzelner*], precisamente en la obediencia ética y en el servicio ético, ha ido desbastándose de toda existencia carente de conciencia y de toda determinación fija, al igual que la sustancia ética se ha convertido asimismo en esta fluida esencia [*Wesen*][64]. Y esa forma es precisamente la noche en que la sustancia ha quedado traicionada[65], y se ha convertido en sujeto [o queda traicionada y se convierte en sujeto]; desde esa noche de la pura certeza de sí mismo es como el espíritu ético resucita como figura o forma o *Gestalt* liberada de la naturaleza y de su existencia inmediata [es decir, de la existencia inmediata del espíritu, con lo cual se inicia también el desvanecerse de la eticidad].

La *existencia* del concepto puro al que el espíritu se acoge escapando desde ese su cuerpo, es un individuo que el espíritu se elige como recipiente de ese su dolor y ese su doler. Y el espíritu está en él [me parece que está en ese individuo] como su universal [es decir, como el elemento universal de él] y como su poder (y como el poder que lo rige), del cual poder ese individuo sufre violencia, en forma de *pathos* suyo [de *pathos* de ese individuo], entregándose al cual la autoconciencia de ese individuo pierde la libertad[66]. Pero ese poder positivo de la universalidad queda sojuzgado por el *self* puro del individuo, en cuanto poder negativo [en cuanto el *self* del individuo es el poder de lo negativo o poder negativo]. Esta pura actividad, consciente de su inamisible fuerza, es decir, de una fuerza que ella nunca puede perder [que nunca la abandonará] pelea con el ser [*Wesen*] carente de forma, o con el ser todavía no conformado; y convirtiéndose en dueña o señora de él, esa actividad pura ha convertido el *pathos* en materia suya [es decir, en materia de ella, en la materia a par-

tir de la que ella trabaja], y se ha dado con ella su contenido, y esta unidad es la que emerge o aparece como obra, el espíritu universal [o el espíritu en esa su universalidad] individualizado y convertido en objeto de representación [es decir, representado ahí, presentado ahí].

a.
LA OBRA DE ARTE ABSTRACTA

La primera obra de arte, por ser la inmediata, es la abstracta y particular [*einzelne*]. Y por su lado, esa obra de arte habrá de moverse desde su forma de ser inmediata y objetual en dirección a la autoconciencia, al igual que, por su lado, la autoconciencia se endereza en el culto a suprimir y superar la distinción [la diferencia] que ella empieza dándose respecto a su propio espíritu, y con ello [se endereza] a suscitar o producir la obra de arte animada en sí misma [animada ella misma].

El primer modo de ello, en el cual el espíritu artístico [o el espíritu-artista] mantiene todavía muy alejadas la una de la otra su forma [su *Gestalt*] y su conciencia activa [su conciencia en cuanto activa], es el modo que consiste en que esa *Gestalt queda ahí delante* como una *cosa*. – Ese modo se descompone dentro de él en la diferencia entre la individualidad que la *Gestalt* del *self* tiene en ese modo, y la universalidad que, como entorno de ella y morada de ella, representa el ser inorgánico en relación con dicha *Gestalt*[67]. Mediante la elevación del todo al puro concepto esa *Gestalt* cobra su forma [*Form*] pura acomodada al espíritu. Y esa forma no es ni aquel cristal [ni aquella pirámide, cap. VII, A, c] compuesto de relaciones y proporciones intelectivas que sirve de morada a lo muerto, o que queda iluminado por el alma externa [el alma que se queda fuera], ni tampoco aquella mezcla de formas de la naturaleza y formas del pensamiento, que empieza proviniendo de lo vegetal [cap. VII, A, c], y en la que el pensamiento todavía se reduce a *imitación*. El concepto se desprende de todo aquello que de raíces, ramas y hojas sigue adherido aún a las formas [*Formen*] y purifica esas formas dando lugar a configuraciones en que las líneas rectas y las superficies planas del cristal quedan elevadas a la inconmensurabilidad de las proporciones de

lo curvo [o a las proporciones inconmensurables de lo curvo], de manera que la animación de lo orgánico queda, por decirlo así, asumida en la forma abstracta del entendimiento y a la vez su esencia [es decir, la esencia de lo orgánico] que es la inconmensurabilidad[68], queda mantenida para el entendimiento [es decir, no desaparece, sino que el entendimiento la asume].

[La estatua y el escultor]

Pero el dios inmanente a esas formas [o el dios que habita esas formas] es la piedra negra sacada ahora del estuche o concha animal, que queda penetrada y transida por la luz de la conciencia. La forma o figura [*Gestalt*] humana se desprende de la forma animal con la que estaba mezclada; el animal es sólo para el dios un revestimiento casual o contingente; ese animal aparece junto a su verdadera forma [a la verdadera forma del dios], y no vale ya de por sí, sino que, si acaso, es el significado de una cosa distinta, es decir, ha sido rebajado a puro signo [por ejemplo, la lechuza de Minerva]. Y, por tanto, la forma o figura del dios, precisamente mediante ello, se despoja también en ella de las necesidades provenientes de las condiciones naturales de la existencia animal, y las oficinas o ingredientes internos de la vida orgánica los indica fundidos en su superficie [en la superficie de la forma del dios] y pertenecientes sólo a esa superficie. – Y la *esencia* del dios es la unidad que forman la existencia general o universal de la naturaleza y el espíritu autoconsciente, que en su realidad aparece como estando frente a aquella existencia [universal de la naturaleza], es decir, como contrapuesta a ella[69]. Pero a la vez, siendo por de pronto una figura particular, su existencia [la existencia del dios] es uno de los elementos de la naturaleza, así como su realidad autoconsciente es el espíritu de un pueblo particular. Pero ese elemento es en esta unidad el elemento reflectido en el espíritu, la naturaleza transfigurada mediante el pensamiento, la naturaleza aunada a la vida consciente [o unida con la vida consciente]. De ahí que la figura de los dioses tenga su elemento natural o el elemento natural que en ella trasparece, lo tenga, digo, como un elemento suprimido y superado, es decir, como un oscuro recuerdo o como una oscura memoria que trasparece en esa figura. La salvaje esencia [*Wesen*] y la confusa lucha de la libre existencia

de los elementos [cap. VII, A, b], es decir, el reino incivilizado, no ético, de los titanes ha quedado derrotado, y se ve reducido a los bordes y ribetes de una realidad que se ha vuelto clara, a los bordes aún oscuros de un mundo que se encuentra y reconoce reflejado en el espíritu y de un mundo aquietado en el espíritu. Los viejos dioses en los que la luz, engendrando de la tiniebla, empieza particularizándose, es decir, los viejos dioses que eran el Cielo, la Tierra, el Océano, el sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras o formas que sólo conservan ya en sí una oscura resonancia que recuerda a aquellos titanes, pero ya no son seres naturales, sino claros espíritus éticos de pueblos autoconscientes [o de los pueblos autoconscientes].

Esa figura simple [estas *Gestalten* simples, de las que acaba de hablar], esta figura simple, digo, ha eliminado, pues, en sí, y ha reasumido y compuesto y articulado y encuadernado en quieta individualidad la inquiescencia de la infinita particularización (tanto de la particularización en cuanto elemento natural que es necesario sólo como ser [*Wesen*] universal, pero que en su existencia y movimiento no se comporta sino contingentemente, como de la particularización en cuanto un pueblo que expresándose en las distintas esferas particulares de su hacer, y en los puntos individuales que representan las autoconciencias, tiene una existencia de múltiples sentidos y de múltiples formas de hacer), digo que esa figura simple ha eliminado en sí (dándole compostura) toda aquella inquiescencia de la infinita particularización. [Después de hablar de la diosa, por seguir con el ejemplo de Atenea, el autor pasa a hablar del artista:] A esta forma simple le queda, por tanto, enfrente [o se le enfrenta] el momento de la inquiescencia, es decir, a la *esencia* le queda enfrente la *autoconciencia*, la cual, en cuanto lugar de nacimiento de aquella figura simple, o en cuanto lugar donde aquella figura simple se genera [es decir, el artista], no retuvo para sí otra cosa [o no se quedó o no se ha quedado para sí con ninguna otra cosa] que la de ser *pura actividad*. Pues lo que pertenece a la sustancia, el artista lo cedió [se lo dio] por entero a su obra, pero a sí mismo en cuanto esta individualidad [*Individualität*] determinada no se dio en su obra ninguna realidad; y el artista sólo pudo otorgar a su obra consumación y plenitud, sólo pudo darle acabamiento, sólo puedo acabarla por vía de enajenarse él de su propia individualidad particular [*Einzelnheit*], y desencarnándose [descorporeizándose] y sublimándose en la abstracción del puro hacer. – En esta primera ge-

neración inmediata, o en este primer inmediato engendrar la obra, todavía no está vuelta a unir la separación entre la obra y su actividad autoconsciente [es decir, entre la obra y la actividad autoconsciente del artista]; la obra no es, por tanto, de por sí lo realmente animado, sino que la obra es un *todo* sólo conjuntamente con su *génesis*. Eso que parece tan común y corriente en la obra de arte, a saber: que la obra está engendrada o se engendra en una conciencia [la engendra una conciencia] y es hecha por mano del hombre, eso que parece tan trivial, es el momento del concepto existente como concepto, que se contrapone a la obra[70]. Y si ese concepto, como artista, o como espectador [si ese concepto considerado por su lado de la actividad del artista o por su lado de contemplación de la obra], es suficiente para declarar la obra de arte absolutamente animada en sí misma [o absolutamente dotada en sí misma de alma], o para que quien la contempla se olvide desinteresadamente[71] de sí, lo que no puede olvidarse, en cambio, y hay que retener muy bien es el concepto de espíritu, el cual concepto no puede prescindir o carecer del momento suyo de serse [el espíritu] consciente de sí mismo. Ahora bien, este momento es [aquí todavía] un momento contrapuesto a la obra [un momento que queda enfrente de ella], ya que, en esta su primera escisión, el espíritu da a ambos lados las determinaciones abstractas, contrapuestas, que esos lados tienen, a saber: a uno la del *hacer* [*Thun*] y al otro el de ser *cosa* [*Ding-seyn*].

El artista hace, pues, en su obra la experiencia de no haber producido *un ser igual a él*. Y de ello, el artista cobra, ciertamente, conciencia, al ver una muchedumbre de admiradores que la veneran como al espíritu que constituye su esencia [la esencia de ellos]. Pero tal animación, al devolver al artista su autoconciencia [la autoconciencia del artista] sólo en términos de admiración [o también: al devolverle en réplica su autoconciencia, pero sólo como admiración; o también: al representar una contestación para el artista, que así cobra autoconciencia, pero ello sólo por esa admiración] es más bien la confesión que esa animación hace al artista de no consistir [esa animación] en nada igual al artista. Pues en cuanto ello [o en cuanto esa su autoconciencia] sólo puede retornarle en términos de alegría y contento, él no puede encontrar en tal retorno el dolor que le ha costado [lo duro que le ha sido] dar forma a la obra y engendrarla, no puede encontrar en tal retorno el esfuerzo de su trabajo. Ellos podrán enjuiciar la obra, e incluso ofrecerle sacrificios, es decir, poner en ella su

conciencia del modo que fuere: cuando la enjuician, es decir, cuando con su conocimiento se ponen por encima de ella, el artista sabe cuánto más es su hazaña [*That*] que lo que ellos entienden y dicen, y cuando se ponen por *debajo* de ella reconociendo en ella al Señor que reina sobre ellos [el *ser* (*Wesen*) que los domina], el artista se sabe como dueño de él [como su señor, *Meister*][72].

[El lenguaje, el himno y el oráculo]

La obra de arte exige, por tanto, otro elemento para su existencia, otra producción que ésta u otro surgir distinto de éste [distinto del descrito] en el que el dios desde la profundidad de su noche creadora cae en lo contrario [y se ve rebajado a ello], es decir, cae en la exterioridad, en la determinación de una *cosa* carente de conciencia [o de la cosa carente de conciencia, de una estatua]. Ese elemento superior es el *lenguaje*, una existencia [un estar ahí] que es inmediatamente existencia autoconsciente [un quedar ahí, que es el mismo tiempo existencia autoconsciente]. Y así como en el lenguaje la autoconciencia *individual* queda ahí fuera [es decir, la autoconciencia individual se convierte en algo existente, en algo que ahí está], así resulta también que, precisamente en el lenguaje, esa conciencia individual es inmediatamente como un contagio *universal*; en el lenguaje la completa particularización [*Besonderung*] del ser-para-sí-mismo es a la vez el fluido y la unidad universalmente compartidos de los muchos *selves* [de muchos sí-mismos]; [el lenguaje] es el alma existente como alma [el alma en su quedar inmediatamente ahí delante como alma]. Así pues, el dios que tiene por elemento de su forma el lenguaje [es decir, cuya figura o forma está hecha de lenguaje] es la obra de arte animada en sí misma, y aquella actividad que antes se contraponía a ella, a la obra que existía como una cosa, resulta que esa obra la tiene ahora inmediatamente en su propia existencia [en otra traducción sin hipérbaton: el dios que tiene por elemento de su forma el lenguaje es la obra de arte animada en sí misma, que inmediatamente tiene en su existencia la pura actividad que antes se contraponía a esa obra, la cual, al contraponérsele esa pura actividad en que ella se originaba, existía como una cosa, o estaba ahí como no más que una cosa]. O dicho de otra manera, [en el lenguaje], en el propio volverse objetivo su ser [*Wesen*], la

autoconciencia permanece inmediatamente cabe sí misma. Y permaneciendo así cabe sí misma en su propio ser, la autoconciencia es *puro pensamiento* o pensamiento puro, o fervor y devoción [*Andacht*], cuya *interioridad* cobra a la vez *existencia* en el himno [*Hymne*]. Esta devoción conserva y mantiene en ella la individualidad [*Einzelnheit*] de la autoconciencia, y tal individualidad es escuchada a la vez como universal; el fervor, al propagarse a todos y encenderse en todos, es la corriente espiritual que en la multiplicidad de autoconciencias [o en la multiplicidad de la autoconciencia] es consciente de sí como de un igual *hacer* de todos y como *simple ser* [*Seyn*] [o como simple ser, como simple estar existiendo ahí el himno]; y en cuanto esta autoconciencia universal de todos, el espíritu tiene en Una unidad [en una unidad Una] tanto su interioridad pura, como el ser-para-otros y el ser-para-sí de los particulares.

Este lenguaje se distingue de otro lenguaje del dios, que no es el de la autoconciencia universal. El *oráculo*, tanto del dios de las religiones artísticas, como del dios de las religiones precedentes, es el primer lenguaje necesario del dios, pues en el *concepto* del dios radica el que Él es la esencia tanto de la naturaleza como del espíritu, y, por tanto, no sólo tiene una existencia natural, sino que también tiene una existencia espiritual. En cuanto esto empieza radicando en el *concepto* de Dios, pero todavía no es un momento que esté realizado en la religión [que se haya vuelto realidad en la religión], el lenguaje habrá de ser para la autoconciencia religiosa el lenguaje de una autoconciencia *extraña*. Esa autoconciencia que resulta todavía extraña a su comunidad [a la comunidad o parroquia que ella funda o contribuye a fundar], no *está* todavía *ahí* [o no existe todavía] como su concepto exige. El sí-mismo, el *self*, es ser-para-sí simple y precisamente por ello es ser-para-sí absolutamente *universal*; pero aquélla [la autoconciencia extraña], que está separada de la autoconciencia de la comunidad, sólo empieza siendo una conciencia *individual* [*einzelnes*]. – El contenido de este lenguaje propio y particular se sigue de la determinidad universal en la que el espíritu absoluto está puesto en su religión [es decir, de las características generales de lo absoluto en cada una de las formas de religión, que estamos considerando]. – [Y así], el espíritu universal del orto, del Oriente, del amanecer, que todavía no ha particularizado su existencia, pronuncia sentencias igualmente simples y universales acerca de la esencia [acerca de lo que

las cosas en general son], cuyo contenido sustancial es un contenido elevado y aun sublime en ese su ser simplemente verdades, pero que, precisamente en virtud de esa su universalidad, no tienen más remedio que resultar a la vez triviales a la autoconciencia cuando ésta se sigue desarrollando.

El *self* ya más formado, que se eleva al *ser-para-sí*, es ya dueño y señor del [queda ya por encima del] *pathos* puro de la sustancia, es ya señor de [y queda por encima de] la objetualidad de la luz que sale, y a aquella simplicidad de la verdad ese *self* la sabe como aquello que, *por ser en sí*, no tiene ya la forma de una existencia contingente que le viniese prestada por un lenguaje extraño [o por palabras que al *self* le resultasen extrañas], *sino que la sabe como la ley segura* [sicheres] *y no escrita de los dioses, que eternamente vive, y de la que nadie sabe cómo ni dónde apareció.* – Y así como la verdad universal que fuera revelada por la luz se diría que aquí [en la religión del arte o en esta forma de la religión del arte] se ha retraído al interior, al subsuelo, quedando así sustraída a la forma del fenómeno o aparición contingentes [quedando ahí como algo propio, necesario, pero que nadie sabe ni cómo surgió ni de dónde], así también resulta que, en cambio, en la religión del arte (porque la forma del dios, la *Gestalt* del dios ha asumido aquí la conciencia y, por tanto la individualidad [es decir, ha cobrado conciencia y con ella individualidad), resulta, digo, que en la religión del arte el lenguaje propio del dios, dios que es el espíritu del pueblo ético, ese lenguaje, es el oráculo, que sabe de los asuntos particulares de ese pueblo, y acerca de ellos manifiesta lo que conviene hacer. Y las verdades generales o universales, porque son sabidas como *lo que es en sí*, las vindica ahora [pasa a vindicarlas ahora] el *pensamiento sabiente*[73], y el lenguaje de ellas ya no le es a ese pensamiento un lenguaje extraño, sino el propio. Así como aquel sabio de la Antigüedad [Sócrates] buscaba en su propio pensamiento qué sea lo bueno y qué sea lo kalón [lo bello], y, en cambio, lo que era el contenido contingente y malo [es decir, no necesario, es decir, de rango inferior, de menos calidad] del saber, por ejemplo: si era bueno para él tratar con éste o con aquél, o era bueno para un conocido suyo hacer tal viaje, y tales cosas sin importancia, se las dejaba a su *daimon* para que fuera éste quien entendiese de ellas, así también el saber de lo contingente la conciencia universal se lo busca y procura ahora en los pájaros, o en los árboles, o en la tierra en ebullición, cuyos vapores privan a la autoconciencia de su

equilibrio y discernimiento, pues lo contingente y casual es lo no reflectido, es lo no obtenido en la reflexión [lo no obtenido del pensarse uno las cosas], es lo extraño, y la conciencia ética, por tanto, se deja también determinar acerca de ello, no mediante la propia reflexión y discernimiento, sino en términos irreflexivos y extraños, como echando los dados. Cuando el individuo [*Einzelner*] se determina por su propio entendimiento y elige mediante deliberación [mediante el pensarse las cosas] aquello que le conviene, resulta que a esta autodeterminación le subyace la determinidad que representa el particular carácter de ese individuo; lo contingente resulta ser entonces esa misma determinidad [o entonces esa determinidad misma es lo contingente]; y el saber del entendimiento acerca de qué sea lo que conviene al individuo, es, por tanto, un saber que es exactamente del mismo tipo que aquél de los oráculos o el de la echada de dados; sólo que quien recurre a los oráculos o a la suerte, está expresando con ello la actitud ética [o mentalidad ética o *sittliche Gesinnung*] de indiferencia frente a lo contingente, mientras que, en cambio, aquel saber del entendimiento [del individuo pensándose lo que le conviene] trata lo que en sí es contingente como el interés esencial de su pensar y de su saber. Por supuesto que es superior a ambas cosas [superior a recurrir a los oráculos o a la suerte] convertir la deliberación en oráculo del hacer contingente [basar en la deliberación lo que uno vaya a hacer o no vaya a hacer], pero [como queda dicho] sabiendo a la acción así meditada y pensada (a causa de su lado de relación con lo particular y de su esencial orientación a lo útil y conveniente), sabiéndola, digo, como algo contingente.

[La estatua, el culto, el sacrificio]

La verdadera existencia autoconsciente que el espíritu cobra en el lenguaje que no es lenguaje de la autoconciencia extraña y, por tanto, contingente, que no es lenguaje de la autoconciencia no universal, es la obra de arte que hemos visto anteriormente [el himno]. Esa obra de arte se contrapone a la obra de arte "cósica" que es la estatua. Y así como ésta es la existencia quiescente [del espíritu], aquélla [el himno] es su existencia desapareciente; y así como en ésta [en la estatua] la objetualidad dejada suelta [es decir, el objeto que está ahí como autónomo] carece de un

self propio inmediato, así resulta también que en aquélla [en la obra de arte lingüística], en cambio, esa objetividad queda demasiado encerrada en el *self*, esa objetualidad cobra muy poca configuración autónoma [cobra en muy escasa medida forma autónoma], y (lo mismo que sucede con el tiempo), [la obra de arte lingüística] en cuanto existe [en cuanto existiendo], deja inmediatamente de existir[74].

El movimiento de ambos lados, en el que la figura divina *moviéndose* en el puro elemento sentiente de la autoconciencia [himno], y la figura divina *quiescente* en el elemento de la coseidad [estatua] abandonan recíprocamente su diversa determinación, y pasa a cobrar existencia la unidad que constituye el concepto de su esencia [es decir, de la esencia de esa doble figura divina], este movimiento de ambos lados, digo, lo constituye el *culto*. En él, el *self* se da a sí mismo la conciencia de que el ser divino está descendiendo a él desde su más-allá [desde el más allá que el ser divino representa] y éste, es decir, el ser divino, que antes era lo irreal y sólo era lo objetual u objetivo [es decir, lo carente de conciencia] cobra mediante ello la realidad propiamente dicha de la autoconciencia[75].

En sí, este concepto de culto está ya contenido y está ya presente en la corriente del canto hímnico. Esta devoción, este fervor [que se enciende y despliega en el himno], representa la inmediata satisfacción pura del *self* mediante sí mismo y en sí mismo. Es el alma purificada la que en esta pureza es inmediatamente sólo la esencia y es una con la esencia. Esa devoción, a causa de su abstracción, no es la conciencia que distingue o distinga de sí a su objeto, y, por tanto, es sólo la noche de su existencia [la noche de la existencia del objeto] [el no haber todavía amanecido éste] y el *lugar dispuesto preparado* para la forma o figura que esa existencia ha de cobrar. El *culto abstracto* eleva, por tanto, el *self* a ser ese puro *elemento divino* [o ese puro medio divino][76]. El alma realiza esa su limpieza con conciencia; pero ella no es todavía el *self* que, habiendo descendido a sus profundidades o abismos, se sabe como lo malo, sino que es un *ente*, un alma, que purifica y limpia su exterioridad con las abluciones, la reviste de una túnica blanca, y su interioridad recorre un camino de trabajos, castigos y recompensas (un camino que no es objeto sino de representaciones), el camino de la formación [*Bildung*] por el que [el alma] se desprende y se enajena de su particularidad [*Besonderheit*], por medio del cual camino el alma alcanza las moradas de la beatitud y la comunidad con los santos.

Este culto empieza siendo algo que sólo se efectúa *ocultamente* y en *secreto* [*geheim*], un efectuar sólo misterioso, es decir, una ejecución sólo representada, una ejecución ideal; [pero] ese culto tiene que ser acción *real*, pues una acción irreal se contradice a sí misma. Y *la conciencia propiamente* dicha se eleva por medio de ello [por medio de esa acción real] a su pura autoconciencia [o a su autoconciencia *pura*]. La esencia tiene en esa conciencia el significado de un objeto libre, que por medio del culto real [ese objeto] retorna al *self*, y en cuanto ese objeto tiene en la conciencia pura el significado de un ser puro que habita allende la realidad, ese ser (mediante esa mediación) desciende de su universalidad[77] a la individualidad [*Einzelnheit*], y se fusiona así con la realidad.

El modo como ambos lados entran en la acción, se determina de manera que para la parte autoconsciente, en cuanto esa parte es conciencia *real*, la esencia [*Wesen*] se presenta como la *naturaleza real*; por un lado, esa naturaleza real le pertenece a ella [a la conciencia real][78] como posesión y propiedad, y [por tanto] no se la puede considerar sino existencia que no es *en sí*; y, por otro lado, esa naturaleza no es sino *su propia* realidad e individualidad inmediata [es decir, la propia realidad e individualidad [*Einzelnheit*] inmediatas de la conciencia], que esa conciencia considera asimismo no-esencia, y que viene así suprimida y superada como no esencia. Pero, a la vez, para su conciencia *pura* [para la conciencia cuyo objeto es puro pensamiento][es decir, para la conciencia pura de esa conciencia real], aquella naturaleza externa tiene el significado *opuesto*, a saber: el de ser *que es en sí* [o la esencia que es en sí], frente a la que, o respecto a la que, el *self* sacrifica su inesencialidad, al igual que, a la inversa, el *self* se sacrifica a sí mismo el lado inesencial [el lado inesencial que es la naturaleza]. La acción es por medio de ello movimiento espiritual, porque la acción tiene un doble aspecto [o tiene dos lados]: el de suprimir y superar la abstracción de la esencia (pues es como abstracción de la esencia, o como *ser* o *Wesen* abstracto como la devoción y el fervor determinan su objeto) y convertirla en objeto *real*, y el de suprimir y superar lo real (que es como el agente determina al objeto y se determina a sí mismo) y elevarlo a la universalidad [elevarlo a universalidad] [a estos dos lados se va a volver a referir más abajo].

La acción misma del culto [la acción en la que el culto mismo consiste] empieza, por tanto, haciendo *donación* y *ofrenda* de una posesión, que aparentemente su propietario vierte o tira de forma totalmente inútil

para él, o que de forma totalmente inútil para él la hace ascender convertida en humo. Y con ello, ante el Ser [*Wesen*] de su conciencia pura, hace renuncia a la posesión y a su derecho de propiedad y de goce de esa posesión, hace renuncia a la personalidad y al retorno de la acción a su *self* [o al *self*], y reflicte la acción en lo universal o en la esencia, más bien que en sí mismo.- Pero a la inversa, también se va a pique el ser o *esencia* [*Wesen*] en ese su *quedar ahí* [en su abstracto quedar ahí, en esa su abstracta existencia]. Pues el animal que se sacrifica es *signo* de un dios. Y los frutos que se consumen son Ceres y Baco *mismos vivos*; en aquél [en el animal que se sacrifica] mueren los poderes del derecho superior que la sangre y la vida real tienen o pudieran tener; y en éstos [en los frutos] mueren los poderes del derecho inferior que, carente de sangre [es decir, frío], el secreto poder astuto [de la vida] posee. – El sacrificio de la sustancia divina [el sacrificio del ser divino del que el animal sacrificado es signo, o el sacrificio de Ceres y Baco que no son sino esos frutos mismos que se sacrifican], en cuanto ese sacrificio es un *hacer*, pertenece al lado autoconsciente; pero el que esta acción real sea posible, significa que la esencia [*Wesen*] ha tenido ya *en sí* que sacrificarse a sí misma [o que sacrificarse en sí a sí misma][79]. Y esto la esencia lo ha hecho dándose *existencia* y convirtiéndose en un *animal particular* y en un *fruto particular* [en un animal individual y en un fruto individual]. Esta renuncia que, por tanto, la esencia ha ejecutado ya *en sí* [misma], es la que el *self* agente expone en la existencia [es decir, en el elemento de la existencia] y expone para su conciencia [expone como algo que está ahí para él], sustituyendo así aquella realidad *inmediata* de la esencia por una realidad superior, a saber: la *de sí mismo*. Pues la unidad surgida [la unidad que aquí surge], que es resultado de la supresión y superación de la individualidad y [de la supresión y superación] de la separación de ambos lados[80], no es sólo el destino negativo [o no es sólo la negatividad del destino], sino que tiene un significado positivo. Pues sólo al ser subterráneo abstracto se le entrega entero aquello que se le sacrifica [por ejemplo en una libación], y con ello se designa [con ello se está señalando] la reflexión de la posesión y del ser-para-sí en lo universal [es decir, el quedar reflectido el ser-para-sí en lo universal], distinto del *self* como tal. Pero a la vez eso [es decir, aquello que se entrega por entero al ser abstracto subterráneo en el sacrificio que se le hace] es sólo una pequeña *parte*, y el resto del sacrificio de la ofrenda consiste sólo en la destrucción de lo inutili-

zable, y más bien en aderezar lo sacrificado en forma de comida o en forma de banquete, cuyas viandas desmienten la acción en lo que respecta al significado negativo de ésta. En aquel primer sacrificio [el que se hace al ser subterráneo], pues, el sacrificante retiene para *su goce* [para su disfrute, *Genuss*] la mayor parte, y de este segundo sacrificio retiene para su goce lo que es útil. Ese goce es, por tanto, el poder negativo que suprime y supera tanto la *esencia* [*Wesen*] como la particularidad [*Einzelnheit*], pero ese goce [*Genuss*] es a la vez la realidad positiva en la que la existencia *objetiva* u objetual de la esencia se transforma en existencia *autoconsciente* [es decir, lo objetivo u objetual se transforma en lo autoconsciente], y el *self* tiene su conciencia de su unidad con la esencia.

[La particularidad disuelta en universalidad: la fiesta como ingrediente del culto]

Por lo demás, ese culto es, ciertamente, una acción real, pero su significado radica ya solamente en la devoción y el fervor [*Andacht*]; lo que pertenece a ésta [a la devoción] no está producido objetualmente [u objetivamente] [no cobra el carácter de un objeto que esté ahí o que quede ahí], al igual que en el *goce* el resultado se priva a sí mismo de su existencia [noche, pues, del objeto]. El culto pasa, por tanto, adelante y sustituye esta falta por la vía por de pronto de dar a su devoción una *consistencia objetiva* en cuanto ese culto se convierte en el trabajo común, o en el trabajo individual hacedero por cualquiera capaz de hacerlo, que consiste en fabricar la casa del dios o en proveer a su limpieza, decoro y lustre, como muestra de veneración al dios. Por medio de ello la objetividad de la estatua [el carácter que la estatua tiene de objeto] queda suprimida y superada, porque es por medio de esta dedicación de sus ofrendas y de su trabajo como el trabajador hace que el dios se muestre propicio, y mira su *self* como perteneciente al dios; y, en parte también, ese hacer ya no es el trabajo particular del artista, sino que la individualidad particular queda disuelta en la universalidad [o queda disuelta en universalidad]. Pero no es sólo la honra y gloria del dios lo que se produce, y no sólo resulta que la bendición que representa el que el dios resulte propicio, fluye en la *representación* sobre quien trabaja [es decir, fluye sobre quien trabaja, en la representación que la devoción se hace de las cosas], sino que el tra-

bajo tiene también un significado inverso, es decir, un significado que es el contrario de ese primer significado del extrañamiento y de la gloria y honra extrañas. Pues las moradas y pórticos del dios son para uso de los hombres, los tesoros que en ellos se guardan son en caso necesario los de los hombres[81]; la gloria de la que el dios goza en su ornamentación [en la ornamentación de su morada y de su imagen] es la gloria de un pueblo rico en arte y magnificente [o de un pueblo ingenioso y magnificente]. En la fiesta este pueblo adorna asimismo sus casas, y se pone otros vestidos, y sus ceremonias las hace con objetos reservados para ese día. Y de esta forma es como el pueblo recibe por sus ofrendas la respuesta del dios agradecido y las pruebas de que su dios le es propicio, ser-propicio en el que el pueblo se asoció con su dios en el trabajo, no en la esperanza y en una realidad posterior [no en la esperanza de una realidad posterior], sino que es en ese rendirle veneración y hacerle ofrendas, donde ese pueblo tiene inmediatamente el goce de su propia riqueza y de su propia pulcritud y buen orden.

b.
LA OBRA DE ARTE VIVA

[Luz, ocaso, delirio, self*]*[82]

El pueblo que en el culto de la religión del arte se acerca a su dios es el pueblo ético que sabe al Estado y a las acciones del Estado como la voluntad de sí mismo y como el ponerse por obra a sí mismo [el descrito en el cap. VI, A, a, b]. Este espíritu, al salirle al encuentro al pueblo autoconsciente [al contraponérsele], ya no es, por tanto, la luz que, al carecer de *self*, no contenía en sí la certeza de los individuos [o de los particulares], sino que [esa luz] era más bien la esencia universal de éstos [o el ser universal de éstos], y el poder señorial en el que éstos desaparecen. [El autor sigue ahora hablando de la religión de la luz]. El culto de la religión de este ser o esencia simple [la luz], carente de forma, sólo devuelve, por tanto, a sus miembros esto en general, a saber: que ellos son [eran] el pueblo de su dios; éste les procura su consistencia y su sustancia simple en

general, pero no su *self*, real que más bien está aquí rechazado [o es aquí rechazado, aquí queda excluido]. Pues ellos adoran a su dios como la profundidad vacía, pero no como espíritu. [El autor pasa ahora a hablar de la religión del arte, pero de la obra de arte abstracto]. Y por su parte, el culto de la religión del arte carece de aquella abstracta *simplicidad* de la esencia [del ser o esencia absoluta de la religión de la luz] y, por tanto, de la *profundidad* de esa esencia. [El autor pasa ahora a introducir el tema del presente apartado, la obra de arte viva]. Esa *esencia*, empero, cuando se ha *unido inmediatamente con el self*, es *en sí* el espíritu [o es el espíritu en sí] y la *verdad sabiente*, aun cuando todavía no la sabida. Porque la esencia tiene, pues, aquí el *self* en ella [porque en la religión del arte el ser absoluto no carece de *self*], resulta que su fenómeno [el fenómeno de la esencia, o el manifestarse la esencia o ser absoluto] no es hostil a la conciencia, sino al contrario, y en el culto esta conciencia no solamente cobra o recibe una justificación o la justificación universal o general de su consistencia [de aquello que constituye su contenido, de aquello en lo que ella se encuentra consistiendo, de su estar ella determinadamente ahí], sino que cobra también su existencia autoconsciente en sí misma; así como a la inversa, la esencia no se limita a tener realidad carente de *self* en un pueblo rechazado [que queda dejado de lado, que queda excluido], lo único que se reconociese del cual fuese su sustancia [como sucede en la religión de la luz], sino que tiene su realidad en el pueblo cuyo *self* es reconocido en su sustancia [en la sustancia misma de ese pueblo se reconoce al *self*].

[Dionisos o la sustancia-luz que se es su propio ocaso o se vuelve su propio ocaso; las bacantes]

Del culto sale, pues, la autoconciencia apaciguada en su esencia y el dios entrado en ella o aposentado en ella [en la autoconciencia] como en su lugar de residencia. Este *lugar de residencia* [la autoconciencia] es de por sí [o para sí] la noche de la sustancia o su individualidad [*Individualität*] pura [la individualidad pura de la sustancia], pero no aquella individualidad tensa del artista que todavía no se ha reconciliado con su ser o con su esencia, en el volverse ésta *objetiva*, sino la noche aquietada, satisfecha o contenta, que tiene su *pathos* en ella, pero sin que por ello [esa

individualidad] se vea movida por la penuria y la necesidad, porque ella [esa individualidad] no es sino un retornar [consiste en un estar retornando] desde el verse a sí misma [desde el tenerse ahí delante a sí misma], es decir, desde la objetualidad u objetividad suprimida y superada[83]. – Este *pathos* es de por sí la esencia del *orto* [la esencia del amanecer], pero de un amanecer que de ahora en adelante se ha *puesto* [ha tenido su ocaso] ya en sí mismo [que se ha metido ya en sí, y que tiene en él mismo esta puesta, es decir, este ocaso, este haberse metido en sí], esto es, tiene ya en él mismo la autoconciencia, y con ella la existencia y la realidad. – Y con ello ese *pathos* ha recorrido aquí el movimiento de su realización. Pues habiéndose rebajado de su esencialidad y habiéndose convertido en una fuerza objetiva [objetual] de la naturaleza [es decir, en una fuerza de la naturaleza que queda como objeto ahí] y en la manifestación de esa fuerza, es una existencia para lo otro [es un estar ahí para el otro o para lo otro], a saber: para el *self*, por el cual es consumido. El quiescente o tranquilo o quieto ser [*Wesen*] de la naturaleza carente de *self* alcanza en su fruto, o alcanza con su fruto [alcanza al llegar a su fruto y al llegar este fruto a sazón] la etapa en la que esa naturaleza, cocinándose ella a sí misma y digiriéndose ella a sí misma [es decir, disponiendo ella misma el plato], se ofrece a la vida dotada de *self*; esa naturaleza alcanza su máxima perfección en la posibilidad que representa el poder ser comida y bebida. Pues en tal utilidad esa naturaleza se convierte en la posibilidad de una existencia superior, y toca a la existencia espiritual [es decir, se toca con ella, entra en contacto con ella]. – Habiéndose desarrollado hasta convertirse en parte en sustancia de silenciosa fuerza, y en parte también en excitación y ebullición espiritual, el espíritu de la tierra, en estas sus metamorfosis [o en estas sus *metamorphoseis*], se convierte o se ha convertido en el primer caso en principio femenino de la nutrición [*primer aspecto*], y en el segundo caso en principio masculino de la fuerza autoimpulsora de la vida autoconsciente [*segundo aspecto*].

Y en este goce, aquella luz naciente, aquella luz de orto [cap. VII, A, a] delata lo que ella es; ese goce es el misterio de esa luz. Pues lo misterioso, es decir, lo místico no es lo oculto [el quedar oculto] de un misterio, o lo oculto de algo que no sabemos, lo oculto de un no saber, sino que lo místico consiste en que el *self* se sabe uno con la esencia, quedando, por tanto, ésta de manifiesto [volviéndose por tanto ésta manifiesta]. Sólo el

self se es manifiesto, o lo que es lo mismo: lo que es manifiesto lo es sólo en la inmediata certeza de sí[84]. Y en tal inmediata certeza de sí ha sido puesta mediante el culto la esencia simple; ésta, en tanto que cosa utilizable[85], en cuanto cosa de uso [en cuanto cosa que se come], no sólo tiene la existencia que es vista, sentida, olida y gustada, sino que también es objeto de deseo, y mediante el goce y disfrute real se vuelve una con el *self*, y por medio de ello queda perfectamente delatada a éste y se hace patente a él, se vuelve manifiesta a él. – Pues aquello de lo que se dice que no es sino la razón manifiesta [sólo] al corazón, es decir, que no es sino sólo razón barruntada, eso, digo, todavía es algo secreto, pues le falta la certeza real de la existencia inmediata, de la certeza inmediata tanto objetiva como gozadora, que en la religión [que, por tanto, no tiene nada que ver con eso] no solamente es la certeza inmediata carente de pensamiento, sino que es a la vez la pura se-sabiente certeza del *self*.

Por tanto, lo que mediante el culto se ha vuelto manifiesto o patente en sí mismo al espíritu autoconsciente es la esencia simple o el ser [*Wesen*] *simple* [el simple ser, la pura esencia], como movimiento que en parte consiste en salir [ese ser] de su ocultación nocturna a la conciencia, para ser ese ser la sustancia calladamente [o silenciosamente] nutriente de esa conciencia, pero que en parte consiste en perderse otra vez en la noche subterránea, en el *self*, demorándose arriba sólo con tranquilo y sosegado anhelo materno [primero de los aspectos de los que se ha hablado más arriba]. – Impulso [segundo aspecto, masculino] es, en cambio, la luz del orto, en su cobrar múltiples nombres, luz cuya vida bullente y delirante, dejada asimismo escapar por su ser abstracto o escapada de su ser abstracto [es decir, de su ser pura luz, recuérdese lo dicho sobre "la planta y el animal", cap. VII, A, c] se articula primero en la existencia objetiva del fruto, y después, entregándose a la autoconciencia, alcanza en ella la realidad [su realidad] propiamente dicha (y la alcanza en forma de un coro de mujeres posesas, que anda vagando por ahí, y que no representa sino el desatado delirio de la naturaleza en forma o figura autoconsciente).

Pero todavía, lo que le queda delatado a la conciencia es solamente el espíritu absoluto que esta esencia [*Wesen*] simple es, pero no el espíritu absoluto que es él en sí mismo como espíritu [es decir, en cuanto siendo él en sí mismo como espíritu], o lo que es lo mismo: sólo [le queda delatado] el espíritu *inmediato*, el espíritu de la naturaleza. Su vida autocons-

ciente [la vida autoconsciente de ese espíritu inmediato] es, por tanto, solamente el misterio del pan y del vino, de Ceres y Baco, no de los otros dioses, de los dioses propiamente superiores, cuya individualidad [*Individualität*] incluye en sí el momento esencial de la autoconciencia como tal. Así pues, [el espíritu] todavía no se ha sacrificado a él [no se ha entregado a ese momento] como espíritu *autoconsciente*, y el misterio del pan y del vino no es todavía el misterio de la carne y la sangre[86].

[Apolo o la corporalidad olímpica, barrunto de Cristo]

Este suelto e inestable bullir y delirar del dios tiene que aquietarse en objeto, y ese entusiasmo que no llega o no llegó a la conciencia [es decir, que no llega o no llegó a cobrar conciencia, a configurarse en objeto] tiene que producir una obra que a ese entusiasmo [lo mismo que la estatua se contraponía al entusiasmo del artista precedente] se le contraponga como una obra de arte igualmente acabada y perfecta, pero no como una obra de arte que en sí carezca de vida, sino como un *self viviente*. – Tal culto es la fiesta que el hombre se da en loor y honor de sí mismo, pero en dicho culto el hombre no ha puesto todavía [no ha hecho residir todavía] el significado del ser absoluto; pues lo que empieza siéndole manifiesto es el *ser* [*Wesen*], pero todavía no el espíritu; y tampoco como un ser que esencialmente tome forma humana. Pero eso sí, este culto pone el fundamento para dicha revelación, y pone o expone por separado los distintos momentos de ésta[87]. Y así tenemos ahora el momento *abstracto* de la viva *corporalidad* del ser [*Wesen*], como antes teníamos la unidad de ambas [esencia y corporalidad] en un delirio o ebullición carentes de conciencia [que no se tenían ellos delante a sí mismos como objeto]. El hombre se pone, pues, [ahora] a sí mismo en lugar de la estatua, y, por tanto, se pone a sí mismo como una figura trabajada, preparada y entrenada para el *movimiento* perfectamente libre, al igual que aquélla [la estatua] estaba hecha (o era) para el perfectamente libre *reposo*. Y así, si cada individuo sabe, cuando menos, presentarse y arreglárselas y exhibirse como portador de la antorcha [eso es lo mínimo que saben hacer todos], siempre habrá alguno que salga como el movimiento mismo cobrando configuración, como la dúctil elaboración y la fluida potencia y fuerza de todos los miembros; una obra de arte viva como un cuerpo

todo alma, que a la belleza une la fuerza y a quien el adorno con que antes se honraba a la estatua le es otorgado ahora como premio de su fuerza, y como el honor y brillo de ser entre su pueblo (en lugar del dios de mármol) la más alta presentación o exposición corporal de su esencia [de la esencia de ese pueblo].

[Bacantes y corporalidad olímpica; la unilateralidad de ambas exposiciones; el lenguaje como elemento en que la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior; contenido claro del lenguaje como superación del elemento báquico; contenido universal del lenguaje como herencia de la bella corporalidad olímpica]

En las dos exposiciones que nos acaban de aparecer [la de las bacantes y la del participante en los juegos] están presente la unidad de la autoconciencia y el ser espiritual, pero les falta todavía su equilibrio [el equilibrio de esa unidad]. En el entusiasmo báquico el *self* está fuera de sí, y en la bella corporalidad lo que está fuera de sí es el ser [*Wesen*] espiritual. Aquella autooscuridad de la conciencia y el salvaje balbucear de aquella oscuridad tienen que ser asumidos en la clara existencia de la segunda [de la bella corporalidad], y la claridad carente de espíritu, que caracteriza a la segunda [a la bella corporalidad], tiene que ser asumida en la interioridad de la primera [del delirio báquico]. El elemento perfecto en el que la interioridad es tan exterior como la exterioridad es interior es de nuevo el lenguaje, pero no el lenguaje enteramente contingente en su contenido y enteramente particular del oráculo, ni tampoco el de la sensitividad de un himno que sólo es en alabanza de un dios particular [que es sólo en alabanza de este o aquel dios], ni tampoco el del balbuceo sin contenido que caracteriza al *furor* báquico. Sino que ese lenguaje ha cobrado su contenido *claro* y su contenido universal; [ha cobrado] su contenido claro, pues el artista arrancándose de aquel su primer entusiasmo enteramente sustancial [que consistía no más que en ser y en sustancia], ha logrado trabajarse, elaborarse y darse una forma que es existencia propia, traspasada por el alma autoconsciente en todas sus mociones y excitaciones, y que, por tanto, es una existencia que co-vive ella esa vida; y [en el lenguaje ha cobrado] su contenido universal, porque en esta fiesta que es en honor y gloria del hombre, desaparece la unilateralidad de las estatuas, que sólo contienen un espíritu nacional, un determinado ca-

rácter de la divinidad. El hermoso luchador, el bello atleta, constituye, ciertamente, el honor y la gloria de su pueblo particular [de su particular ciudad], pero él no es ya sino una individualidad corporal, en la que se ha perdido el detalle y seriedad de ese significado particular [es decir, en la que ese significado particular pierde importancia], y [en la que se ha perdido] el carácter interior [*innerer Charakter*] del espíritu, que es el portador de la vida particular, de los asuntos, necesidades y costumbres de su pueblo [o de su ciudad]. En este extrañamiento, en esta enajenación, que lo convierte totalmente en corporalidad [en exterioridad], el espíritu aparece desprovisto de [el espíritu ha depuesto] aquellas particularidades, marcas, impresiones, huellas y resonancias de la naturaleza que él incluía en sí como espíritu real del pueblo. En él [en el atleta], por tanto, su pueblo ya no es consciente de su particularidad, sino más bien de haberse desprendido de ella y [es consciente] de la universalidad de su existencia humana.

c.
La obra de arte espiritual

[El epos*]*

Los espíritus de los pueblos, que se vuelven conscientes o se volvían conscientes de la forma de su esencia en un animal particular [cap. VII, A, b], se juntan ahora en uno [en un espíritu]; y así estos bellos espíritus particulares de los pueblos se congregan en un panteón, cuyo elemento y residencia es el lenguaje [o cuyo elemento y morada los constituye el lenguaje][88]. El puro tenerse delante a sí mismo [o el puro verse a sí mismo] como *humanidad universal* cobra en la realidad del espíritu del pueblo la forma [o adopta la forma] de que ese espíritu se une con los demás con los que mediante la naturaleza [o por naturaleza] constituye una nación, se une con los demás, digo, para una empresa común, y para esa obra forma un pueblo global y con ello un cielo global. Esa universalidad a la que llega el espíritu en su existencia es, sin embargo, sólo esa universalidad primera que empieza partiendo de la individualidad [*Individualität*] de lo ético, que todavía no ha superado la inmediatez, que

todavía no ha formado un Estado a partir de tales poblaciones o pueblos: Pues [aquí] la eticidad del espíritu real de un pueblo descansa en parte en la confianza inmediata, directa [es decir, en el estar obviamente y naturalmente en ello], que los individuos tienen en el todo de su pueblo, y en parte en la inmediata participación que todos, con independencia de la diferencia de estamentos, tienen en las decisiones y en las acciones del gobierno. Pero en la asociación [de la que estamos hablando], que, por de pronto, no es para formar un orden estable, sino sólo para una acción común [por ejemplo para exigir que a Menelao le fuese devuelta su esposa Helena raptada por Paris], se deja *a veces* de lado aquella libertad que representa la participación de todos y cada uno [en los asuntos públicos] [y así se obliga a Tersites a callarse]. Por tanto, esta primera forma o manera de juntarse es más bien una asamblea de individualidades [de las individualidades que representan los pueblos integrantes], es más bien eso, digo, que el dominio de una idea abstracta que despojase a los individuos de su autoconsciente participación en la voluntad y en la acción del Todo[89] [esos pueblos siguen siendo las individualidades que son, sin formar un todo].

La asamblea de espíritus de pueblos [de los espíritus de esos pueblos] constituye un círculo de formas o figuras que ahora comprende tanto a la naturaleza toda como a todo el mundo ético. También ellos [la naturaleza y el espíritu ético][90] están a las *órdenes* del Uno [para una determinada acción común] más que estar sometidos propiamente a su *jurisdicción* o más que estar bajo su *dominio general* [es decir, ni los héroes ni tampoco lo dioses forman Estado]. Tomados de por sí, [la naturaleza y el mundo ético] son las sustancias universales de aquello que el ser *autoconsciente* es *en sí* y de aquello que el ser autoconsciente hace. Ese ser autoconsciente constituye la fuerza y es él quien constituye, por lo menos, el centro en torno al que esos seres universales se esfuerzan y se afanan, un centro que, de entrada, sólo de forma contingente parece poder unir los distintos negocios de ellos. Pero es el retorno del ser divino a la autoconciencia [es la reducción del ser divino a autoconciencia] el que contiene ya el fundamento de que la autoconciencia constituya el centro de esas fuerzas divinas, y de que, por de pronto, ese centro oculte la unidad esencial bajo la forma de una relación externa entre ambos mundos.

La misma universalidad que conviene a este contenido es la que tiene necesariamente también la forma de la conciencia en la que ese contenido

aparece. Esa conciencia no es ya el hacer real del culto, sino un hacer que ha sido elevado, no ciertamente al concepto [*Begriff*], sino, por de pronto, [sólo] a la *representación* [*Vorstellung*], a la conexión sintética de la existencia autoconsciente y la existencia externa. La existencia de esta representación, es decir, el *lenguaje*, es el primer lenguaje, el *epos* como tal [*epos* significa en griego "palabra", decir], cuyo contenido es un contenido universal, por lo menos en lo que se refiere a la *completud* del mundo que describe, aun cuando el *epos* no contenga esa universalidad como *universalidad* del *pensamiento*. El *cantor* es el [individuo] particular y real, a partir del cual, en cuanto sujeto de ese mundo, ese mundo viene engendrado y sostenido. Su *pathos* no es el estupefaciente poder de la naturaleza, sino la *mnemosyne*, la reconsideración e interioridad o interiorización en el producirse de esa reconsideración, interioridad o interiorización, es decir, la memoria, el recuerdo o interiorización de lo que antes había sido inmediato, es decir, del ser antes inmediato [el volverse consciente lo que antes había sido inmediato o aquello en que antes se había estado en términos inmediatos, el repararse en ello][91]. El cantor es el órgano que desaparece en lo que es el propio contenido de ese órgano, pues lo que vale no es su propio *self*, sino que lo que vale es su musa, su canto general. Si bien lo que en realidad se produce es una conclusión en la que el extremo que es la universalidad, es decir, que es el mundo de los dioses, a través del término medio de la particularidad [*Besonderheit*][92], queda conectado con la singularidad [*Einzelnheit*], es decir, con el cantor. El término medio [la particularidad, la *Besonderheit*] es el pueblo en sus héroes que también son hombres individuales lo mismo que el cantor, pero que son sólo *representados*, y precisamente por eso son a la vez universales, lo mismo que el libre extremo que representa la *universalidad*, es decir, que representan los dioses.

En este *epos* se *expone* a la conciencia [es decir, se presenta ello mismo a ésta, es decir, ello mismo hace exposición de sí a ésta], en el *epos* se expone, digo, a la conciencia aquello que en el culto se produce *en sí*, a saber: la relación entre lo divino y lo humano [o de lo divino con lo humano]. El contenido es una *acción* del ser [*Wesen*] consciente de sí. La *acción* perturba la quietud y reposo de la sustancia, y excita la esencia, por medio de lo cual la simplicidad de ésta queda dividida, y abierta [puesta a la luz] en la diversidad [que ella contiene] del mundo de las fuerzas naturales y de los poderes éticos. La acción es la vulneración de la quietud de la

Tierra, es el pozo o cueva o gruta que animado por la sangre evoca [conjura, hace removerse] a los espíritus de los difuntos que se despiertan con sed de vida, los cuales cobran esa vida, reciben esa vida y mantienen esa vida en el hacer de la autoconciencia. La empresa de la que se trata en el esfuerzo general [o en esos afanes generales], tiene un doble lado [o tiene dos lados], a saber: *el concerniente al self*, que consiste en ser realizado o ejecutado [ese negocio, empresa] por una totalidad de pueblos reales y por las individualidades que están a su frente; y el lado general o *universal*, que consiste en que ese negocio es ejecutado por los poderes sustanciales de esos pueblos. La *relación* entre ambos lados la hemos determinado más arriba diciendo que esa relación es la conexión *sintética* de lo universal con lo individual [*Einzelnes*] [o la conexión sintética del universal y el singular], es decir, que esa relación es la *representación* o el representar [la *Vorstellung*, no el *Begriff*]. Y de esta determinidad depende el juicio que hemos de hacer de ese mundo. – La relación entre ambos [entre el lado concerniente al *self* y el lado universal] es por eso una mezcla que divide o reparte inconsecuentemente [sin lógica] la unidad de acción, de modo que sucesiva y superfluamente la acción se ve lanzada de un lado a otro y del otro lado al uno. Los poderes éticos universales [los dioses] tienen la forma de la individualidad [*Individualität*], y, por tanto, tienen en ellos mismos el principio de la acción; su operar aparece, por tanto, como un libre hacer, que parte enteramente de ellos, lo mismo que el de los hombres. Una y la misma cosa la hacen, pues, [o la han hecho, pues], tanto los dioses como los hombres. La seriedad de aquellos poderes [de los poderes éticos] se convierte, por tanto, en una superfluidad ridícula; pues esos poderes no son efectivamente entonces sino la fuerza de la individualidad agente; y entonces el esfuerzo y trabajo de ésta no es asimismo sino un afán inútil, pues son más bien aquellos poderes quienes lo dirigen todo. – Los efímeros mortales [los mortales que no son sino flor de un día, que no son sino de un día para otro], que son la nada, son a la vez el poderoso *self* que pone bajo él a aquellos seres universales, que vulnera a los dioses y les procura en general realidad y les proporciona un interés en la acción o por la acción [es decir, hace que esos dioses se interesen por la acción]; al igual que a la inversa, aquellas universalidades en definitiva carentes de poder, que se nutren de los dones de los hombres y que es por éstos como llegan a tener algo que hacer, son el ser [*Wesen*] natural y son el material de todos los acaecimientos

y asimismo la materia ética y el *pathos* del hacer. Y aunque sus naturalezas elementales son traídas a realidad por el *self* de la individualidad [*Individualität*], y es ese *self* quien las pone en una situación de acción o quien las pone en acción, resulta que también son lo universal que escapa o se sustrae a esta conexión, que permanece irrestricto en esa su determinación [en ese tratarse de un universal], y que, mediante la insuperable elasticidad de su unidad, erradica o elimina [o hace que se extinga] la puntualidad de lo activo o la puntualidad que caracteriza al agente, y también [hace que se extingan] las figuraciones de lo activo o las figuraciones del agente, de manera que él [eso universal] se mantiene puro, y en esa su elasticidad y fluidez disuelve todo lo individual[93].

Y al igual que [los dioses o las universalidades que los dioses representan] caen en esta relación de contradicción o en esta relación contradictoria con el lado del *self*, que se les contrapone, su universalidad [la universalidad que los dioses representan] cae asimismo en pugna [o entra en relaciones de tensión] con su propia determinación [con la propia determinación de los dioses] y con su relación con los otros [con los otros dioses]. Los dioses son los bellos individuos eternos que, descansando sobre su propia existencia [que descansando en su propio estar ahí y nada más, que siendo porque sí y nada más], quedan por encima de la capacidad y del poder o violencia extraños. – Pero son a la vez elementos *determinados*, dioses *particulares* que, por tanto, guardan relación con otros dioses y se comportan respecto a ellos. Pero esta relación con los otros que, por tratarse de una relación de contrapuesta reciprocidad, es una disputa y pelea con ellos, viene a quedar en un cómico autoolvido [por parte de los dioses] de su naturaleza eterna. – La determinidad está enraizada en la misma consistencia de los dioses [en aquello mismo en que consisten, en aquello en que, estando ahí porque sí, consisten], y, por tanto, esa consistencia tiene en su propia delimitación [en la limitación que la consistencia representa] la autonomía de toda la individualidad, de la individualidad entera; pero precisamente a causa de esa autonomía [de los dioses], los caracteres de la determinidad pierden a la vez la precisa definición de su peculiaridad y se mezclan unos con otros en esa su multivocidad. – Una meta de la actividad o su actividad misma [la actividad misma de los dioses], al estar dirigida esa actividad contra otro [contra otro dios], y, por tanto, contra una fuerza divina invencible, no es sino una vacua arrogancia contingente, un excederse contingente

y vacío, que se deshace en nada y que convierte la aparente seriedad de la acción en un juego inocuo, seguro de sí mismo, sin resultado ninguno y sin éxito ninguno. Pero si en la naturaleza de su divinidad [de la divinidad de los dioses] lo negativo o la determinidad [de los dioses] aparece sólo como la inconsecuencia [o como lo que acaba no siendo la inconsecuencia] de la actividad de los dioses y como la contradicción entre el fin y el resultado, con lo cual aquella seguridad autónoma [la que les da el tratarse de fuerzas divinas invencibles] mantiene la primacía sobre lo determinado, resulta también que, precisamente por ello, a esa autónoma seguridad se le opone la *pura fuerza de lo negativo*[94], y, por cierto, como su último poder [como el poder último sobre los dioses] contra el cual y sobre el cual los dioses nada pueden. Ellos [ciertamente] son lo universal y positivo frente al *self* individual o *particular* de los mortales, que no se sostiene frente al poder de los dioses; pero, precisamente, un *self universal* se cierne sobre los dioses y sobre todo este mundo de la representación [mundo de representaciones], a la cual representación [al cual mundo] pertenece todo el contenido; [y se cierne] como el vacío de la *ananké*, el vacío de la *necesidad, carente de concepto*: un acontecer [éste de la necesidad] respecto al que los propios dioses se comportan de forma *carente* de *self* y lo convierten en objeto de sus lamentos, pues esas sus determinadas naturalezas no pueden encontrarse [no pueden verse reflejadas a sí mismas] en esa pureza [en la pureza de la necesidad].

[Necesidad, contenido, cantor]

Pero esta necesidad es la *unidad* del *concepto*, a la que está sujeta la contradictoria sustancialidad de los momentos sueltos o particulares, y donde la inconsecuencia y contingencia de su acción [de la acción de esos momentos] se ordena, y el juego de sus acciones [de las acciones de esos momentos] cobra su seriedad y valor [la seriedad y valor de ese juego] en ellos mismos [en esos mismos momentos]. El contenido del mundo de la representación juega suelto de por sí [a su aire], juega, digo, o desarrolla ahí en *medio* ese su propio movimiento [o exhibe ahí en medio, a su aire, su propio movimiento], agavillado en torno a la individualidad de un héroe [Aquiles], el cual siente su vida quebrada en su fuerza y en su belleza [en la fuerza y en la belleza de esa vida] y llora por haber de ha-

cer frente a una muerte prematura. Pues [en el juego] la *individualidad* [*Einzelnheit*] *en sí efectiva y real* se ve excluida de ese término medio o centro [de ese en-medio] [y se ve empujada] a los puntos extremos, y se ve disociada en sus momentos que todavía no se han encontrado a sí mismos ni se han unido. Uno de esos momentos [es decir, uno de los extremos o puntos extremos a los que la individualidad en su escisión se ve empujada, quedando excluida del término medio] es lo *irreal abstracto*, es decir, es la necesidad, que no participa de la vida del término medio, al igual que tampoco participa en la vida del término medio el otro extremo, el individuo *real*, el cantor, que se mantiene fuera de ese término medio, y se consume o se agota, o se sume o se hunde [tiene su ocaso] en su propia representación [desaparece tras ella]. Ambos extremos tienen que aproximarse al contenido [el contenido que funcionaba a su aire, suelto, en el medio]; el primero, la necesidad, tiene que llenarse de contenido, y el otro, el lenguaje del cantor, tiene que participar en ese contenido; y el contenido, abandonado antes a sí mismo [suelto, rodando a su aire], tiene que cobrar en él [o recibir en él] la certeza y firme determinación de lo negativo.

[La tragedia]

Este lenguaje superior, que es el de la *tragedia*, anuda, pues, de forma más estrecha [o articula de forma más estrecha] la dispersión de los momentos del mundo esencial [del mundo de la esencia] y del mundo agente [o mundo de la acción]; la *sustancia* de lo divino, *conforme a la naturaleza del concepto*, se separa en sus figuras o formas, y su *movimiento* [el movimiento de esas figuras o formas o *Gestalten*] se produce igualmente de conformidad con él [con ese concepto]. [El autor pasa a explicar lo que acaba de decir, y la explicación tiene que ver con lo dicho en el cap. VII, A, a, b]. En lo que respecta a la forma [*Form*], el lenguaje, al pasar a formar parte de su propio contenido, deja de ser narrativo, así como el contenido deja de ser un contenido representado. Es el héroe mismo quien habla, y la representación muestra a quien escucha, que a la vez es espectador, le muestra, digo, hombres *autoconscientes* que saben cuál es su derecho [cuál es el derecho y la razón que les asiste] y cuáles son sus fines, que *saben* el poder y la voluntad de su determinidad, y que *saben*

también decirlo. Ellos mismos son artistas que, a diferencia de lo que sucede con el lenguaje que acompaña al hacer común de la vida corriente, no se limitan a expresar de forma carente de conciencia, de forma natural e ingenua, lo *exterior* de sus decisiones y de sus empresas, sino que expresan o exteriorizan o exponen su esencia interior [su ser interior, su interior], demuestran el derecho que les asiste en su acción y afirman reconsideradamente y expresan con precisión el *pathos* al que ellos pertenecen [el básico impulso que los mueve], lo expresan y afirman, digo, en su individualidad [*Individualität*] universal, es decir, libre o limpio de circunstancias casuales y de la particularidad de las personalidades. La *existencia* de estos caracteres [el quedar ahí delante esos caracteres] son, finalmente, hombres *reales* [es decir, quienes dan existencia a estos caracteres son, finalmente, hombres reales] que se revisten de las personas de los héroes, y representan o exponen a éstas en un lenguaje real, es decir, en un lenguaje no narrativo sino en un lenguaje propio [en su propio lenguaje, hablando ellos]. Tan esencial como es a la estatua el estar hecha por mano del hombre, igual de esencial es el actor a la máscara, no como condición interna de la que el espectador del arte pudiese abstraer; o lo que es lo mismo: en cuanto en la contemplación del arte, ciertamente, hay que abstraer de ello [hay que abstraer del actor], ello precisamente quiere decir que el arte no contiene en ella todavía [que en el arte no se contiene todavía] el verdadero *self*, el *self* propiamente dicho.

El *suelo general* [o trasfondo general] en el que se produce el movimiento de estas formas o figuras generadas desde el concepto [hechas de él] es la conciencia del primer lenguaje, del lenguaje representativo [del lenguaje de la épica], y de aquel su contenido carente de *self*, pero dividido ahora en fragmentos o planos distintos [o dejados ahora sueltos o disgregados esos fragmentos y planos, o disgregado el contenido en los fragmentos que lo forman]. Es ahora el pueblo común quien ve llevada su sabiduría a lenguaje en el *coro* de *ancianos*; en la carencia de fuerza por parte de éstos [en la debilidad de éstos] tiene ese pueblo su representante, puesto que ese pueblo mismo sólo constituye el material positivo y pasivo de la individualidad [*Individualität*] del gobierno, que se le enfrenta [que él tiene enfrente]. Y careciendo del poder de lo negativo, [el pueblo] no puede ni mantener cohesionada ni tampoco domar la riqueza y la variopinta plenitud de la vida divina, sino que la deja discurrir suelta en su diversidad, y alaba a cada uno de los momentos como un dios

autónomo, ora a éste, ora otra vez al otro, en los himnos con que los ensalza y venera. Pero cuando barrunta la seriedad del concepto tal como ese concepto, convirtiendo todo en ruinas, irrumpe y se pasea sobre todas esas formas y figuras, y llega a ver cuán mal les va a los dioses o héroes que está alabando, que han osado introducirse en este terreno en que reina el concepto, cuando ello sucede, digo, resulta que ese coro no es él mismo el poder negativo que interviene actuando, sino que el coro se mantiene sólo en una idea o pensamiento de ese poder, en una idea o pensamiento carentes de *self* acerca de ese poder [es decir, se limita a pensar en ese poder, pero sin entenderlo como individualidad actuante, que fuese él, el coro], es decir, se queda no más que en la conciencia del *destino extraño*, y se limita a expresar el vacuo deseo de que todo vuelva a aquietarse, y a recurrir al débil discurso del alivio y del apaciguamiento [de la mitigación]. Transido de *terror* ante los poderes superiores que son los brazos inmediatos de la sustancia, y ante la lucha de esos poderes entre sí, y ante el *self* o *autós* simple de la necesidad, que hace polvo también a esos poderes lo mismo que a los vivos que están ligados a ellos, y transido de *conmiseración* por esos vivientes que el coro sabe a la vez como siendo lo mismo que él [o iguales a él], lo que al coro, digo, transido de esa manera, le toca como parte es el terror inactivo ante ese movimiento, el lamentarse asimismo impotente, y, finalmente, la vacía quietud de la sumisión y entrega a la necesidad, cuya obra no es aprehendida en sí misma ni como la acción necesaria o la necesaria acción del carácter o personaje, ni tampoco como el hacer del ser absoluto.

Pisando sobre esta conciencia contemplativa, sobre esta conciencia que se limita a asistir a lo que pasa, al igual que sobre el suelo indiferente de la representación [y haciéndolos polvo], hace aparición [entra en escena] el espíritu en su diversidad no dispersa, sino en la simple disociación del concepto [en la disociación simple del concepto]. Su sustancia [la sustancia del espíritu] sólo se muestra, por tanto, desgarrada en dos poderes extremos. Estos seres *universales* elementales o estos seres universales de tipo elemental [estos extremos], son a la vez *individualidades* [*Individualitäten*] autoconscientes, es decir, son héroes que ponen su conciencia en uno de estos poderes, tienen en él [obtienen de él] la determinidad de su carácter, y constituyen la actuación y existencia de ese poder.– Esta individualización universal [este tratarse la individualidad de los héroes de universales individualizados] desciende todavía, como

hemos indicado, a la realidad inmediata de la existencia propiamente dicha y se presenta, o se exhibe, o se representa ante una multitud de espectadores que tienen en el coro su contraimagen [su propia imagen simétrica, o su réplica], o más bien tienen en el coro su propia representación [su propio punto de vista en cuanto expresándose a sí mismo]:

[La tragedia: contenido]

El contenido y movimiento del espíritu, que se es aquí objeto [el contenido y movimiento del espíritu que en esta figura de la religión se tiene él delante, pues la religión es la conciencia del Ser absoluto], ha sido ya considerado [lo hemos considerado ya] como la naturaleza y realización [en términos de naturaleza y realización] de la sustancia ética [cap. VI, A, a, b]. Y en su religión [la religión es en este punto la obra de arte trágica, pues estamos hablando de la religión del arte], y en su religión, digo, alcanza el espíritu la conciencia sobre sí [la conciencia acerca sí], o lo que es lo mismo: se expone a su conciencia [se presenta o exhibe él ante su conciencia] en su forma más pura y en su configuración más simple. Si, pues, por su concepto la sustancia ética se escindía conforme a su *contenido* en los dos poderes que en su momento se determinaron [que en su momento determinamos, cap. VI, A, a, b] como derecho *divino* y derecho *humano*, o como derecho subterráneo y derecho superior, siendo el primero el de la *familia*, y el segundo el del *poder del Estado*, y de los cuales el primero representa o representaba el *carácter femenino*, y el segundo el *carácter masculino*, resulta que el círculo de los dioses, antes multiforme y vacilante en sus determinaciones, se nos reduce a estos dos poderes [el que representan el derecho divino y el humano, etc.] que vienen nutridos por esa determinación [lo femenino o lo masculino] de la individualidad [*Individualität*] propiamente dicha. Pues la anterior dispersión del sujeto en fuerzas múltiples y abstractas [recuérdese lo dicho sobre *epos* o la épica] que aparecen sustantivadas [que aparecen constituyendo sustancias o convertidas en sustancias, *substantiviert*] es la *disolución* del *sujeto* que [en definitiva] no puede concebirlas sino como *momentos* en su *self* [en el *self* de él, en el *self* del sujeto, en el *self* del cantor], y la individualidad [*Individualität*] sólo es, por tanto, la forma superficial de aquellos seres [y en esos seres la individualidad no es sino

una forma superficicial]. Y a la inversa, una diferencia de caracteres, que vaya más allá de la mencionada [la de lo femenino o lo masculino como portadores de la ley divina y humana], habrá de reputarse como personalidad contingente y en sí externa.

[La tragedia: forma y saber]

A la vez, la esencia [*Wesen*] se divide por su *forma*, o lo que es lo mismo: por su *saber*, o conforme a su forma y saber [y no sólo conforme al contenido, que es lo que acabamos de considerar]. El espíritu *agente* aparece como conciencia frente al objeto sobre el que versa su actividad [sobre el que versa la actividad del espíritu agente], o al que se endereza su actividad, y que, por tanto, viene determinado o queda determinado como lo *negativo* del sabiente [es decir, como aquello que constituye la negación de quien lo sabe, es decir, como aquello que ya no es él]; el agente se encuentra mediante ello [o por eso] en la contraposición entre saber y no saber. El agente toma de su carácter su fin [o sea, el fin de él, el fin que él se propone, lo toma de lo que él representa, del "poder" al que él se adscribe], y lo sabe como la esencialidad ética; pero en virtud de la determinidad del carácter o de la determinidad de su carácter [de la determinidad de lo que representa], él sólo sabe uno de los poderes de la sustancia, el otro le permanece oculto. La realidad presente, por tanto, es una *en sí*, y otra distinta para la conciencia; el derecho superior y el derecho inferior cobran en esta relación el significado del poder sabiente que se manifiesta a la conciencia, y del poder que se oculta y que no hace sino fisgar en la trastienda. El *primero* es el *lado de la luz*, el dios del oráculo, surgido (conforme a sus momentos naturales, es decir, conforme a lo que conserva de naturaleza) surgido, digo, del sol que todo lo ilumina, es el dios que todo lo sabe y que todo lo vuelve manifiesto, *Febo Apolo*, y *Zeus*, que es su padre. Pero los mandatos de este dios que siempre dice la verdad, y el modo como da a conocer y hace manifiesto aquello que es, son más bien engañosos. Pues ese saber es inmediatamente en su concepto el no saber, ya que la acción, la *conciencia*, considerada ésta en sí misma, es esa contraposición [es decir, es la contraposición entre saber y no saber]. Tanto aquel que fue capaz de descifrar incluso a la enigmática esfinge [se refiere a *Edipo Rey* de Sófocles], como aquel que se confía como un niño en los oráculos del dios [se refiere igualmente a Edi-

po], son mandados a la perdición por aquello que el dios les revela. Esta sacerdotisa, desde la que habla el bello dios, no es nada distinto de las hermanas [las parcas, las brujas de Macbeth] del destino de doble sentido [alusión al *double, double* de las brujas al principio del acto IV de la tragedia *Macbeth* de Shakespeare] y doble lengua que, mediante sus promesas, empujan al delito y a la transgresión [empuja o incitan a cometer delito, *Verbrechen*], y que, mediante el doble sentido de aquello que dieron como seguridad, engañan a aquel que se confió en el sentido manifiesto de aquello que dijeron [alusión a las brujas de *Macbeth* y al personaje de Macbeth]. De ahí que la conciencia que sea más pura que esta última [es decir, que esta última conciencia] que cree en las brujas, o la conciencia que se piense más las cosas y les dé más vueltas que la primera que confía en las sacerdotisas y en el bello dios, ante la revelación que el propio espíritu del padre le hace [de Sófocles aunado con Shakespeare pasa al *Hamlet* de este último] acerca del crimen mediante el que se le mató, se muestra y resulta vacilante e inseguro en la venganza, e intenta todavía otras pruebas, en razón de que ese espíritu que le ha revelado los hechos, pudiera ser también el diablo [sigue la alusión a Hamlet][95].

[La tragedia: la acción misma]

Esa desconfianza es una desconfianza fundada, porque la conciencia sabiente se pone [queda puesta] en la contraposición entre la certeza de sí misma y el ser objetivo [o el objeto sobre el que esa conciencia versa]. El derecho de lo ético que radica en que [o la razón que asiste a lo ético en el sentido de que] la realidad *en sí* no es nada en contraposición con el espíritu absoluto, hace aquí experiencia de que ese su saber es unilateral, de que su ley es sólo ley de su carácter [de su personaje], y que él no hizo sino recurrir a [él no hizo sino echar mano de] uno solo de los poderes de la sustancia. La acción misma es este dar la vuelta a las cosas [consiste en producir ese vuelco en las cosas] por el que lo *sabido* se convierte en lo *contrario*, es decir, se convierte en el ser [en lo contrario del saber, pues], la acción introduce el vuelco por el que el derecho del carácter y del saber se convierte en el derecho del contrario con el que [o de lo contrario con lo que] el primero está asociado en el ser de la sustancia, [el derecho del carácter y del saber] se convierte en la idea [en el

pensamiento, *Gedanke*] del otro poder y del carácter hostilmente suscitados. Este derecho inferior [el correspondiente al carácter hostilmente suscitado, provocado], o este derecho subterráneo, se sienta con *Zeus* en el trono y goza del mismo respeto y prestigio que el derecho manifiesto, es decir, que el derecho de la luz y que el dios que sabe, es decir, que el dios sabedor [Apolo].

A estos tres seres [*Wesen*] [la sustancia, el carácter y el contracarácter] queda reducido el mundo de dioses del coro [queda reducido el mundo de dioses a los que apela el coro] por la individualidad [*Individualität*] agente, es decir, por la individualidad que actúa. El primero es la *sustancia*, es decir, tanto el poder del hogar y el espíritu de la *pietas* [o el espíritu de *pietas*] de la familia, como el poder universal del Estado y del gobierno. En cuanto esta diferencia [familia y *respublica*] pertenece a la sustancia como tal [o en cuanto a la sustancia como tal pertenece esta diferencia], esta diferencia no es que a la representación se le individualice en dos figuras o formas distintas [no es que para la representación o a la representación esa diferencia se le individualice en dos formas o figuras diversas, no es que se individualice en dos figuras sólo para la representación], sino que tiene en la propia realidad las dos personas de sus caracteres. En cambio, [en lo que respecta a carácter y contracarácter] la diferencia entre saber y no saber cae en *cada una* de las *autoconciencias reales*, y sólo en la abstracción, es decir, en el elemento de la universalidad, se divide esa diferencia en dos figuras o formas reales [sólo en la abstracción pertenece el saber a una y el no-saber a otra, no en la realidad]. Pues el *self* del héroe sólo tiene existencia como conciencia entera [de una pieza], y [ese *self*] es, por tanto, esencialmente la *entera* diferencia [entre saber y no saber][96] que [como más arriba se ha indicado] pertenece a la forma, [no al contenido]; pero su sustancia está determinada [la sustancia de esa conciencia está determinada o viene determinada, esa conciencia está o viene determinada en cuanto a sustancia], y, por tanto, sólo le pertenece [sólo pertenece a esa conciencia] un lado de la diferencia del contenido. De ahí que ambos lados de la conciencia [el de saber y el de no saber], que en la realidad no tienen ninguna individualidad separada, es decir, no tienen una individualidad propia para cada uno, en la *representación* reciban cada uno de ellos su propia figura o *Gestalt* particular; la una, la del dios que se manifiesta [la del dios que se manifiesta o revela], la otra la de la erinia que se mantie-

ne oculta. En parte ambas gozan del mismo honor, y en parte la *figura* [*Gestalt*] de la *sustancia*, es decir, Zeus, representa la necesidad de la *relación* entre ambas, entre la una y la otra y entre la otra y la una. La sustancia es la relación de que [o la sustancia es la relación que consiste en que] el saber es para sí, pero su verdad la tiene [el saber] en lo simple, es decir, en la diferencia mediante la que la conciencia real es [mediante la que la separación sujeto-objeto es], y su fundamento lo tiene [el saber] en la esencia o ser [*Wesen*] interno que aniquila esa diferencia [o también: que aniquila esa conciencia, o a la inversa]; es decir: el estar-seguro, la seguridad, que la *certeza* representa [la seguridad que la *ge-wiss-heit*, que la re-sabido-idad, es decir, el estar muy en la cosa] representa, la *seguridad* que se es sabedoramente clara a sí misma, tiene su confirmación en el *olvido* [en la *ver-gessen-heit*, en verterse y rezumarse y estar rezumado en ello, en tal estar en la cosa, y por tanto dejar de saberse ya][97].

La conciencia sacó a la luz esta contraposición por medio de la acción [se está aludiendo principalmente a *Edipo Rey* de Sófocles]; actuando conforme a su saber manifiesto la conciencia hace experiencia del engaño del mismo, y entregándose conforme al contenido [o en lo que respecta a contenido] a uno de los atributos de la sustancia, vulneró al otro y le otorgó mediante ello derecho contra ella [la cargó de razones en contra de ella]. Siguiendo al dios sabiente y obedeciéndole, la conciencia abrazó más bien lo no manifiesto [se comprometió con ello], y paga o habrá de pagar por haber confiado en un saber cuya ambivalencia o cuya equivocidad [precisamente porque esa ambivalencia o esa equivocidad es su naturaleza] es también *para ella*, es decir, es también para la conciencia, y tenía que producirse [tenía que presentarse ahí o personarse ahí] una *advertencia* en relación con ello. El frenesí de la sacerdotisa, la figura inhumana de las brujas, la voz del árbol, del pájaro, del sueño, etc., no son las formas en las que la verdad aparece, sino signos que advierten del engaño, de lo no-meditado [del no haberse pensado bien las cosas][de las consecuencias de la ligereza y la no cordura, de lo que uno está desatando con su propio exceso, con su *hybris*], [que advierten] de la particularidad y contingencia del saber. O también [o lo que viene a ser equivalente]: el poder contrapuesto, que es vulnerado por ella [por la conciencia] en la acción, está presente como ley expresa [como ley promulgada] y como derecho vigente; es la ley de la familia o del Estado; la conciencia siguió, en cambio, a su propio saber, y se ocultó a sí misma lo

manifiesto. Pero la verdad del poder del contenido y del poder de la conciencia, que se levantan el uno contra el otro, o en ese su levantarse el uno contra el otro, es resultado de que ambos tienen igual derecho [o de que ambos tienen la misma razón], y, por tanto, en su contraposición provocada por la acción, ambos tienen también igual falta de derecho [o igual falta de razón]. El movimiento del hacer [el movimiento que la acción o el hacer de la conciencia representan] demuestra su unidad en el recíproco hundimiento [el recíproco echarse abajo] de ambos poderes y de los [respectivos] caracteres autoconscientes. La reconciliación de la contraposición consigo misma [de la contraposición de la conciencia consigo misma, el quedar reconciliada la contraposición consigo misma] es la *lethe* [el olvido] o Leteo del *mundo subterráneo* y la muerte, o también la *lethe* del *mundo superior*, del mundo de la luz, como absolución no de la culpa [*Schuld*], pues la conciencia, precisamente porque actuó, no puede negar esa culpa, sino como absolución del delito, y como satisfacción por la que ese delito [*Verbrechen*] queda expiado. Ambas [reconciliación y absolución] son el *olvido*, el desaparecer o el quedar desaparecidos la realidad y el hacer [acción] de los poderes de la sustancia, el desaparecer o quedar desaparecidas sus individualidades [las individualidades de esos poderes], y los poderes de la idea abstracta [los poderes que representan las ideas abstractas] del bien y del mal. Pues ninguna de ellas de por sí es la esencia [*Wesen*], sino que la esencia es el descansar el todo en sí mismo, la unidad inmóvil del destino, la quieta existencia ahí: por tanto, la inacción y la falta de vida (o el estar muertos) tanto de la familia como del gobierno, y un mismo honor [para Apolo y la erinia], y, por tanto, la misma indiferente irrealidad de Apolo y la erinia, y el retorno de la "espiritización" [de la excitación, *Begeistung*] y de la actividad de ambos al Zeus simple, es decir, a la sustancia simple.

[La tragedia y el despoblamiento del cielo]

Este destino consuma el despoblamiento del cielo, es decir, el despoblamiento de esa mezcla de individualidad [*Individualität*] y esencia [*Wesen*], ajena al pensamiento o carente de pensamiento, una mezcla por la que el hacer de la esencia aparece como inconsecuente, contingente, indigno de ella; pues al colgar de la esencia sólo superficialmente, al cons-

tituir sólo un apéndice superficial de la esencia, la individualidad es lo inesencial. La expulsión o eliminación de tales representaciones carentes de esencia, que tantas veces exigieron los filósofos de la Antigüedad, empieza, pues, ya en la tragedia en general, porque [en la tragedia] la división o escisión o disociación de la sustancia está dominada por el concepto, y, por tanto, la individualidad [*Individualität*] es la esencial [la individualidad es la individualidad esencial], y las determinaciones [que la acompañan] son los caracteres absolutos [que la máscara y el actor exponen o exhiben]. La autoconciencia que se presenta o representa en la tragedia, sólo conoce y reconoce, por tanto, un poder supremo [a Zeus], y a este Zeus [que esa autoconciencia conoce y reconoce] sólo [lo reconoce] en tres formas; como el poder del Estado o del hogar [primera forma], y (en la contraposición del saber) [lo reconoce] sólo como el padre del saber de lo *particular* [*Besonderes*] [es decir, del saber de los individuos implicados que es sólo parcial] en el haber cobrado o en el estar cobrando ese saber forma o figura, es decir, convirtiéndose en *carácter* [segunda forma], y como el Zeus del Orco y de la erinia, de lo *universal*, de lo interior que habita en lo oculto y queda en lo oculto [tercera forma]. Los otros momentos que brotando del concepto se van desparramando [o dispersando] en representación o en la representación y que el coro hace valer uno tras otro, sucesivamente, no son, en cambio, el *pathos* del héroe [el básico poder que mueve al héroe], sino que a él [esos momentos] se le hunden convertidos en afectos o pasiones, es decir, se le hunden convertidos en momentos contingentes, carentes de esencia [es decir, inesenciales], que ese coro carente de *self*, ciertamente, alaba, pero que no son capaces de constituir el carácter del héroe, o el carácter de los héroes, ni tampoco pueden ser declarados y respetados por los héroes como su esencia.

Pero también las personas [las máscaras] del ser divino mismo, al igual que los caracteres de su sustancia [que los caracteres dramáticos de la sustancia del ser divino], vienen a juntarse en la simplicidad de lo inconsciente, de lo carente de conciencia. Esta necesidad [pues a eso nos referimos con "inconsciente"] tiene frente a la autoconciencia la determinación de ser el poder negativo de todas las figuras que aparecen [tanto de las figuras directas o indirectas de lo divino, como de los poderes de la sustancia], de no reconocerse éstas en ese poder, sino más bien de irse a pique en él. El *self* aparece solamente como asignado a los *caracte-*

res, pero no como el término medio del movimiento. Ahora bien, la autoconciencia, la *certeza* simple del coro, es efectivamente [y es de hecho] el poder negativo, la unidad de Zeus, es decir, la unidad del ser *sustancial* y de la necesidad *abstracta*, es la unidad espiritual a la que todo retorna. Porque la autoconciencia real es todavía algo distinto [se la distingue aún] de la sustancia y del destino[98], resulta que esa autoconciencia es *en parte* el coro, o más bien la multitud de espectadores que asiste al espectáculo, y a la que este movimiento de la vida divina, en cuanto algo que le es *extraño*, la llena de terror, o a la que ese movimiento, en cuanto algo próximo, sólo suscita la *conmiseración* que no actúa [es decir, en la que no se actúa, es decir, carente de actuación, esto es, sólo contemplativa]. Y *en parte*, en cuanto la conciencia coactúa y pertenece a los caracteres [a las *dramatis personae*], resulta que esa unión [es decir, la de Zeus, la del ser sustancial y la necesidad abstracta] es una unión externa, una *hypokrisis*, una "hipocresía" [un fingimiento, pues la unión verdadera que es la unión del *self*, el destino y la sustancia, todavía no se ha producido]; el héroe, que aparece ante el espectador, se descompone en su máscara y en el actor, es decir, en la persona y en el *self* real.
La autoconciencia de los héroes tiene que salir de su máscara y presentarse tal como se sabe a sí misma como el destino tanto de los dioses del coro como de los poderes absolutos mismos[99], y no quedar ya separada del coro, es decir, de la conciencia general o universal.

[La comedia]

La *comedia* tiene, pues, ante todo el lado de que [en la comedia] la autoconciencia real se presenta [o hace exhibición de sí misma] como el destino de los dioses. Estos seres [*Wesen*] elementales, en tanto que momentos *universales*, no son *self* alguno y no son reales. Están provistos, ciertamente, de la forma de la individualidad, pero esta forma representa sólo la forma en que son imaginados [algo de lo que sólo la imaginación les dota], no es algo que les convenga en y de por sí; pues bien, el *self* real no tiene por sustancia suya o por contenido suyo tal momento abstracto. El *self* real, el sujeto, queda, por tanto, por encima de tal momento [del momento de la individualidad imaginada, o de la individualidad de la *dramatis persona*] como por encima de una propiedad particular [por

encima de la cual él queda como si se tratase de una propiedad particular, de una posesión suya, de una cosa de él], y revestido de esa su máscara expresa la ironía de esa máscara, es decir, ironiza sobre esa máscara que quisiera ser algo de por sí [o sobre esa propiedad que quisiera ser algo de por sí, como si fuese un *self* de verdad]. El empavoneamiento e hinchazón, o la tiesura y rigidez de esa esencialidad universal, de ese momento universal [que la máscara representa] queda delatada en el *self* o se delata en el *self*; el *self* se muestra prisionero de esa realidad [prisionero en esa realidad, o prisionero de la realidad de la máscara] y [para librarse] deja caer la máscara o tiene que dejar caer la máscara, precisamente tratando de ser algo que él debe ser, o tratando de hacer lo que hay que hacer [porque quiere ser como tiene que ser]. El *self*, presentándose aquí entonces en su significado de real [es decir, en su significado de *self* real], juega con la máscara que él aún se ha puesto o aún se pone para poder ser su persona [para ser él el personaje que está representando en la comedia], pero incluso de esta apariencia vuelve a emerger o a escaparse inmediatamente otra vez, mostrándose en su propia desnudez y en su propio carácter común y corriente, que ese *self* muestra no ser distinto del *self* propiamente dicho [del de verdad], es decir, ni del *self* del actor ni tampoco del *self* del espectador.

Esta disolución universal de la figura [*Gestalt*] que la esencialidad cobra en esa su individualidad [*Individualität*] [o en esa su oquedad, es decir, este universal disolverse de todas las figuras en las que la esencia se individúa], se vuelve más seria en lo que respecta a contenido [y ello dentro de la propia comedia], y por eso mismo se vuelve más atrevida y más ácida, en cuanto [a medida que] ese contenido tiene u ofrece un significado más serio y necesario [dentro, digo, de la propia comedia][100]. [El autor pasa a recordar un doble significado en la sustancia divina]. La sustancia divina une en ella [en esa sustancia divina] el significado de esencialidad natural y el de esencialidad ética [es decir, contiene en sí unidos ambos momentos, el del ser natural y el del ser ético]. [El autor se detiene primero en el significado de ser natural o esencialidad natural]. En lo que respecta a lo natural, ya en el empleo que la autoconciencia hace de lo natural para ataviarse, para preparar y adornar su casa [la del ser divino], etc., y en el banquete con el que concluye el sacrificio, esa autoconciencia se muestra como el destino al que le queda delatado el misterio de qué es lo que hay de eso [de qué es lo que propiamente pasa con eso]

de la autoesencialidad de la naturaleza [que el dios representa o encarna] [es decir, le queda delatado el misterio de qué hay de ello][101]; en el misterio del pan y del vino la autoconciencia se hace suya la naturaleza junto con el significado de la íntima esencia de la naturaleza [junto con el estarse significando la autoconciencia esa íntima esencia de la naturaleza], y en la comedia la autoconciencia se es consciente de la ironía de ese significado [de la ironía de esa íntima esencia, del dios en cuanto representación de la autoesencialidad de la naturaleza][102]. – [El autor pasa a detenerse ahora en el significado de esencialidad ética.] Pues bien, en cuanto ese [doble] significado [de la sustancia divina] [aparte de la esencialidad natural] contiene la esencialidad ética [o en cuanto la esencialidad ética, aparte de la esencialidad natural, es también su referente], ese significado es en parte el pueblo, *el pueblo por sus dos lados, por el lado* del Estado, del *demos* propiamente dicho, y por el lado de la particularidad [*Einzelheit*] que representan las familias; y en parte es el saber puro autoconsciente, o el pensamiento racional de la universalidad. Ese *demos*, o esa masa general [o esa masa universal, o esa esfera de lo general], que *se sabe como señor y gobernante, y* que se sabe también como el entendimiento y la forma de ver las cosas que hay que respetar, se hace violencia y se engaña a sí mismo mediante la particularidad [la contingencia] de su realidad, y así ofrece el ridículo contraste entre la opinión que tiene de sí [su autocomprensión] y su existencia inmediata [o realidad inmediata], entre su necesidad y su contingencia, entre su universalidad y su vulgaridad. Cuando el principio de su individualidad [*Einzelnheit*] separada de la universalidad (y ello en la forma propiamente dicha de realidad) [y no sólo en la forma de la comedia, es decir, no sólo en la forma de la representación o de la obra de arte], se levanta por encima de la comunidad y usurpa manifiestamente a la comunidad [es decir, se pone en lugar de ella], cuya secreta corrupción ese principio representa, y la reorganiza y la rearticula, entonces se delata más inmediatamente el contraste entre la universalidad (que se queda en no más que teoría) y aquello acerca de lo cual se trata de verdad en la práctica, es decir, [se delata aún más] la entera liberación de los fines de la particularidad inmediata o de la individualidad inmediata respecto del orden general, y la mofa que aquella individualidad hace de ese orden.

[El autor pasa ahora a hablar de qué ocurre tanto con la esencialidad natural como con la esencialidad ética en el contexto de la ilustración so-

fística, y de la comedia.] El *pensamiento* racional remueve del ser divino la forma o figura contingente que éste cobra, y contraponiéndose a esa sabiduría del coro carente de concepto, la cual no hace sino aducir toda clase de refranes éticos, y [y no hace] sino hacer valer todo un conjunto desordenado de leyes y de conceptos sueltos y determinados concernientes al deber y al derecho, el pensamiento racional, digo, eleva esos refranes y conceptos sueltos [o eleva aquella figura, depende de cómo se interprete el pronombre personal *sie* del texto], los eleva o la eleva, digo, a las ideas simples de lo *bello* y de lo *bueno*. – El movimiento de esta abstracción es la conciencia de la dialéctica que estas máximas y leyes encierran en sí, y, por medio de ello, [el movimiento de esa abstracción] es asimismo la conciencia de la desaparición de la validez absoluta [o del desvanecerse la validez absoluta] con que esas máximas empiezan presentándose. Y en cuanto la determinación contingente y la superficial individualidad que la representación prestó a las esencialidades divinas desaparecen, a esas esencialidades sólo les queda ya por su lado *natural* la desnudez de su existencia inmediata, son nubes, un humo o vaho evanescente, lo mismo que aquellas representaciones [alusión a *Las Nubes* de Aristófanes]. [Eso en lo que respecta a su lado natural], pero en lo que respecta a su esencialidad *pensada*, esas ideas [o esos pensamiento del coro], convertidas [por Sócrates y la especulación filosófica] en las ideas *simples* de lo *bello* y lo *bueno*, consienten en quedar llenas con cualquier contenido. La fuerza del saber dialéctico entrega las determinadas leyes y máximas de la acción [la determinidad que caracteriza a las leyes y máximas de la acción] al placer y ligereza de una juventud que queda seducida precisamente por ello [por ese jugar con ellas], y da a los miedos y cuidados de una edad madura reducida a la individualidad o particularidad [*Einzelnheit*] de la existencia, armas con las que engañar [continúa la alusión a *Las Nubes*]. Las ideas puras de lo bueno y lo bello ofrecen, pues, el cómico espectáculo de que mediante su liberación de la *doxa*, la cual *doxa* contiene tanto su determinidad [de ellas] como contenido, como [también] su determinidad absoluta (que es el haber de atenerse y quedar ligada la conciencia a ellas), la liberación de las ideas de los bueno y de lo bello respecto de la *doxa*, digo, ofrece el cómico espectáculo de que, mediante esa liberación, esas ideas se vuelven vacías, y, precisamente por ello, se convierten en juguete de la opinión y del arbitrio de la individualidad contingente[103].

Y es precisamente en este punto cuando el destino [o aquel destino] carente de conciencia, que consiste en vacía quietud y en *lethe*, es decir, que consiste en vacía inmovilidad y en olvido, y que está separado de la autoconciencia, se une con ésta [se une con la autoconciencia]. El *self* individual [*einzelnes Selbst*] es la fuerza negativa por medio de la cual y en la cual los dioses, así como los momentos de los dioses, que son la naturaleza en su estar ahí, y las ideas o nociones que representan sus distintas determinaciones básicas, desaparecen; pero a la vez ese *self* no es la vacuidad del desaparecer, sino que se mantiene y conserva en esa su nihilidad misma [es en ella en lo que el *self* estriba y se mantiene], permanece cabe sí y es la única realidad. La religión del arte que se consuma en él [o que encuentra así o que ha encontrado así su consumación y culmen en él] ya ha vuelto entera y completamente a él [a ese *self*] [es decir, ese *self* es la verdad de la religión del arte][104]. Y, precisamente, porque es la conciencia particular en la certeza de sí misma la que se presenta como ese poder absoluto, resulta que ese poder absoluto ha perdido la forma de algo *representado*, de algo *separado* de la *conciencia* y que fuese extraño a ella, como lo eran la estatua o también la bella corporalidad viva, o el contenido del *epos*, y los poderes y "personas" [personajes o máscaras] de la tragedia; y tampoco esta unidad es la unidad *inconsciente* [o aquella unidad carente de conciencia] del culto y de los misterios; sino que aquí el *self* propiamente dicho [el de verdad] del actor coincide con su persona [con el personaje que representa], al igual que, en aquello que (en la comedia) le es representado, [se produce una coincidencia entre el personaje y] el espectador, el cual en aquello que ve representar se siente perfectamente en casa [o está perfectamente en casa], y se ve actuar a sí mismo. Aquello que esa autoconciencia mira o ve, es que en ella todo aquello que contra esa autoconciencia cobra la forma de esencialidad [respecto de lo que esa autoconciencia sería lo accidental], queda más bien disuelto en el pensamiento, [y disuelto] en la existencia y en el hacer de esa autoconciencia, quedando así abandonado, [y, por eso, aquello que esa autoconciencia mira y ve es] que ella, por tanto, es el retorno de todo lo universal a esa su certeza de sí misma, la cual certeza consiste, por tanto, en haber perdido por completo su horror a todo lo extraño, y en la completa inesencialidad de eso extraño, en un sentirse bien esa conciencia y en un dejar sentirse bien a esa conciencia [y en un sentirse cómoda esa conciencia y en un dejar sentirse cómoda a esa conciencia], como difícilmente se lo podría encontrar fuera de esa comedia.[105]

C. LA RELIGIÓN REVELADA

[Sujeto y predicado]

Mediante la religión del arte el espíritu pasa de la forma [*Form*] de la *sustancia* a la forma del *sujeto* [es decir, pasa de la forma de sustancia a la forma de sujeto], pues es la religión del arte la que *suscita* esa su *Gestalt* [es la religión del arte la que suscita esa figura del espíritu o ese cobrar la sustancia la forma de sujeto] y pone, por tanto, en ella [pone en esa forma] el *hacer*, o lo que es lo mismo: pone en ella la *autoconciencia*, la cual autoconciencia en la sustancia (en la terrible la sustancia) no hace sino desaparecer [alusión al cap. VII, A, "La religión natural"] y en la confianza no logra aprehenderse a sí misma [alusión a lo dicho en el cap. VI, A, a, b, y a lo dicho al principio del cap. VII, B, b]. Esta encarnación de la esencia o ser divino [o este convertirse en hombre el ser divino] tiene por punto de partida la estatua, la cual sólo tiene en ella [la cual sólo posee] la forma *externa* del *self*, pero lo interior, es decir, su actividad, es decir, la actividad de esa forma o *Gestalt* cae fuera de ella [cae en el artista]; pero en el culto ambos lados [el externo y el interno] se han vuelto uno, y en el resultado final de la religión del arte esa unidad, en su consumación [al consumarse], ha pasado o se ha trasladado a la vez también al extremo del *self* [o al extremo que representa el *self*] [esa unidad ha pasado a estribar en el *self* o a articularse sobre el *self* o a pesar exclusivamente sobre el *self*]; y en el espíritu que en la individualidad [*Einzelnheit*] de la conciencia [recuérdese lo dicho sobre la comedia][106] está completamente seguro de sí mismo se ha ido [finalmente] a pique toda esencialidad. El enunciado que expresa esta ligereza [*Leichtsinn*], reza así: *el self es el ser absoluto* [o el *self* es la esencia absoluta]; la esencia que era sustancia, y en la que el *self* [o respecto a la que el *self*] era accidente, queda rebajada a predicado y en *esta autoconciencia* a la que no se enfrenta ya nada en la forma de esencia [a la que no se enfrenta ya nada que sea *Wesen*], el espíritu [obviamente] ha perdido su conciencia [o dicho por el otro lado: se ha quedado sin objeto].

Este enunciado: *el self es el ser absoluto* [*das absolute Wesen*] pertenece, como es obvio, al espíritu no religioso, al espíritu real, y conviene recor-

dar cuál es la *Gestalt* del espíritu real que hace este enunciado. Pues esa forma [*Gestalt*] contendrá a la vez el movimiento y la inversión de ese enunciado[107], por los que el *self* quedará rebajado de tono y reducido a predicado, y la sustancia quedará elevada a sujeto [es decir, el *self* devenido sujeto acabará revelándose últimamente como predicado, esto es, resultará que, si el *self* es el ser absoluto, entonces es que el Ser absoluto se ha vuelto *self*]. Pero ello de manera que el enunciado inverso ["El ser absoluto es *self*"] no convierta a la sustancia en sujeto *en sí* o en sujeto *para nosotros*, o lo que es lo mismo: no restablezca [no reentronice, no restaure] a la sustancia de suerte que la conciencia del espíritu se vea de nuevo devuelta a sus orígenes, es decir, a la religión natural, sino de manera que esa inversión se produzca *para* la *autoconciencia misma* y *mediante* la *autoconciencia misma*[108]. En cuanto esa autoconciencia se deje a sí misma con conciencia [es decir, en cuanto esa autoconciencia haga dejación de sí con conciencia, se convierta con conciencia en predicado], resultará que ella se conservará a sí misma en ese su extrañamiento [en ese extrañamiento que hace de sí] y seguirá siendo el sujeto de la sustancia [la cual será, pues, predicado], pero (en cuanto siéndose asimismo extrañada) esa autoconciencia tendrá a la vez la conciencia de esa sustancia; o lo que es lo mismo: en cuanto mediante su propio sacrificio la autoconciencia *promueva* o suscite a la sustancia como sujeto, ese sujeto seguirá siendo o sigue siendo su propio *self* [el propio *self* de la autoconciencia] [en definitiva será el *self* el sujeto], [o lo que es igual: la sustancia promovida a sujeto por el *self* se sacrificará poniéndose como predicado][109]. Y mediante ello se consigue que si [*primera condición*] (considerando ambos enunciados) en el primer enunciado, es decir, en el enunciado de la sustancialidad, el sujeto no hace sino desaparecer [el enunciado "El ser absoluto es *self*" implica al *self* como un predicado desapareciente que se rezuma en la sustancia], y si [*segunda condición*] en el segundo enunciado la sustancia resulta ser sólo predicado [en el enunciado "El *self* es el ser absoluto", la sustancia no aparece sino como el predicado], y si, por tanto, [*tercera condición*] ambos lados están presentes en cada uno de esos dos enunciados con contrapuesta desigualdad de signo o de valor, mediante ello se consigue, digo, [*conclusión o consecuencia*] que se produzca, o salga, o resulte, o se origine la unión y compenetración de ambas naturalezas, una unión y compenetración en la que ambas (ahora con igualdad de signo o de valor) tanto resulten ser

esenciales, como resulten también ser meros *momentos*; y por medio de ello resulta, pues, que el espíritu es tanto *conciencia* de sí y de su sustancia *objetiva* [es decir, se tiene él delante como ser absoluto], como *autoconciencia* simple que permanece en sí misma [que no consiste sino en ese su permanecer cabe sí][110].

[A qué figura del espíritu pertenece la religión revelada, o a la inversa: qué figura del espíritu real hace el enunciado "El self *es el ser absoluto"; persona jurídica, y conciencia de la completud perdida; de nuevo la conciencia desgraciada; tragedia de lo ético y divina comedia]*

La religión del arte pertenece al espíritu ético que más arriba vimos irse a pique en el *Estado* de *derecho* [cfr. cap. VI, A, c], es decir, que vimos irse a pique en [o con] el enunciado o proposición: *el self como tal, la persona abstracta, es esencia absoluta* [o Ser absoluto]. En la vida ética el *self* está sumido en el espíritu de su pueblo, está embebido y sumergido en él, el *self* es la universalidad *llena*[111]. Pero la *individualidad simple* se eleva [acaba elevándose] por encima de este contenido levantando cabeza a partir de él, y su ligereza [la ligereza de esa individualidad simple, su *Leichtsinn* que parece resultar de haberse vaciado el *self* de aquella hartura] se purifica y convierte en persona [*Person*], o [se convierte] en la persona, es decir, en la universalidad abstracta del derecho[112]. En esta universalidad abstracta del derecho se pierde la *realidad, tangibilidad* y carácter "material" [*Realität*] del espíritu ético, y los individuos que son los espíritus de los pueblos, carentes ahora de contenido, quedan reunidos en un panteón[113], pero no en el panteón de la representación [referencia a la épica griega], cuya forma, al carecer ella de por sí de poder, deja a cada uno de sus dioses libre para hacer lo que quiera, sino en el panteón de la universalidad abstracta [bien poderosa, por cierto], del pensamiento puro que los priva de cuerpo y que al *self* carente de espíritu, a la persona particular, le confiere el ser-en-y-para-sí.

Ahora bien, este *self*, a causa precisamente de su vacuidad, ha dejado libre y suelto el contenido; sólo la conciencia es *en sí* [*in sich*] la esencia [sólo la conciencia, en ese su estar ella cabe sí, en ese su quedar ella dentro de sí, es la esencia]; su propia *existencia*, el ser jurídicamente recono-

cida la persona, es, por tanto, la abstracción no llena [es decir, vacía de contenido]; más bien [sucede que] esa existencia, que ese ser jurídicamente reconocida la persona, es sólo, pues, la idea o noción de sí misma [es decir, de ese ser-reconocida], o, tal como *está ahí*, o, tal como [ese ser-reconocido] se sabe como objeto, es lo *irreal*. [Y porque ese objeto no es sino lo irreal] se trata, por tanto, sólo de la *autonomía* estoica del *pensamiento*, y ésta, pasando a través del movimiento de la conciencia escéptica, encuentra su verdad en aquella forma o figura que más arriba hemos llamado la *autoconciencia desgraciada* [cap. IV, B][114].

Ésta sabe qué es lo que de verdad pasa con la vigencia real de la persona abstracta, y también con la vigencia de ella en el pensamiento puro [es decir, sabe qué es lo que de verdad hay de ello]. Ella sabe tal vigencia [o tal valer, o tal tener valor, o tal validez] de la persona abstracta más bien como la completa pérdida. Ella misma es tal pérdida consciente de sí y el extrañamiento de su saber de sí misma [o el extrañamiento de su saber respecto de ese mismo saber]. – Y vemos que esta conciencia desgraciada es el lado opuesto [la contrapartida] y el complemento de la conciencia en sí perfectamente feliz, de la conciencia cómica, es decir, de la conciencia tal como la conciencia se nos presenta en la comedia. A esta última es adonde se retrae, o retrocede, o se reduce en definitiva todo ser divino, o lo que es lo mismo: esa conciencia [la conciencia cómica] es el perfecto o completo *extrañamiento* de la *sustancia*[115]. Y al revés, la conciencia desgraciada es, en cambio, el destino trágico de la *certeza* de *sí misma*, en su haber de ser esa certeza en y para sí. Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de ese saber de sí [o de la pérdida que representa ese saber de sí], [de la pérdida] tanto de la sustancia como del *self*, es el dolor que se expresa en la dura frase de que *Dios ha muerto*[116].

[La pérdida y la memoria; el historicismo; las figuras del belén]

En el Estado de derecho, pues, el mundo ético y la religión de ese mundo ético se han hundido [o se han ido a pique] en la conciencia cómica, y la conciencia desgraciada es el saber de toda esa pérdida[117]. Y a esa conciencia no sólo se le pierde, no sólo le queda perdido, el autovalor de su personalidad inmediata [el valor que ella pueda atribuir a esa su perso-

nalidad inmediata, a la persona jurídica], sino también el de su personalidad mediada, el de su personalidad *pensada* [el de la autonomía estoica del pensamiento]. Y asimismo ha enmudecido [por supuesto] la confianza en las leyes eternas de los dioses, al igual que la confianza en los oráculos que hacían saber lo particular [*das Besondere*]. Las estatuas sólo son cadáveres de los que se ha escapado el alma que les daba vida, así como los himnos se quedan en palabras de las que ha huido la fe; las mesas de los dioses están sin comida ni bebida espiritual, y en sus juegos y fiestas [en los juegos y fiestas de la conciencia] no resuena ya para la conciencia la antaño exultante unidad de sí con la esencia. A las obras de la musa les falta la fuerza del espíritu, al cual espíritu le nació [le ha nacido] la certeza de sí precisamente en el quedar hechos polvo los dioses y los hombres. Esas obras sólo son ya aquello que son para nosotros: bellos frutos arrancados del árbol, que un destino amigable nos lega como una muchacha que nos regalase esos frutos; pero ya no hay lo que era la vida real de su existencia [de la existencia de esos frutos], ya no existe el árbol que los produjo, tampoco existe la tierra ni los elementos que fueron su sustancia, ni tampoco el clima que les daba sabor y les otorgaba sazón [que constituía la determinidad de esos frutos], ni el ritmo de las estaciones que iluminaron el proceso mediante el que esos frutos maduraron. – Así, a nosotros, el destino, con las obras de aquel arte, no nos ha dado el mundo de esas obras, no nos ha dado la primavera y el estío de la vida ética en el que esas obras florecieron y maduraron, sino sólo la embozada o velada memoria de su realidad [es decir, la sugerencia de que somos interiorización de esa realidad][118]. – Nuestro hacer, al gozar de esas obras, no es ya un culto a los dioses mediante el que a nuestra conciencia le resultase su perfecta verdad [la perfecta verdad, la acabada verdad de esa conciencia] que acabase llenándola [que acabase llenando esa nuestra conciencia], sino que sólo es un hacer externo, que se limita a limpiar de esos frutos las gotas de lluvia y el polvo, y que en lugar de la envolvente realidad de lo ético, [una realidad] engendradora y suscitadora, lo que erige es el complicado armazón de los elementos muertos de su existencia externa [los elementos de la existencia externa de lo ético], del lenguaje, de lo histórico, etc., pero no para acabar morando dentro de ellos, sino sólo para podérnoslos representar nosotros en el aspecto que tuvieron dentro de sí [pero sin poder vivir nosotros ya en ellos][119]. Pero así como la muchacha que nos ofrece los frutos que ha cogido es algo más que la naturaleza de esos frutos desplegada en sus condiciones y ele-

mentos, como son el árbol, el aire, la luz, etc., [pero así como esa muchacha que nos ofrece los frutos que ha cogido] es algo más que esa naturaleza que empezó ofreciéndolos, en cuanto de forma superior recoge y resume todo ello en el rayo de luz de su mirada autoconsciente y también en el propio gesto de donárnoslos, así también el espíritu del destino que nos ofrece aquellas obras de arte, o que nos pone delante aquellas obras de arte, es más que la vida ética y que la realidad de aquel pueblo, pues ese espíritu es la *memoria* [el recuerdo, el recodar, el volver sobre sí, el cobrar conciencia, el volverse interior], es decir, es la *interiorización* [la *Er-innerung*] del espíritu todavía *enajenado* [es decir, del espíritu que en ellas se mantiene todavía en su exterioridad sin saber de sí, sin cobrar conciencia de sí, sin "recordar"], es el espíritu del destino trágico que reúne a todos aquellos dioses individuales y a todos aquellos atributos de la sustancia en un único panteón, en el panteón que representa el espíritu autoconsciente de sí como espíritu.

Todas las condiciones del producirse o surgir de éste [del espíritu autoconsciente como espíritu] están dadas, y esta totalidad de sus condiciones constituye el *devenir* [del espíritu], el *concepto* [del espíritu], o el producirse o surgir del espíritu, pero tal como ese producirse o surgir *es en sí* [no para sí]. – El círculo de las producciones artísticas comprende las formas de enajenación [o extrañamiento, *Entäusserung*] de la sustancia absoluta; [el autor va a hacer un repaso de esas enajenaciones, tal como las hemos ido viendo en el desenvolvimiento de la religión del arte al que aquí se limita el autor:] la sustancia absoluta, en la forma de la individualidad, es como una cosa [es un estar ahí que consiste en ser una cosa], es como el objeto [es en el modo de objeto] *que está ahí* de la certeza sensible [recuérdese lo dicho sobre la estatua]; [otra forma de enajenación:] la sustancia absoluta es como puro lenguaje, o como el devenir de la figura o *Gestalt*, cuya existencia no sale del *self*, siendo un objeto puramente *evanescente* [recuérdese lo dicho sobre el himno]; [otra forma de extrañamiento de la sustancia absoluta:] la sustancia absoluta es como *unidad* inmediata con la *autoconciencia* en general en su entusiasmo y fervor [es decir, en el entusiasmo de esa autoconciencia], y como unidad mediada en el hacer del culto [es decir, en la acción cultual]; [y otras enajenaciones finalmente:] la sustancia absoluta es como bella *corporalidad sí-mísmica*, *self*-ica [*selbstische*, es decir, transida de *self* o consistiendo en *self* [corporalidad que toda ella es *self*] [recuérdese lo dicho

sobre el atleta olímpico], y, finalmente, como existencia elevada a la representación y como el despliegue de esa existencia en un mundo [recuérdese lo dicho sobre el *epos* y sobre el empleo del *epos* en la tragedia], el cual despliegue o el cual mundo se recoge finalmente en la universalidad que es asimismo *pura certeza de sí misma*[120]. – Estas formas [*Formen*], y por otro lado el *mundo* de la *persona* y del derecho [primero], y el devastador estado silvestre o estado salvaje o salvajismo de los elementos del contenido, cuando esos elementos quedan sueltos [segundo], y también la persona *pensada* del estoicismo [tercero] y esa inquiescencia sin punto de apoyo que caracteriza a la conciencia escéptica [cuarto], [aquellas *Formen* y estos cuatro ingredientes] constituyen la periferia de formas o figuras [*Gestalten*] que, ora estando a la expectativa, ora estando al quite, ora empujando, andan rondando en torno al lugar de nacimiento del espíritu en el devenir de éste como autoconciencia [o en el formarse éste como autoconciencia, como un individuo que aparece ahí][121]; el dolor y la nostalgia de la conciencia desgraciada, que las transe a todas [a todas esas figuras] es su centro [es el centro de ellas] y es el compartido dolor de parto que el romper y parirse del espíritu comporta (es la simplicidad del concepto puro que contiene a aquellas figuras como momentos suyos)[122].

[Sujeto y predicado, y el Dios hecho hombre]

El concepto contiene en sí los dos lados que más arriba nos hemos representado como dos enunciados de los cuales uno es la inversión del otro y el otro la inversión del uno; el primer lado [El *self* es el ser absoluto] es que la *sustancia* se enajena [se extraña] de sí misma y se convierte en *autoconciencia* [el ser absoluto se convierte en predicado del sujeto que es el *self*], y, al revés, el otro lado [El ser absoluto es *self*] es que la autoconciencia se enajena de sí misma y se convierte en coseidad [en sustancia] [el *self* se convierte en predicado del sujeto que es el ser absoluto o el Ser absoluto], o lo que es lo mismo: se convierte en *self* universal [se convierte en *self* allende la particularidad de la autoconciencia]. Ambos lados vienen de esta forma a darse la mano y por medio de ello es como surge o ha surgido su verdadera unión. La enajenación de la sustancia, su convertirse en autoconciencia, expresa el tránsito a lo contrapuesto,

el inconsciente tránsito de la necesidad, o el tránsito de la *necesidad* carente de conciencia [el tránsito protagonizado por la necesidad carente de conciencia], o lo que es lo mismo: expresa que la sustancia es *en sí* autoconciencia [pues la sustancia se resuelve en autoconciencia, como hemos visto en el análisis de la comedia]. Y a la inversa, la enajenación de la autoconciencia expresa que la autoconciencia es *en sí* el ser [*Wesen*] universal, o lo que es lo mismo: porque el *self* es el puro ser-para-sí que en su contrario permanece cabe sí mismo, esa enajenación de la autoconciencia expresa que el *self* es *para el self* [o también: que la autoconciencia es para la autoconciencia], es decir, que la sustancia es autoconciencia y, precisamente por ello, es espíritu. Por tanto, de este espíritu que ha abandonado la forma de la sustancia y entra en la existencia en la forma o figura de la autoconciencia [o en la forma y figura de autoconciencia] [es decir: pasa a existir en la forma de autoconciencia], puede decirse –si es que queremos apelar a una situación o relación proveniente de la generación natural– puede decirse, repito, que el espíritu[123] tiene una *madre real* [la autoconciencia], pero que tiene un padre que es *en-sí* [la sustancia], pues la *realidad* o la autoconciencia y el *en-sí* en tanto que la sustancia [el en-sí como sustancia[124]], son sus dos momentos [los dos momentos del espíritu], mediante cuya mutua enajenación [mediante ese convertirse cada uno de ellos en el otro y el otro en el uno] él, el espíritu, en cuanto unidad de ellos, entra en la existencia[125].

Pero si de modo unilateral, la autoconciencia sólo aprehende *su propia* enajenación, resulta que, aun cuando para ella su objeto sea ya tanto ser como *self* y la autoconciencia sepa a toda existencia como ser espiritual, resulta, digo, que incluso entonces, no habría advenido todavía para ella el verdadero espíritu, sino que tendríamos que, *en sí*, el ser [*Seyn*] en general o la sustancia no se ha enajenado (también por su parte) de sí misma y se ha convertido en autoconciencia[126]. Pues entonces resulta que toda existencia es ser espiritual sólo *desde el punto de vista de la conciencia*, pero no en sí misma. Y de este modo el espíritu sólo es algo *imaginado* en la existencia [o sólo es algo que *imaginamos* a la existencia]; esta imaginación, o este imaginar tal cosa a la naturaleza, es el pensamiento *delirante* que tanto a la naturaleza como a la historia, es decir, tanto al mundo como a las representaciones míticas de las religiones precedentes les supone un sentido distinto a aquel que en su fenómeno [es decir, en su aparecer, en su quedar ahí] ellas ofrecen a la conciencia, y en lo que concierne a las religiones supone a éstas un sentido distinto que aquel

que sabía en ellas la autoconciencia de la que esas religiones eran religiones[127]. Pero este significado es un significado prestado, un traje que no logra cubrir la desnudez del fenómeno y que no logra ganarse ni fe [ni credibilidad] ni respeto, sino que se queda en turbia noche y en el propio encantamiento [en autoencantamiento] de la conciencia.
Para que este significado de lo objetivo o de lo objetual no sea, pues, pura imaginación [es decir, para que el objeto mismo exhiba el significado de autoconciencia y ello no se quede en pura imaginación, en un significado sólo supuesto, en un significado delirante], habrá de ser (*primero*) un significado que *sea en sí*, es decir, habrá de empezar brotándole a la conciencia a partir del *concepto*, y a partir del concepto surgirle en su necesidad [en la necesidad de ese significado]. [Y precisamente así ha sido para nosotros en el presente libro por dos vías.][128] Es así como a nosotros a través del conocimiento de la *conciencia inmediata*, o de la conciencia del objeto que está ahí [para la conciencia] [cfr. cap. I], mediante su movimiento necesario [mediante el movimiento necesario de ese objeto] nos ha surgido [o nos ha brotado, o hemos visto brotar], el *espíritu* que se sabe a sí mismo [o en el saberse éste a sí mismo] [esto evidentemente es lo que ha sucedido desde el cap. I hasta el final del cap. VI]. Este concepto, que, en cuanto inmediato [o cuando era inmediato], tenía también para su conciencia [tenía también en lo que se refiere a tenerse él ahí delante como objeto] la figura o forma de la *inmediatez*, o empezaba teniéndola [cap. VII, A] pasó a darse a sí mismo (*segundo*) la figura o forma de la autoconciencia, pero pasó a dársela *en sí* (y "en sí" significa aquí: ha pasado a dársela precisamente conforme a la necesidad del concepto) [cap. VII, B]; es decir, en cuanto *ser* o *inmediatez* [o en cuanto el *ser* y la *inmediatez*] que es el vacío objeto [que es el objeto exento de contenido] de la conciencia sensible, se enajenó de sí mismo, y ese ser e inmediatez devino yo [se convirtió en yo] para la conciencia [lo que empezaba siendo la inmediatez de la luz, acababa estando ahí delante como *self*, cap. VII, B][129].- Pero una cosa es el *en-sí pensante* [el en-sí del pensamiento] o el *conocimiento* de la *necesidad* y otra distinta el *en-sí inmediato*, o la *necesidad existente*, es decir, la *necesidad en su quedar ella misma inmediatamente ahí*; pero esta diferencia [entre el en-sí pensante y el en-sí inmediato, o entre el conocimiento de la necesidad y la necesidad en su estar ella misma ahí], esta diferencia, digo, es una diferencia que a la vez no está fuera del concepto, pues la *unidad simple* del concepto no es si-

no el *ser inmediato* mismo[130]; el concepto es tanto lo que se enajena a sí mismo (y, por tanto, el concepto es el devenir de la necesidad en el quedar ésta *a la vista ahí*), como también lo que en esa necesidad permanece cabe sí mismo, y la sabe [la transe sapientemente] y la reduce a concepto [es decir, en ella el concepto está cabe sí y la sabe, la abarca, entiende y comprende, y se sabe, se abarca y se entiende y comprende]. – El *en-sí inmediato* del espíritu que se da a sí mismo la forma de la autoconciencia [que acaba dándose a sí mismo la forma de autoconciencia], o en ese su darse a sí mismo la forma de la autoconciencia, no significa sino que el espíritu real del mundo llega a este saber de sí o alcanza este saber de sí[131]; sólo entonces entra también el saber en su conciencia [en la conciencia del espíritu, es decir, al espíritu le queda ello ahí delante y a la vista, el espíritu se hace consciente de eso que ya sabía, eso que ya sabía se le vuelve de verdad objeto, la conciencia del espíritu en el carácter absoluto de éste lo tiene ahora ahí como una autoconciencia] sólo entonces, [repito], entra también el saber en su conciencia, y entra como verdad; cómo sucede esto lo hemos visto más arriba [cap. VII, B, c, "La obra de arte espiritual", y al inicio el cap. VII, C, sobre todo bajo el epígrafe "A qué figura pertenece la religión revelada"].

Y esto, es decir, que el espíritu absoluto se ha dado la forma o figura de la autoconciencia *en sí* [o se ha dado en sí la forma y figura de autoconciencia o de la autoconciencia, es decir está ahí, en sí, como siendo una autoconciencia] y, por tanto, se la ha dado también para su *conciencia* [él se es a sí mismo objeto como una autoconciencia que está ahí], aparece ahora en términos de que se convierte en *fe del mundo* que el espíritu *está ahí* como una autoconciencia, es decir, como un hombre real, que [el espíritu] está ahí para la certeza inmediata, es decir, que la conciencia creyente *ve* y *siente* y *oye* a esa divinidad. Y ello no es imaginación, no es figuración, sino que es *real en esa conciencia*. La conciencia no parte entonces de *su* interior[132], no toma por punto de partida la idea [de Dios] y *dentro de sí misma* [dentro de la conciencia] infiere de la idea de Dios la existencia de Dios, sino que parte de la inmediata existencia presente, y reconoce a Dios en ella[133]. – El momento del *ser inmediato* [el momento que representa la existencia inmediata] se convierte hasta tal punto en contenido del concepto, que en el retorno de toda esencialidad [de todo ser] a la conciencia, el espíritu religioso ha devenido *self* positivo *simple* [o simple *self* positivo] [positivo, es decir, empírico, es decir, tangiblemente ahí], al igual que en la conciencia desgraciada el espíritu

real como tal [devenía] [o se convertía en] aquella autoconsciente negatividad *simple* o simple negatividad autoconsciente. El *self* del espíritu existente [el *self* del espíritu que está ahí, o el *self* del espíritu en su quedar ahí], cobra de este modo la forma de la completa o perfecta inmediatez; el *self* no está puesto ni como pensado o representado, ni tampoco como producido, a diferencia de lo que ocurría con el *self* inmediato en parte en la religión natural [recuérdese lo dicho sobre el maestro de obras en cap. VII, A, c] y en parte en la religión del arte [recuérdese lo dicho, por ejemplo, sobre la estatua en el cap. VII, B]. Sino que este Dios queda inmediatamente visto como *self*, es decir, como un hombre real individual, y, por tanto, sensiblemente, es decir, en su quedar ahí [o quedando ahí]; sólo así *es* ese Dios autoconciencia.

[La religión absoluta]

Este convertirse en hombre el ser divino, o lo que es lo mismo: que la esencia [*Wesen*] divina cobre esencial e inmediatamente la forma de la autoconciencia [tenga la forma de autoconciencia], es el contenido simple o el simple contenido de la religión absoluta. En ella la esencia [*Wesen*] es sabida como espíritu, o lo que es lo mismo: la religión es la conciencia que la esencia tiene acerca de sí de ser espíritu. Pues el espíritu es el saber de sí mismo en su enajenación, es decir, en ese su quedar fuera de sí, en ese serse externo a sí mismo; [el espíritu es] la esencia que consiste en el movimiento de mantener en su ser-otro la igualdad consigo misma. Pues ello no es sino la sustancia en cuanto, en su accidentalidad [es decir, en sus accidentes], se ve asimismo reflectida ella en sí, pero [reflectida en sí] no respecto a ello [respecto a los accidentes] como respecto a algo inesencial ni, por tanto, como encontrándose indiferentemente en un extraño, sino que en ese reflectirse se encuentra ella en sí, es decir, [se encuentra] en cuanto ella es *sujeto* o es *self*. – Por tanto, en esta religión queda *revelado* el ser divino, la esencia divina. Su estar revelada, es decir, su ser-manifiesta, manifiestamente consiste en que es sabido lo que el ser [*Wesen*] es. Pues es sabido precisamente en cuanto es sabido como espíritu, es decir, como un ser [*Wesen*] que esencialmente es *autoconciencia*. – A la *conciencia* le queda siempre en su objeto algo oculto, algo secreto, cuando ese objeto es para ella un otro, cuando ese objeto es para ella algo *otro*, es decir, es para ella algo *extraño*, y cuando

ella no sabe ese objeto como *a sí misma*. Este ser-secreto, este ser-oculto, cesa al convertirse el Ser absoluto en cuanto espíritu en objeto para la conciencia [en objeto de la conciencia]; pues entonces es como *self* como ese objeto se pone en relación con la conciencia [o también: pues entonces ese objeto, en la relación en que está con la conciencia, lo está como *self*]; es decir, la conciencia se sabe inmediatamente en él, o lo que es lo mismo: la conciencia se es manifiesta en él [en él ella se tiene ahí delante como lo que ella es]. Ella misma sólo se es manifiesta en la propia certeza de sí; aquel su objeto es el *self* [es *self*], y ese *self* a su vez no es nada extraño, sino la inseparable unidad consigo, lo inmediatamente universal. El *self* es el concepto puro, el pensamiento puro o el *ser-para-sí* puro, el *ser* inmediato, y, por tanto, *ser-para-otro*, pero en cuanto tal *ser-para-otro*, retornado inmediatamente a sí mismo y quedando cabe sí mismo; el *self* es, por tanto, lo único verdaderamente manifiesto y revelado. Lo bueno, lo justo, lo santo, el ser creador del cielo y de la tierra, etc., son *predicados* de un sujeto, momentos generales que tienen en este punto [en el sujeto, en el *self*] su sostén, y que sólo empiezan siendo lo que son en el retorno de la conciencia al pensamiento [es decir, al quedar revertido o reducido a pensamiento aquello de lo que se cobra conciencia]. – Cuando esos predicados se vuelven sabidos [o aunque esos predicados se vuelvan sabidos], no por eso su fundamento y esencia, es decir, el *sujeto* mismo, es ya manifiesto, y asimismo las *determinaciones* de lo universal [es decir, esos predicados] no son todavía *ese universal* mismo. Pues bien, ese sujeto mismo, y, por tanto, también *eso puramente universal* o ese Universal[134] puro, como se vuelve manifiesto es como *self*, pues ése o eso es precisamente ese interior reflectido en sí mismo [o eso interior reflectido en sí mismo], que queda inmediatamente ahí y que es inmediatamente la propia certeza de este *self* para el que [ese interior reflectido en sí mismo] está inmediatamente ahí. Y esto, es decir, el ser lo manifiesto conforme a su propio *concepto*, es, pues, la verdadera forma o figura del espíritu, y esta su forma o figura, es decir, el concepto, y solamente el concepto, es su esencia y sustancia[135]. El espíritu es [aquí] sabido como autoconciencia y es [aquí] inmediatamente manifiesto a ésta, pues el espíritu es esta autoconciencia misma; la naturaleza divina es lo mismo que la naturaleza humana [que lo que es la naturaleza humana], y es precisamente esta unidad la que queda intuida, es decir, la que se ve, es decir, la que queda ahí a la vista [la que se vuelve sensiblemente presente, *angeschaute*][136].

Aquí, pues, efectivamente, la conciencia (o lo que es lo mismo: el modo como la esencia está ella ahí delante para sí misma, es decir, su forma o *Gestalt*) es igual a su autoconciencia [pues que tiene la forma de autoconciencia]; esta forma o figura es ella misma autoconciencia; esa forma es, por tanto, a la vez objeto *que está ahí*, y ese ser [*Seyn*] [ese objeto que queda ahí] tiene de modo asimismo inmediato el significado de *puro pensamiento*, de *pensamiento puro*, de ser [*Wesen*] absoluto; el ser absoluto, que está ahí como autoconciencia real, se diría que ha *descendido* de su simplicidad eterna, pero en realidad es con ello con lo que empieza alcanzando su ser *más alto*[137]. Pues el concepto del ser, el concepto de la esencia [*Wesen*] [o el concepto de esencia], sólo en cuanto alcanza esa su pureza simple, es la *abstracción* absoluta que es *puro pensamiento* o pensamiento puro, y con ello la pura individualidad del *self*, al igual que en virtud de su simplicidad es lo *inmediato* o el *ser* [*Seyn*][138]. – Ahora bien, lo que se llama conciencia sensible es precisamente esta pura *abstracción*, es este pensamiento para el que el *ser* [*Seyn*] es lo *inmediato*. Lo más bajo es, pues, a la vez lo más alto, lo manifiesto salido por entero a la *superficie* es precisamente en ello [en ese su salir y quedar a la superficie] *lo más profundo*[139]. Que al ser absoluto se le vea, se le oiga, etc., como una autoconciencia que está ahí, esto es, pues, en realidad, la consumación de su concepto; y es mediante esta consumación como la esencia [*Wesen*] queda inmediatamente ahí tal como ella es esencia.

A la vez esta existencia inmediata es no sólo y no simplemente conciencia inmediata, sino que es conciencia religiosa; la inmediatez tiene inseparadamente el significado, no sólo de una autoconciencia *que está ahí*, sino del *ser* [*Wesen*] puramente pensado o absoluto [es decir, lo inmediato ahí es pensamiento puro, en esto consiste la conciencia religiosa]. De aquello de lo que nosotros somos conscientes en nuestro concepto, a saber: de que el *ser* [*Seyn*] es esencia [*Wesen*] [de que lo que está inmediatamente ahí delante es la esencia, de que el ser es inmediatez suprimida y superada en universalidad], es consciente la conciencia religiosa. Esta *unidad* de ser [*Seyn*] y *esencia* [*Wesen*], esta unidad del *pensamiento* que es inmediatamente *existencia* [esta unidad, pues, del pensamiento y la existencia], es tanto la *idea* [*Gedanke*] de esta conciencia religiosa [es decir, es la idea que domina a esta conciencia religiosa], o lo que es lo mismo: es su saber *mediado*, como también *su* saber *inmediato*; pues

esta unidad de ser y pensamiento no es sino la *auto*conciencia [o no es sino autoconciencia], y, por tanto, esa unidad está ella misma [para sí] *ahí*, o lo que es lo mismo: la unidad *pensada* tiene a la vez esa forma o figura de aquello que esa unidad [en que la autoconciencia consiste] es [es decir, un quedar para sí ahí la unidad en la que la autoconciencia consiste]. Dios está aquí, pues, *manifiesto* o *revelado* tal como *él es*; y *está ahí* [cobra existencia] tal como es *en sí*; está ahí [existe] como espíritu. Dios sólo es accesible en el saber especulativo puro[140], y está solamente en él y es sólo ese saber especulativo mismo, pues Dios es el espíritu [pues Dios es espíritu]; y este saber especulativo es el saber de la religión revelada[141]; ese saber sabe a Dios como *pensamiento* o como esencia [*Wesen*] pura, y a ese pensamiento lo sabe como ser [*Seyn*] [como inmediatez ahí] y como existencia, y a la existencia la sabe como la negatividad de sí misma, y, por tanto, como *self*, *self este* y universal [*self* que es un éste a la vez que un universal]; precisamente esto es lo que sabe la religión revelada. – Las esperanzas y expectativas del mundo precedente se enderezaban sólo a esta revelación y era hacia ella hacia lo que empujaban, se enderezaban a tener delante lo que el ser absoluto es, y a encontrarse a sí mismas en él; y a quien se le produce o le amanece esta alegría (que abraza a todo el mundo) es a la autoconciencia de verse y mirarse en el ser absoluto [o también: y a la autoconciencia se le produce y amanece finalmente esta alegría de verse y mirarse en el ser absoluto, la cual alcanza a todo el mundo], pues el ser absoluto [*absolutes Wesen*] es espíritu, es decir, el ser absoluto es el movimiento simple de aquellos momentos puros, que no expresa sino eso mismo: que la esencia [*Wesen*], sólo al ser vista [o siendo vista, o al quedar ahí a la vista] como autoconciencia *inmediata*, es sabida como espíritu.

[La teología de la religión absoluta, el Jesús histórico y la comunidad]

Este concepto de espíritu que él mismo se sabe a sí mismo como espíritu es él mismo el concepto inmediato [concepto inmediato de espíritu] y todavía no está desarrollado. La esencia [*Wesen*] es espíritu, o ha aparecido, o es manifiesta (o está revelada); pero este primer ser-manifiesta de la esencia [o este primer ser manifiesta la esencia] es él mismo *inmediato*; ahora bien, la inmediatez o esta inmediatez es asimismo [como hemos dicho] pura mediación o pensamiento; y, por tanto, tiene que ex-

poner eso [o presentar eso] en ella misma. – Considerando más determinadamente esto, resulta que el espíritu, en la inmediatez de la autoconciencia, es *esta* autoconciencia *individual* [*einzelnes*], contrapuesta a la *universal* [a la de todos]; por tanto, es un uno excluyente, que para la conciencia *para la que* ese uno está ahí, tiene la forma aún no disuelta de *un otro sensible*; esa conciencia no sabe todavía al espíritu como el suyo, o lo que es lo mismo: el espíritu, tal como está ahí como un *self individual* [al estar ahí no más que como un ser individual], todavía no lo está como un *self* universal, es decir, todavía no está ahí como siendo todo *self*. O lo que es también lo mismo: la forma o figura o *Gestalt* todavía no tiene la forma [*Form*] de *concepto*; es decir, del *self* universal, esto es, del *self* que en su inmediata realidad es algo suprimido y superado, que es pensamiento, que es universalidad, sin perder en esta universalidad aquella inmediata realidad. – Pero la forma [*Form*] primera y ella misma inmediata de esta universalidad no es ya [es decir, no es aún] la forma del *pensamiento mismo*, del *concepto* como *concepto*, sino la universalidad de la realidad, la totalidad o todo-idad [*Allheit*] del *self* [es decir, el resultar ser el *self* todas las cosas] y la elevación de la existencia a la representación; como sucede en todas partes [o como ya sucedía en particular en los caps. I y II], por poner un ejemplo determinado, el *éste sensible*, al quedar suprimido y superado, empieza convirtiéndose en la cosa de la *percepción*, pero aún no en lo *universal* del entendimiento[142].

Así pues, este hombre individual [*einzelner*], que es como el Ser absoluto [*absolutes Wesen*] se vuelve manifiesto, realiza en él o ejecuta en él, en cuanto particular [en cuanto *Einzelner*], el movimiento del *ser sensible* [cap. I]. Él es Dios *inmediatamente* presente; y precisamente [precisamente por ser Dios inmediatamente presente] por eso es por lo que su *ser* pasa a *ser-sido*[143]. La conciencia para la que él tiene esa actualidad sensible, cesa de verlo, cesa de oírlo; lo vio y lo oyó; y sólo por eso, es decir, sólo porque lo *oyó* o lo vio [cesando de verlo, cesando de oírlo], se convierte ella misma en conciencia espiritual [es decir, superando lo sensible inmediato], o así como él le amaneció antes a ella como un *ser sensible* [como existencia sensible, como un quedar sensiblemente ahí], ahora le amanece *en el espíritu*. – Pues como una conciencia que lo ve sensiblemente y que lo oye sensiblemente, ella misma no es sino conciencia inmediata, que todavía no ha suprimido y superado la desigualdad de la objetualidad [la desigualdad implicada por la forma de objeto], que todavía no la ha reducido o retraído a puro pensamiento, sino que sabe a

ese individuo objetivo [lo sabe como ser absoluto], pero todavía no se sabe a sí misma como espíritu. En el desaparecer de la existencia inmediata de lo sabido como ser absoluto [de aquello que ella sabe como siendo ello el ser absoluto], cobra lo inmediato su momento negativo; el espíritu sigue siendo *self* inmediato de la realidad, pero [ello] como *autoconciencia universal* de la comunidad, una autoconciencia que descansa en su propia sustancia[144] [en el ser ella el Ser absoluto que está en medio de ella][145], así como esa comunidad es en esa autoconciencia sujeto general o universal; no el individuo de por sí o para sí [no el particular de por sí o para sí], sino conjuntamente con la conciencia de la comunidad y aquello que ese individuo es para esa comunidad, es el todo completo de él [del espíritu].

Pero el *pretérito* y la *lejanía* [*Vergangenheit* y *Entfernung*] son sólo la forma imperfecta en que el modo inmediato [el modo inmediato de ser las cosas] queda mediado, o queda puesto como universal; [mediante el pretérito y el alejamiento] ese modo sólo queda superficialmente bañado en el elemento del pensamiento, pero en ese elemento se conserva *como* modo sensible, y no queda puesto en unidad con la naturaleza del pensamiento mismo. [Mediante el pretérito y la lejanía] ello [es decir, el modo sensible] queda elevado sólo a la *representación* [o está elevado sólo a representación, *Vorstellung*], es decir, al representar [es decir, está elevado sólo a lo que es el representar, *Vorstellen*], pues éste, es decir, el representar, es la conexión sintética de inmediatez sensible y su universalidad [de inmediatez sensible y universalidad de esa inmediatez] o pensamiento.

[Representación y concepto; disociación en un más-acá y un más-allá; el contenido verdadero y la forma verdadera; el instinto del concepto]

Esta *forma* del *representar* [es decir, la forma que es el representar] constituye la determinidad en la que el espíritu es consciente de sí en esta su comunidad [este enlace sintético[146] de inmediatez sensible y universalidad es el modo como el espíritu es consciente de sí en esta su comunidad]. Esta forma de la representación no es todavía la autoconciencia del espíritu que hubiese prosperado o hubiese madurado o se hubiese desarrollado hasta convertirse en concepto como concepto [*Begriff*]; la mediación todavía no está consumada. Esta conexión del ser y del pensamiento está, por tanto, afectada por la falta de que el ser [*Wesen*] espiritual to-

davía está lastrado con una irreconciliada disociación en un más-acá y un más-allá. El *contenido* es el verdadero, pero todos sus momentos, puestos como están puestos en el elemento de la representación, todos esos elementos, digo, tienen el carácter de no ser momentos transidos por el concepto [*begriffene*, articuladamente abarcados], sino de aparecer como lados completamente autónomos que se relacionasen entre sí de forma *externa*. Para que el contenido verdadero cobre también su verdadera forma para la conciencia, es menester una superior formación [*Bildung*] de esta última, es menester que su ver ella la sustancia absoluta [que su tener presente la sustancia absoluta, que su tener ahí delante la sustancia absoluta] quede elevado a concepto, y que *para ella misma* [es decir, para la conciencia misma] su conciencia quede igualada con su autoconciencia [es decir, que aquello de lo que la conciencia es consciente quede igualado con la autoconciencia, es decir, que se entienda como no siendo sino ésta], tal como ello ha sucedido ya para nosotros o ha sucedido ya *en sí*.

Ese contenido [ese verdadero contenido] vamos a pasar a considerarlo en la forma en que está en su conciencia [es decir, en la conciencia de él o en la conciencia que se tiene de él]. – El espíritu absoluto es *contenido*, y, por tanto, está en la forma de su *verdad* [es decir, está expreso como un objeto ahí]. Pero su verdad consiste no sólo en ser sustancia de la comunidad, o en ser el *en-sí* de la comunidad, ni tampoco en salir a la luz desde esa interioridad a la objetualidad implicada por el representar [o implicada por la representación], sino que su verdad consiste en convertirse en *self* real, en reflectirse en sí mismo y convertirse en sujeto. Éste [es decir, el movimiento de tal reflectirse, de tal ahondar en sí desde la representación de sí] es, pues, el movimiento que el espíritu efectúa en su comunidad, o ésta es la vida del espíritu. Lo que este espíritu que se revela a sí mismo [o que se manifiesta a sí mismo] es *en y para sí*, no es algo que pueda averiguarse aflojando, destorciendo y desatando, por decirlo así, la rica y compleja vida de la comunidad, y reduciéndola a sus hilos primeros, por ejemplo, a las representaciones de la primera comunidad todavía imperfecta o no completa, o incluso a aquello que el hombre real [Jesús de Nazaret] propiamente dijo. A esta reducción le subyace, ciertamente, el instinto de ir al concepto. Pero confunde el *origen* en cuanto *existencia inmediata* del primer fenómeno [o de la forma original de aparición] con la *simplicidad* del *concepto*. Mediante este empobrecimiento de la vida del espíritu, a causa de tirarse por la borda las

representaciones de la comunidad y del hacer de ésta, y de sustituirlas por la representación propia de esa reducción, lo que se obtiene es más bien la mera exterioridad e individualidad [la *Einzelnheit*, el quedar suelto ahí el fenómeno inmediato], la forma histórica del fenómeno inmediato y la memoria carente de espíritu de la figura individual que se está suponiendo o en que se está pensando [*gemeynte*], y de su pasado.

[Los modos como el espíritu es contenido de la conciencia que se tiene de él]

[Seguimos con la cuestión del contenido, es decir, del contenido del espíritu tal como está en su conciencia, es decir, tal como está en la conciencia de él o en la conciencia que se tiene de él]. El espíritu es contenido de su conciencia, primero en la forma de *pura sustancia* [o de sustancia pura], o lo que es lo mismo: el espíritu es contenido de su conciencia pura [de la conciencia pura del espíritu, de la pura conciencia de él en la abstracción y puridad de ésta]. Este elemento del pensamiento [este elemento en que tal puridad consiste] es el movimiento del descender a la existencia[147]. El término medio entre ellos es su conexión sintética[148] [es decir, la conexión sintética de pensamiento y existencia], es la conciencia de devenir-otro, o es el representar como tal [tenemos pues primero el pensamiento como elemento, y después el convertirse el pensamiento en un otro mediante *representación* de ese otro en el elemento del pensamiento]. Y lo tercero es el retorno desde la representación y desde el ser-otro, o lo que es lo mismo: lo tercero es el elemento de la autoconciencia misma [frente al que representa la conciencia pura], o el elemento que es la autoconciencia misma [tenemos, pues, primero, el pensamiento como elemento o medio, segundo el convertirse el pensamiento en un otro mediante representación de ese otro, es decir, la conciencia pura, y tercero el retornar ese pensamiento a sí mismo desde ese otro pensado, la autoconciencia]. – Estos tres momentos constituyen el espíritu; su separarse en la representación o su estar separados en la representación consiste precisamente en ser de una *determinada* manera [es decir, consiste precisamente en una determinada manera de ser, en tener una determinidad]; y esta determinidad [esta determinada manera de ser] no

es otra cosa que uno de sus momentos [que uno de los momentos del espíritu]. Su movimiento completo [o su movimiento detallado o su movimiento exhaustivo] no puede, pues, consistir sino en lo siguiente: en cada uno de esos momentos, extender o desenvolver su naturaleza como en un elemento; y en cuanto cada uno de estos círculos [de estos tres círculos] se consuma en sí [o se completa en sí], esta reflexión en sí, o este reflectirse en sí, es a la vez el tránsito al otro círculo. La *representación* constituye el término medio entre el puro pensamiento y la autoconciencia como tal [es decir, entre el primero y el tercero de los momentos que acabamos de señalar], y es sólo *una* de las determinidades; pero a la vez, como ya se ha mostrado, el carácter de ese término medio [el de ser conexión sintética] se extiende sobre todos estos elementos y es la determinidad común a todos ellos[149].

[El contenido mismo; el carácter trinitario del ser absoluto revelado; Padre, Hijo y Espíritu, la existencia de la palabra]

[Dentro de la cuestión del contenido, en la que seguimos, entramos ahora en el contenido mismo]. El contenido mismo que hay que considerar se nos ha presentado ya en parte como la representación [o como representación] de la conciencia *desgraciada* [cap. IV, B] y de la conciencia *creyente* [de la conciencia de la fe, cap. VI, B, I, b]; pero en aquélla, es decir, en la conciencia desgraciada [cap. IV, B] se nos ofreció en la determinación de un contenido *suscitado desde la conciencia* y en el que se centra [o en el que se centraba] la *añoranza* de ésta, pero en el que el espíritu ni puede saciarse, ni puede encontrar descanso, porque el espíritu no está todavía *en sí* y porque todavía el espíritu no es ese su contenido como *sustancia* suya [o no es como sustancia suya ese su contenido]; y en la conciencia creyente [cap. VI, B, I, b], en cambio, ese contenido se consideró [lo hemos considerado] como la *esencia* carente de *self*, o como contenido esencialmente *objetual* de la representación o del representar, de un representar que huye de la realidad en general y que, por tanto, es sin *certeza* de la *autoconciencia*, la cual certeza se separa de ese contenido en parte como [consistiendo esta certeza en] vanidad del saber y en parte como [consistiendo en] intelección pura [cap. VI, B, I, b, "La fe y la intelección pura"]. – En cambio, la conciencia de la comunidad tiene ese con-

tenido por *sustancia*, siendo asimismo ese contenido la *certeza* que esa comunidad tiene de su propio espíritu.

El espíritu, *representado* primero como sustancia *en el elemento del puro pensamiento* o del pensamiento puro, resulta, pues, ser inmediatamente el *Ser* Eterno [o la esencia eterna, simple, igual a sí misma], pero que no tiene este *significado* abstracto de esencia [de *Wesen*, de ser], sino que tiene el significado de espíritu [de *Geist*] absoluto. Sólo que el espíritu [aquí] consiste en ser no el significado, no lo interior, sino que consiste en ser la realidad. El ser eterno simple [o la esencia eterna simple] sólo sería, por tanto, espíritu bajo un vacío título [es decir, sólo tendría el vacío título del espíritu] si se quedara en la representación y en la expresión de esa esencia eterna simple [es decir, si no pasase de eso, si no pasase de ser representado así]. Pues bien, el ser simple [o la esencia simple], porque es abstracción, es en realidad lo *negativo en sí mismo*[150], y, por cierto, es la negatividad del pensamiento, o es esa negatividad tal como esa negatividad está en la *esencia* [*Wesen*] en sí, es decir: esa esencia simple es la *diferencia* absoluta respecto de sí, o su puro devenir-otro[151]. Como *esencia*, la esencia es solamente *en sí* o para nosotros; pero en cuanto esa pureza es precisamente la abstracción o la negatividad [es decir, en cuanto en esa pureza la esencia no es sino abstracción y la abstracción es negatividad], la esencia es *para sí*, o es el *self*, o el *concepto*. – La esencia es, pues, *objetual* u objetiva [se hace para sí objeto]; y en cuanto la representación concibe y expresa como un *acontecimiento* [como si se tratara de un acontecimiento, o de una historia, de algo que pasa] la *necesidad* del concepto a la que acabamos de referirnos [el trocarse el En-sí en Para-sí o concepto], lo que esa representación dice es que el ser eterno *engendra* a otro[152]. Pero en este ser-otro, el ser eterno ha regresado también inmediatamente a sí; pues la diferencia es la diferencia *en sí*, es decir, la diferencia es inmediatamente sólo diferente de sí misma, y, por tanto, la diferencia es la unidad retornada a sí misma[153].

Se distinguen, pues, los tres momentos: la *esencia* [*Wesen*], el *ser-para-sí* que es el ser-otro de la esencia y para el que la esencia es, y el *ser-para-sí* o saberse-a-sí-mismo *en el otro*. La esencia no hace sino mirarse a sí misma en su ser-para-sí; y en esta enajenación, en este su ponerse fuera, es sólo cabe sí misma, es el ser-para-sí que se excluye de la esencia, es el saber de *la esencia acerca de sí misma* [o es el saber de sí misma la esencia, es decir, es el saber de sí misma por parte de la esencia]; es la palabra que,

dicha, enajena a quien la dice [es el quedar fuera de sí quien la dice] y lo deja vaciado tras de sí, pero que asimismo queda inmediatamente escuchada [resuena en quien la dice, quien la dice la oye], y sólo este escucharse uno a sí mismo es la existencia de la palabra[154]. Por tanto, las diferencias que se han hecho, quedan tan inmediatamente disueltas como se hicieron, y quedan tan inmediatamente hechas como han quedado disueltas, y lo verdadero y real es precisamente este movimiento girando en sí mismo [o sobre sí mismo, *in sich*].

[De nuevo sobre representación y concepto; sobre la perichoresis *o* circumcesio *trinitaria, y de nuevo sobre el instinto del concepto]*

Este movimiento que gira sobre sí expresa al ser absoluto [*absolutes Wesen*] como *espíritu*; el ser absoluto que no es aprehendido como espíritu, es sólo el Vacío abstracto, así como el espíritu que no es aprehendido o concebido como tal movimiento sólo es una vacía palabra. Y en cuanto sus *momentos* se captan en su pureza, esos momentos son los conceptos carentes de reposo que sólo son el ser ellos en sí mismos su contrario y tener su descanso y reposo en el Todo[155]. Ahora bien, el *representar* de la comunidad [las representaciones de la comunidad, la representación que la comunidad se hace] no es este pensamiento concipiente [que aquí estamos desarrollando nosotros], no es este pensamiento comprendiente [*begreifendes Denken*], no es este pensamiento que consiste en un dar *conceptualmente alcance* [a su contenido], sino que lo que el representar de la comunidad tiene es el contenido pero sin su necesidad, y, en lugar de la forma del concepto, son las relaciones naturales de padre e hijo [de Padre e Hijo] lo que ese representar transporta al reino de la conciencia pura [del puro pensamiento, de los objetos ideales]. Y en cuanto esa conciencia, en su pensar mismo, se comporta así en tales términos *representativos*, resulta que a esa conciencia la esencia le queda, ciertamente, revelada, pero los momentos de la esencia, en virtud de esa representación sintética, en parte se separan ellos mismos y va cada uno por su lado, de suerte que ellos mismos por su propio concepto no pueden ponerse en relación unos con otros [o uno con otro], y en parte esa conciencia se retrae de [o retrocede ante] ese su objeto puro, y se relaciona sólo de forma externa con él; ese objeto le es revelado a la conciencia por

un extraño, y en esta noción [*Gedanke*] de espíritu [o con esta idea del espíritu, o en esta idea del espíritu] la conciencia no se reconoce a sí misma, *no reconoce* la *naturaleza* de la autoconciencia pura. Y en la medida en que haya de irse más allá de la forma del representar [o de la forma de la representación] y de aquellas relaciones que están tomadas de lo natural [las de Padre e Hijo], y, por tanto, muy especialmente haya que ir también más allá de tomar los momentos del movimiento en que consiste el espíritu por sustancias o sujetos que se mantienen fijos, firmes y aisladamente en pie, en lugar de tomarlos por momentos que pasan del uno al otro y del otro al uno, resulta que este ir más allá, tal como hemos recordado más arriba a otro propósito, hay que tomarlo por un impulso al concepto [o por una arremetida en dirección al concepto, o por una ansiosa aspiración al concepto]; pero, en cuanto por de pronto ese ir más allá es solamente instinto, se desconoce a sí mismo, y junto con la forma tira también por la borda el contenido y, lo que es lo mismo, lo rebaja a una representación histórica y a algo que se ha heredado [es decir, a algo que se ha recibido por tradición]; y con ello, de la fe solamente queda lo puramente externo, y, por tanto, algo muerto carente de conocimiento, pero lo interno de ella ha desaparecido, pues eso *interno* sólo sería el concepto que se sabe como concepto.

El espíritu absoluto, en cuanto representado en la esencia pura [es decir, en cuanto representado como *reines Wesen*, como puro ser], no es ciertamente el ser [*Wesen*] puro *abstracto*, sino que éste [este ser puro abstracto], precisamente porque en el espíritu constituye un momento, ha quedado rebajado más bien a *elemento*. Pero la exposición del espíritu en este elemento, en lo que se refiere a forma [o por su forma], tiene en sí el mismo defecto que la *esencia* [*Wesen*] tiene como esencia. La esencia *es* lo abstracto, y precisamente por ello (como hemos visto), es lo negativo de su simplicidad [es la negación en que consiste su simplicidad y es la negación de su propia simplicidad], un otro[156]; y asimismo, en el elemento del ser [*Wesen*], el espíritu es la *forma de la unidad simple* [tiene la forma de unidad simple], que precisamente por eso es esencialmente también un convertirse-en-otro, un devenir-otro. – O lo que es lo mismo: la relación del ser eterno con su ser-para-sí es la relación inmediata-simple que caracteriza al pensamiento puro; en el *sencillo* verse [en el simple mirarse] de sí mismo en lo otro o en el otro [propio del pensamiento en el versar éste sobre sí mismo] no queda puesto el *ser-otro*

como tal; pues se trata de la diferencia, tal como en el pensamiento puro esa diferencia *no es* inmediatamente *diferencia alguna*; [es] un reconocimiento *del amor* [o tal como se produce en el amor, o el reconocimiento que representa el amor] en el que ambos por esencia no se *contrapondrían*. – [Pero eso sí:] el espíritu que se vuelve expreso en el elemento del pensamiento puro [o en ese su volverse expreso en el elemento del pensamiento puro], es esencialmente él mismo esto [es esencialmente él mismo lo siguiente]: no ser sólo en él [en ese elemento], sino ser *real*, pues en su concepto [o en ese su concepto mismo] radica el *ser-otro*, es decir, el quedar suprimido y superado el concepto puro no más que pensado[157]. El elemento del pensamiento puro, porque es lo abstracto, o porque es el elemento abstracto, es él mismo más bien lo *otro* de su simplicidad, y pasa, por tanto, al elemento propiamente dicho del *representar*, es decir, al elemento en el que los momentos del concepto puro tanto cobran unos respecto a otros [o uno respecto a otro] una existencia *sustancial*, como son *sujetos* que esa indiferencia del ser no es que la tengan unos respecto a otros [o uno respecto al otro] para un tercero, sino que ellos mismos, reflectidos en sí, se aíslan unos de otros [uno del otro] y se contraponen unos a otros [uno a otro].

[El elemento de la representación: mundo, self *y caída; la caída de los ángeles: el bien y el mal]*

Así pues, el espíritu sólo eterno y abstracto se deviene él mismo *otro*, o entra en la existencia e inmediatamente en la *existencia inmediata*. El espíritu se *crea*, pues, un mundo. Y este *crear* es la palabra de la representación para el *concepto* mismo[158] [es decir, es la palabra o término con que en la representación se designa al concepto mismo] conforme al movimiento absoluto de éste, o es otra manera de decir en la representación que lo Simple de lo que declaramos o decimos que es absoluto (o el pensamiento puro), por ser lo abstracto, es más bien lo negativo y, por tanto, lo contrapuesto a sí mismo y lo *otro* de sí[159]; o expresando lo mismo aún de otro modo[160]: porque lo puesto como *esencia* [*Wesen*] es la inmediatez simple o es el ser [*Seyn*], pero en cuanto *inmediatez* y en cuanto carece de *self* [resulta que], por tanto, al faltarle la interioridad, es *pasivo* o es *ser para otro*. – Este *ser para otro* es a la vez *un mundo*; el espíritu, en

la determinación del ser para otro, es la quieta [*ruhige*] consistencia de [el quieto estar siendo ahí y subsistiendo ahí] los momentos encerrados antes en el puro pensamiento, es decir, la disolución de su universalidad simple [el disolverse la universalidad simple del puro pensamiento], y el disociarse y separarse y pasar esos momentos cada cual a su propia particularidad [*Besonderheit*].

Pero el mundo no es solamente este espíritu, cuyos momentos quedan cada uno por su lado, el mundo, digo, no es solamente este espíritu, echado o arrojado, por tanto, a la diversa completud o perfección de ellos [a la diversidad de desenvolvimiento de cada uno de ellos] y al orden externo de ellos, sino que como el espíritu esencialmente es *self* simple, este *self* simple está asimismo presente en el mundo; se trata del espíritu *existente* [del espíritu que está ahí], que es el *self* individual [Adán] que tiene la conciencia [que *tiene* conciencia, es decir, para el que la conciencia es la *suya*], y que se distingue él de sí como otro o como mundo [es decir, se distingue de aquello de que se es consciente en esa conciencia]. – Pero tal como este *self* individual empieza estando así inmediatamente puesto, no es todavía *espíritu para sí*; por tanto, este *self* no es *como* espíritu, puede ser *inocente*, pero difícilmente puede ser llamado *bueno* [Adán en el Paraíso]. Para ser efectivamente *self* y para ser efectivamente espíritu, tiene también que empezar deviniéndose a sí mismo *otro*, al igual que [como hemos visto] el ser [*Wesen*] eterno se pone a sí mismo como el movimiento de ser igual a sí mismo en su ser-otro. En cuanto este espíritu se determina como estando inmediatamente ahí [en cuanto la determinación de él, aquello que lo caracteriza es el estar inmediatamente ahí], o en cuanto este espíritu se determina como empezando por estar inmediatamente ahí, o como disperso en la diversidad de su conciencia [y, por tanto, siendo ya de entrada otro], resulta que su devenir-otro [su volverse él otro] habrá de consistir en el *entrar-en-sí* [*in sich gehen*, o meterse en sí, o volver en sí, o recogerse en sí, o "encogerse"] que caracteriza al saber. La existencia inmediata se transforma, por tanto, en pensamiento, la conciencia sólo sensible se transforma en la conciencia del pensamiento, y, por cierto, porque ese pensamiento es un pensamiento proveniente de la inmediatez [un estar volviendo de ella], o un pensamiento *condicionado*, resulta que ese pensamiento no es el saber puro, sino el pensamiento [*Gedanke*] que tiene en él [o que tiene en sí] a su ser-otro, y que, por tanto, es la noción o idea (contrapuesta a sí misma) del

bien [*Gutes*] y del *mal* [*Böses*] [es decir, nuestros primeros padres antes de morder Eva la manzana, o en el instante lógicamente previo a ello, por tanto, en el instante lógicamente previo a ser expulsados del Paraíso de la existencia carente del dolor de la autoconciencia]. El hombre es representado de modo que todo ello *sucede* como algo no necesario, es decir, [de modo] que el hombre pierde o perdió la forma de la igualdad consigo mismo al comer el fruto del árbol del conocimiento del *bien* y del *mal*, y [de modo] que fue arrojado del estado de la conciencia inocente, es decir, de la existencia que se ofrecía y se entregaba a sí misma sin necesidad de que el hombre trabajase, y [fue expulsado] del Paraíso, es decir, del jardín de la existencia animal, del "jardín de los animales"[161]. En cuanto este entrar-en-sí [este recogerse, *in sich gehen*] de la conciencia existente, es decir, de la conciencia en su estar dispersa ahí, se determina inmediatamente como un convertirse esa conciencia en *desigual* a sí misma [es decir, inmediatamente cobra la determinación de ello], resulta que el *mal* aparece como la existencia primera [como el original o primer estar ahí, o quedar ahí] de esa conciencia vuelta a sí; y como las ideas del *bien* y el *mal* son simplemente contrapuestas y esta contraposición todavía no está disuelta, resulta que esa conciencia es esencialmente sólo el mal [o la conciencia mala]. Pero a la vez, en virtud de esa contraposición, también está ahí [o también está presente] frente a ello la conciencia *buena*, y también está ahí [también está presente] la relación entre ambas [es decir, entre la conciencia buena y la conciencia mala]. – En cuanto la existencia inmediata se trueca [o se pliega o se dobla] en *pensamiento* [*Gedanke*], y ello significa: se trueca en uno de los mencionados pensamientos [*Gedanken*, nociones], y este ser-cabe-sí [este *Insichseyn*, este recogerse o estar recogido en sí; o este meterse en sí] es en parte él mismo pensamiento, y en parte con ello queda determinado con algo más de detalle el momento del *devenir-otra* de la esencia [o del haberse convertido en otra la esencia, *Wesen*], resulta que el convertirse-en-malo [el convertirse la conciencia en mala] puede hacerse retroceder aún más atrás allende el mundo existente y colocarse ya en el primer reino del pensamiento [estamos hablando del convertirse en malos los ángeles, es decir, de la desigualdad de la esencia consigo misma que representa el diablo]. Puede decirse, por tanto, que fue ya el hijo primogénito de la luz quien, al entrar en sí [al volver a sí, al meterse en sí en ese su meterse en sí, al pesar a centrarse en sí][162], fue el primero en

caer, pero que en sustitución suya fue engendrado enseguida otro. Acerca de esta forma perteneciente sólo a la representación pero no al concepto, como es el *caer*, o también el *hijo* o el Hijo, podemos, por lo demás, decir que rebaja los momentos del concepto a representación, y también al revés, que eleva la representación al reino del pensamiento.– Es asimismo indiferente asignar a la idea simple o a la noción simple de *ser-otro* en el Ser eterno, asignarle, digo, todavía una diversidad de otras figuras, y poner en ellas el *entrar-en-sí* del que estamos hablando [es indiferente poner ello en los ángeles o en Adán y Eva]. Sin embargo, esta asignación ha de considerarse bienvenida a la vez, porque por su medio queda expresado, como es debido, este momento del *ser-otro*, a saber: la diversidad; y ello, ciertamente, no como pluralidad en general, sino como diversidad determinada, de suerte que una parte [el padre] es lo Simple se-sabiente a sí mismo como esencia, y la otra parte es la enajenación del ser-para-sí [o la enajenación que representa el ser para sí respecto de la conciencia de la esencia], la cual enajenación [el hijo] sólo es y vive para alabanza y para gloria de la esencia [es decir, sólo es y vive *ad Dei gloriam*]; y a su vez, en esta parte puede o podría ponerse entonces también el recobrarse [el autodevolverse, el recogerse] ese ser-para-sí enajenado, el entrar-en-sí [*Insichgehen*] que caracteriza al mal [es decir, que en lugar de vivir para alabanza del ser eterno, pasa a recogerse en sí y a estribar no más que en sí y a centrarse en sí]. En cuanto el ser-otro se descompone entonces en dos [bueno y malo], el espíritu quedaría más determinado en sus momentos, y si esos momentos se cuentan, el espíritu podría entonces expresarse como "cuatrinidad" [en-sí, ser-otro bueno, ser-otro malo, y ser sí-mismo en el ser otro], o si ese conjunto se divide a su vez en dos bloques, el de aquellas partes que han seguido siendo buenas, y el de las que se han vuelto malas [en-sí, ser-otro bueno, ser-otro malo, ser sí mismo en el ser-otro bueno, y, ser sí mismo en el ser-otro malo][163], podría expresarse incluso como "cincunidad".– Pero *contar* los momentos podría considerarse en general algo inútil, en cuanto en parte lo diferenciado mismo no vendría a ser sino sólo *uno*, a saber: precisamente la idea [*Gedanke*] de diferencia, la cual sólo es una idea *una* en cuanto siendo ella misma lo distinto, es decir, sólo es una en cuanto siendo ella eso segundo respecto a lo primero [esto es, sólo es *una* en cuanto no siendo *diferente* y, por tanto, en cuanto siendo *distinta* de ella misma][164], y en parte porque la idea o noción [la de diferencia] que re-

coge y comprende lo múltiple en uno, hay que deshacerla desde su propia universalidad [o por su propia universalidad] en más de tres o cuatro distinciones [en más de tres o cuatro ingredientes distintos]; pues esa universalidad, frente a la determinidad del uno abstracto que es el principio del número, aparece como indeterminidad en relación con el número mismo, de suerte que [a propósito de dicha noción de diferencia] sólo podría hablarse de *números* en general, pero no de un determinado *número* [pero no de una determinada cantidad] de diferencias, y por tanto, aquí sería enteramente superfluo pensar en número [es decir, en un número] y contar [hasta ese número], pues aquí como en cualquier otra parte la mera diferencia de magnitud y cantidad es algo carente de concepto y que nada dice.

[El bien y el mal, la gracia y la ira]

El *bien* y el *mal* fueron las diferencias determinadas de pensamiento [*Gedanke*], que se obtuvieron, o también las diferencias determinadas que se han obtenido en el pensamiento [véanse también cap. V, C, a, y cap. VI, B, I]. En cuanto su contraposición todavía no se ha disuelto [o mientras esa su contraposición todavía no esté disuelta], y sean representados como seres de pensamiento [*Wesen des Gedankens*], cada uno de los cuales es autónomo de por sí, resulta o resultaría que el hombre es el *self* carente de esencia [vacío de esencia, sin esencia él] y [que el hombre es] sólo el suelo sintético de la existencia del bien y del mal y [el suelo sintético] de la lucha del bien y del mal [que prestarían esencialidad o *Wesenheit* a ese suelo]. Pero no, esos poderes universales [el bien y el mal] pertenecen también al *self* mismo, o el *self* es su realidad [es decir, la realidad de ellos]. Conforme a este momento sucede, pues, que así como el mal no es otra cosa que el *Insichgehen* [el volver en sí, el entrar en sí, el meterse en sí, el recogerse en sí] de la existencia natural del espíritu, resulta que, al contrario de lo que sucede con el mal, el bien entra [frescamente] en la realidad [en vez de meterse y recogerse y encogerse en sí, y centrarse así en sí, que es lo que define al mal], y aparece como una autoconciencia existente, es decir, como una autoconciencia que aparece ahí [es decir, como lo contrario del entrar-en-sí, del recogerse en sí, del centrarse en sí, del *Insichgehen*, que caracteriza al mal]. – Y así, lo que en el

espíritu puramente pensado quedaba sólo apuntado [es decir, no hacía más que quedar indicado] como un *devenir-otra* la esencia divina, aparece aquí [en la representación del bien] de modo más próximo a su obtención de realidad [es decir, aquello que allí sólo quedaba apuntado, aparece aquí más cerca de su propio cobrar realidad], aunque ello sea sólo para la representación; pues esa realización consiste para el representar [es decir, para la representación] en la autohumillación o autorrebajamiento del ser divino [o autohumillación de la esencia divina] que hace renuncia a su abstracción e irrealidad. – El otro lado, el mal, la representación se lo toma como un acontecer extraño a la esencia divina; el entenderlo asimismo a su vez *como su ira*, es decir, como la ira divina, es el esfuerzo supremo y el esfuerzo más duro que la representación hace en una pelea consigo misma que, al carecer de concepto, permanece sin resultados[165].

El extrañamiento de la esencia divina queda puesto, pues, de dos modos; el *self* del espíritu [*por un lado*] y su pensamiento [*Gedanke*] simple o idea simple [*por otro lado*], son los dos momentos en cuya unidad absoluta consiste el espíritu mismo; su extrañamiento [el extrañamiento de la esencia o el extrañamiento del espíritu o el extrañamiento en que consiste el espíritu][166] consiste en que esos momentos se separan y disocian y uno de ellos cobra un valor desigual respecto al otro. Esta desigualdad es, por tanto, una desigualdad doble, una desigualdad doblada, y surgen dos conexiones [*Verbindungen*] cuyos momentos comunes son los indicados [el *self* y la noción o *Gedanke* simple, es decir, el para-sí y el en-sí]. En la primera [conexión] la *esencia divina* [el *cogitatum*, el *Gedanke*, el *en-sí*] se considera lo esencial, y la existencia natural y el *self* [es decir, la esencial diferencia de esa esencia respecto de sí misma] se consideran lo inesencial y aquello que hay que suprimir y superar; en la otra [conexión], en cambio, el *ser-para-sí* se considera lo esencial y lo Divino simple se considera lo inesencial. Y el término medio de ambos, todavía vacío, es la existencia en general, la mera comunidad [el carácter comunitario, el mero ir juntos] de los dos momentos de ella [es decir, de los dos momentos de esa desigualdad doble; así al menos interpreto el *derselben* del original].

[El extrañamiento superado por el lado de la esencia, la muerte del Dios-hombre; lo universal del espíritu o la resurrección como espíritu la autoconciencia universal o comunidad; resumen de lo dicho; el bien y el mal, cómo son lo mismo y cómo no son lo mismo; el problema de la teodicea: la reconciliación de Dios con el mal; el cese de la conciencia representativa en el medio aún de la representación, o de cómo la representación se vuelve espiritual, o retorno de la representación a la autoconciencia[167]*]*

La disolución de esta contraposición no sucede tanto por la lucha de ambos [de la esencia divina y del ser-para-sí], que vienen representadas como esencias separadas y *autónomas* [o como seres separados y autónomos como dos cosas distintas] [pues nos seguimos moviendo en el terreno de la representación], sino que en su autonomía radica el que, *en sí*, es decir, por su propio concepto, cada uno de ellos [cada uno de ambos momentos] tenga que disolverse en él mismo[168]. Su lucha, cuando propiamente desaparece es cuando ambos cesan de ser esa mezcla de pensamiento [*Gedanke*] y existencia autónoma, y [cuando ambos, la esencia y el para-sí] quedan uno frente al otro sólo como pensamientos. Pues entonces, en cuanto conceptos determinados, sólo lo son en la relación de contraposición que guardan entre sí; en cambio, en cuanto autónomos [en cuanto sosteniéndose en sí mismos, en cuanto existencias autónomas, que es como están en la representación], tienen su esencialidad [su ser] fuera de esa contraposición; su movimiento es, por ende, el movimiento libre y el movimiento propio de ellos mismos. Y, por tanto, como ese movimiento de ambos es movimiento *en sí*, porque ese movimiento ha de considerarse en ellos mismos [es decir, como conceptualmente no hay más remedio que considerarlos en movimiento], resulta que [en la representación, en que se los supone como existencias autónomas] ese movimiento también lo inicia aquel de ambos que, frente al otro, viene determinado como lo siendo-en-sí [como lo que es en sí] respecto al otro Y tal cosa queda representada como un hacer voluntario [de Dios Padre]; pero la necesidad de su extrañamiento [es conceptual, es decir,] radica en el concepto de que lo que es en sí, que [como hemos dicho] no está definido sino por contraposición[169], precisamente por eso no tiene verdadera consistencia, es decir, no se sostiene ahí él solo; por tanto, es aquello o es aquel para quien la esencia no es el ser-para-sí, sino lo simple [es

decir, es aquello que no considera esencia al ser-para-sí sino que considera esencia a lo simple, o que, siendo para sí, lo es en contraposición con la esencia, con lo cual ésta es lo importante y esencial y el ser-para-sí es lo inesencial], es eso, digo, lo que se extraña o quien se extraña a sí mismo, quien va a la muerte y por medio de ello reconcilia al ser absoluto consigo mismo [estamos, pues, en el sacrificio de la cruz] [lo reconcilia respecto de la disociación consigo mismo que el ser-para-sí representa en contraposición con lo simple]. Pues en este movimiento ello [es decir, lo que es en sí] se presenta como *espíritu* [es decir, es en este movimiento como el En-sí se expone a sí mismo como espíritu, como no siendo sino él mismo en lo otro]; el ser [*Wesen*] abstracto se ha extrañado, es decir, ha cobrado existencia natural y realidad dotada de *self*; y este su ser-otro y esta su presencia sensible [el haberse hecho Dios hombre] es lo que es vuelto a recoger o retirar o quitar por el segundo devenir-otro [el extrañamiento del hombre-Dios en su muerte], y queda puesto como suprimido y superado, es decir, queda puesto como *universal* [queda suprimido y superado su carácter de *Einzelnheit*]; y es así como la esencia en ese su movimiento se ha vuelto sí-misma [se ha vuelto *self*]; y es [también] así como la existencia inmediata de la realidad ha cesado de ser extraña y externa a la esencia, en cuanto esa realidad es universal[170]; esa muerte es, por tanto, la resurrección como espíritu [es decir, la resurrección de esa extrañada esencia como espíritu[171]].

La presencia inmediata suprimida y superada [o la inmediata presencia suprimida y superada, es decir, la superación de la inmediata presencia] del ser autoconsciente [del Dios-hombre], lo es como autoconciencia universal[172]; este concepto, a saber: el concepto de un *self* individual [*einzeln*] suprimido y superado, el cual *self* individual suprimido y superado es el ser absoluto o la esencia absoluta [es decir, el concepto de ese individuo muerto que resulta ser Dios], expresa inmediatamente, por tanto, la constitución de una comunidad que, permaneciendo hasta este punto [hasta este paso, hasta el presente paso] en el terreno de la representación, ha retornado ahora a sí misma como un *self*; y con ello el espíritu pasa del segundo elemento [o medio] de su determinación, que es la representación, pasa, digo, al *tercero*, que es la autoconciencia como tal [el primero era la abstracción del puro en-sí][173]. – [El autor hace a continuación un resumen de lo dicho.] Si consideramos todavía el modo como ese representar se comporta en su desenvolverse, entonces lo

que vemos expresado en él es ante todo lo siguiente: que el ser divino toma naturaleza humana. Con lo cual está ya *dicho* que, *en sí*, ambas naturalezas no están separadas; al igual que en que el ser divino se extrañe a sí mismo *desde el principio* y su existencia entre en sí [*in sich gehe*, se meta en sí, se recoja] y se vuelva mala, no está dicho, pero sí está *implicado* que *en sí* esa existencia mala no es algo extraño al ser divino; el ser absoluto tendría sólo este vacío nombre [es decir, no tendría de absoluto sino el vacío nombre de absoluto], si de verdad hubiese otro *distinto* que él, es decir, si hubiese una *caída* respecto de él; el momento del *ser-cabe sí* [del *Insichseyn*] [*in sich*, es decir, del ser-vuelto-en-sí, del ser-entrado en-sí] constituye más bien el momento esencial del *self* del espíritu [la negatividad de éste][174]. – Que el *ser-cabe-sí* o el *ser-vuelto-en-sí* [*In-sich-seyn*] y con ello [es decir, y sólo así, es decir, mediante el establecimiento de un fuera que no es fuera ninguno] la *realidad* pertenezca a la esencia misma [pues ese estar ahí fuera no es sino lo real], esto que para nosotros es *concepto* (y en la medida en que es concepto) le aparece a la conciencia representativa como una *acontecer* incomprensible [como algo que pasa y que no se sabe por qué pasa]; el *En-sí* cobra para la conciencia representativa la forma de un ser *indiferente*. Pese a lo cual [pese a representárselo como indiferente], la idea de que esos momentos que tienen la apariencia de huirse, que son el Ser absoluto y el *self* que es para sí, no están separados, esto, digo, aparece también a la representación [o se da también en la representación], pues la representación tiene [ya lo hemos dicho] el contenido verdadero, pero esto que aparece *también* a la representación, a ella, ciertamente, le aparece [o en ella, ciertamente, aparece], pero [le aparece] después, le aparece en la enajenación de la esencia divina, en su hacerse ésta carne. Esta representación, que de este modo es todavía *inmediata*, y, por tanto, no es todavía espiritual, o lo que es lo mismo: esta representación que por de pronto sólo sabe a la forma [*Gestalt*] humana de la esencia [del ser divino, del Dios hombre] como algo particular [*besonderes*], pero no la sabe como algo universal, esta representación, digo, se vuelve espiritual para la conciencia en el movimiento en el que esa esencia "figurada" [esa esencia o ese ser que ha cobrado *Gestalt* o figura, Dios hecho hombre] sacrifica otra vez su existencia inmediata y retorna a la esencia [el hombre-Dios muerto, resucitado y retornado al Padre]; pues la esencia en cuanto *reflectida en sí*, eso es lo que el espíritu es [es decir, es entonces cuando tenemos el espíritu]. – En ello

[o en esa representación que se vuelve espiritual] está, pues, representada la *reconciliación* de la esencia [*Wesen*] divina con lo *otro*, y determinadamente con la *noción* [*Gedanke*] de eso otro, con el *mal*[175]. – Y si esta reconciliación, conforme al *concepto de ella*, se expresase diciendo que esa reconciliación consiste en ello porque [o en razón de que] *en sí* lo *malo sería lo mismo* que lo *bueno*, o también porque el ser [*Wesen*] divino es *lo mismo* que la naturaleza [*Natur*] tomada en toda la amplitud de ésta al igual que la naturaleza, separada del ser divino, no sería sino la *nada*, si esa reconciliación, digo, conforme a su propio concepto, se la expresase en tales términos, ello habría de considerarse un modo no espiritual de expresarse que necesariamente acabaría dando lugar a malentendidos [es decir, resultaría, ciertamente, escandaloso]. – Pues en cuanto el mal es *lo mismo* que el bien, el mal no es precisamente el mal, ni el bien al bien, sino que en cuanto el mal es lo mismo que el bien, es que ambos quedan más bien suprimidos y superados, siendo el mal el ser-para-sí en ese su ser-cabe-sí [*das insichseyende Fürsichseyn* o el ser-para-sí en su estar vuelto y entrado en sí, que se queda él metido y encerrado en sí, que pasa a centrarse en sí], y siendo el bien lo Simple carente de *self* [*selbstlos*, desinteresado", que no se mete en sí, que no se encierra en sí, que no se pone él por centro]. Pues en cuanto ambos quedan expresados así conforme a su concepto, resulta también evidente su unidad; ya que el ser-para-sí, en su ser cabe sí o en su ser dentro de sí [*in sich*], es el saber simple [es esa su propia y simple "intimidad"[176] del estar en sí mismo, o del ser en sí mismo]; y lo simple carente de *self* [*selbstlos*] no es asimismo sino el puro ser-para-sí en su ser-cabe-de-sí [es decir, el *in-sich-seyendes Für-sich-seyn* de que acabamos de hablar]. – Y si, por consiguiente, hay que decir que, conforme a este su concepto, el bien y el mal (es decir, en la medida en que conforme a ese su concepto no son el bien y el mal) son *lo mismo*, habrá, pues, igualmente que decir que *no* son lo mismo, sino que son absolutamente *distintos*, pues el simple ser-para-sí [el ser-para-sí en su simplicidad], o el puro saber [o saber puro], son igualmente la pura negatividad o la absoluta diferencia en ellos mismos[177]. – Sólo estos dos enunciados [que el bien y el mal son lo mismo y que el bien y el mal no son lo mismo], o sólo ambos enunciados, completan el todo o consuman el todo[178], y a la afirmación y aseveración del primero debe oponérsele [debe enfrentársele] con insuperable tozudez el atenerse al segundo; y si ambos tienen igualmente razón, ambos por igual

dejan de tenerla, y su no tener razón consiste en tomar tales formas abstractas, como *lo mismo* y *no-lo-mismo*, la *identidad* y la *no-identidad*, por algo verdadero, fijo y real, y estribar en ellas. No lo uno o lo otro tiene verdad, sino que lo que tiene verdad es precisamente su movimiento [es decir, el movimiento de los dos términos de la contraposición], es decir el que el simple Lo-mismo [el Lo-mismo simple] es abstracción, y, por tanto, la diferencia absoluta[179]; y esta diferencia [la diferencia absoluta] en cuanto la diferencia en sí, al ser diferente de sí misma [repárese bien en la expresión "diferencia en sí"], es, pues, la igualdad consigo misma.[180] Y precisamente esto mismo ocurre [precisamente éste es también el caso] con la *mismidad* de la esencia divina y de la naturaleza en general (y de la naturaleza humana en particular); aquélla [la esencia divina] es naturaleza [*Natur*] [es decir, es existencia] en cuanto [en la medida en que] no es esencia [*Wesen*]; ésta [la naturaleza] es divina por su esencia [*Wesen*]. – Pero es en el espíritu en donde ambos momentos abstractos están puestos tal como ellos en verdad son, es decir, como *suprimidos* y *superados*, un poner que no puede expresarse mediante el juicio y mediante el "*es*" carente de espíritu, es decir, mediante la cópula de ese juicio. – Pues igualmente, la naturaleza no es *nada fuera* de su esencia; pero esta Nada misma, también *es*[181]; esa nada es la abstracción absoluta y, por tanto, es el pensamiento puro o el ser-cabe-sí [o el ser-vuelto-en-sí, el *In-sich-seyn*] y, con el momento de contraposición que ese *In-sich-seyn* contiene respecto a [o frente a] la unidad espiritual, esa nada es el *mal*. La dificultad que suscitan estos conceptos radica solamente en querer atenerse al "*es*" y en olvidar el pensamiento en el que los momentos tanto *son* como *no son*, es decir, en que los momentos sólo son el movimiento en que consiste el espíritu. – Es esta unidad espiritual, o lo que es lo mismo: es la unidad en la que las diferencias sólo son como momentos, o lo que es igual: es la unidad en la que las diferencias sólo son como suprimidas y superadas, es esta unidad espiritual, digo, la que para la conciencia representativa se produce [o la que a la conciencia representativa le deviene] en aquella reconciliación [en el hombre-Dios muerto y resucitado], y al ser esa unidad [y por tanto al ser esa reconciliación] la universalidad de la autoconciencia, resulta que esta autoconciencia ha cesado de ser representativa [de moverse en el terreno de lo que hemos venido llamando representación]; el movimiento ha retornado a ella misma [se ha "reducido" a ella][182].

[El extrañamiento superado por el lado del self, *o la representación yendo en ella misma más allá de sí misma; la conciencia universal; la reconciliación del Ser absoluto por el propio Ser absoluto; supresión y superación de los momentos de la reflexión en la negatividad del* self*]*[183]

[De esta forma] el espíritu queda puesto, por tanto, en su tercer elemento, en la *autoconciencia universal*[184]; el espíritu es su *comunidad* [es decir, el espíritu es la comunidad de esa autoconciencia universal [o *catholica*]. El movimiento de la comunidad en cuanto autoconciencia que se distingue de su representación [de las representaciones de ella] consiste en *producir* aquello o en suscitar aquello que *en sí* [ya] ha devenido [o traerlo a luz o darlo a luz convirtiéndose en ello]. El hombre divino muerto, o el Dios humano muerto, es en sí la autoconciencia universal [esto es lo que ya en sí ha devenido]; ese hombre tiene que convertirse en eso *para esta autoconciencia* [o ese hombre tiene que devenir eso para esta autoconciencia]. O lo que es lo mismo: en cuanto ello constituye uno de los lados de la contraposición de la representación, a saber: el lado malo, conforme al que la existencia natural y el ser-para-sí individual [del hombre-Dios] se consideran la esencia, resulta que este lado que es representado como autónomo, es decir, que todavía no es representado como momento, precisamente en virtud de esa autonomía, tiene que elevarse a sí mismo a espíritu y ello para sí mismo, o lo que es lo mismo: tiene que exponer en él [en ese lado] el movimiento del espíritu o el movimiento que constituye al espíritu.
Ese lado [el de la existencia natural y el para-sí individual del hombre-Dios] es entonces el *espíritu natural*; el *self* tiene que retraerse o tiene que retirarse de esta naturalidad y volver en sí [o meterse en sí, o recogerse en sí, *in sich gehen*], y esto sería tanto como decir: convertirse en *malo*. Pero ese lado es ya *en sí* malo [o esa naturalidad es ya en sí mala]. El volver en sí [o recogerse en sí], consiste, por tanto, en *convencerse* [el *self*] de que la existencia natural es el mal. [El autor inicia aquí una especie de excurso tendente a aclarar el movimiento de esta noción de mal en la conciencia representativa]. En la conciencia representativa cae [pertenece a la conciencia representativa, es ingrediente de la conciencia representativa] este convertirse en malo el mundo y ser malo el mundo, *que ahí estaría* [es decir, ese ser malo el mundo, que ahí estaría, sería una pro-

piedad fija ahí, algo que se da como una determinidad fija ahí], al igual que la reconciliación del Ser absoluto por parte del propio Ser absoluto sería algo que también estaría ahí [algo que estaría ahí delante, algo existente, algo que ha sucedido o está sucediendo]; pero en la *autoconciencia* como tal estas representaciones, por su propia forma, sólo caen [es decir, sólo forman parte de ella, sólo pertenecen a ella] como un momento suprimido y superado, pues el *self* es lo negativo; y por tanto, [el *self* es] el *saber*: un saber, que es un puro hacer [o un hacer puro] de la conciencia dentro de sí misma. – Este momento de lo *negativo* tiene que expresarse igualmente en el contenido [en el contenido de la representación]. Pues en cuanto la esencia ya está reconciliada *en sí* consigo misma, y es unidad espiritual en la que [por tanto] las partes de la representación están *suprimidas y superadas*, es decir, [en cuanto la esencia es unidad espiritual] en la que las partes de la representación sólo son *momentos*, esto [este ser las partes de la representación sólo momentos] se presenta o se expone ello a sí mismo en el modo de que cada parte de la representación recibe aquí un significado *contrapuesto* a aquel que tenía anteriormente [al que tenía en la representación del extrañamiento superado por el lado de la esencia]; por este medio cada significado se completa o complementa en el otro y con el otro, y precisamente por medio de ello y sólo mediante ello el contenido se convierte en un contenido espiritual; pues en cuanto la determinidad es asimismo lo contrapuesto a ella [es decir, en cuanto la determinidad es asimismo la determinidad contrapuesta a ella misma], queda consumada la unidad en el ser-otro, es decir, queda consumado lo espiritual; al igual que antes [al igual que hace un momento al hablar del mal], para nosotros o *en sí*, quedaron asociados o aunados [quedaron convertidos en uno] significados contrapuestos, e incluso quedaron suprimidas y superadas [para noso-tros o en sí] las formas abstractas de *lo mismo* y *no-lo-mismo*, de la *identidad* y la *no identidad*. [Puede darse por terminado aquí el excurso al que más arriba me he referido.]

Si, pues, en la conciencia representativa el volverse-*interior* la autoconciencia natural, era el *mal* en ese *estar el mal ahí*, entonces resulta que ese devenir-interior en el elemento de la autoconciencia, es [en la conciencia representativa] el *saber* acerca *del mal* como tal, que *en sí* estaría existiendo ahí [sería un saber que también estaría ahí como una cosa existente]. Este saber [del mal] es, pues, ciertamente, un hacerse-malo [un conver-

tirse en malo el sabedor que consiste en ese saber], pero [ese saber] no es sino un producirse [un devenir] el *pensamiento* o la *idea* del mal [un verse ahí el mal como mal], y, precisamente por eso [por tratarse del pensamiento o noción o *Gedanke* del mal], tiene que quedar reconocido como el momento primero o el primer momento de la reconciliación. Pues en cuanto un retornar a sí [o en cuanto un recogerse en sí] a partir de la inmediatez de la naturaleza que viene definida como lo malo, tal volverse interior [o tal interiorización] es un abandonar esa inmediatez de la naturaleza, y es una mortificación de los pecados. Pues no es [sólo] la existencia natural como tal lo que la conciencia deja, sino que la deja a la vez como algo que es sabido como malo [o como algo que es sabido que es malo]. El movimiento *inmediato* del entrar-en-sí [o del recogerse en sí, del volverse interior, del *Insichgehen*] es también, pues, un movimiento mediado; ese movimiento se presupone a sí mismo o es su propio fundamento, su propia razón [*Grund*]; ese movimiento es el fundamento o razón del recogerse en sí porque la naturaleza se ha recogido ya en sí [es decir, es la razón del *In-sich-gehen* porque en la naturaleza ya se ha producido ese *In-sich-gehen*, es mala]; a causa del mal [por razón del mal] tiene el hombre que recogerse en sí mismo, que volver en sí [*in sich gehen*], pero el mal es él mismo ese *recogerse en sí* [ese meterse en sí] de la naturaleza. – Pero este primer movimiento [del hombre], precisamente por eso, es él mismo movimiento inmediato, o es su *concepto simple* [el concepto simple de ese movimiento] porque ese movimiento es lo mismo que su fundamento, es lo mismo que la razón o causa de él [por eso cuando se lo desarrolla ha de doblarse]. El movimiento, o el devenir-otro habrá de presentarse, por tanto, todavía [o tiene, por tanto, que empezar presentándose todavía] en su forma propiamente dicha [en la forma desarrollada de ese concepto simple]. [Es esta forma propiamente dicha de este movimiento lo que vamos a pasar a ver a continuación.]

[Más allá de la conciencia representativa; supresión y superación de los momentos de la representación en la negatividad del self; *la resurrección espiritual y la transfiguración espiritual de la muerte; el elemento de la representación reducido a concepto; la representación de Cristo resucitado y la muerte de Dios, o la muerte del hombre-Dios y la muerte de Dios; la conciencia desgraciada y la noche del yo pienso]*

Aparte de esa inmediatez [de la inmediatez del movimiento inmediato del haberse metido ya en sí el hombre mismo, del que acabamos de hablar] es, pues, necesaria la *mediación* de la representación [el desarrollo del concepto simple de que hemos hablado, exige la mediación de la representación y en este punto estamos][185]. *En-sí* [*Ansich*] es el *saber* de la naturaleza [el saber acerca de la naturaleza es en-sí o es un en-sí] como [consistiendo la naturaleza en] existencia no verdadera del espíritu, y [por consiguiente] esa universalidad del *self* que no es sino universalidad convertida en dentro-de-sí [la universalidad del *self* que no es sino la universalidad del *An-sich* convertido en *In-sich*] es la reconciliación del espíritu consigo mismo. Pues bien este *en-sí* [*An-sich*] cobra para la autoconciencia no concipiente [es decir, que aún no comprende, que aún no se ha hecho de verdad con el correspondiente concepto] la forma de algo *que está ahí* y que le queda *a ella representado*[186]. El concebir [*Begreifen*] [el hacerse la autoconciencia concepto] no es [todavía para la autoconciencia] hacer la autoconciencia suyo [*ergreifen*] ese concepto que a la naturalidad suprimida y superada la sabe [es decir, que al en-sí suprimido y superado lo sabe] como universal y, por tanto, como reconciliada consigo misma, sino que el formarse [la autoconciencia] concepto se limita aquí [todavía] a hacer suya aquella *representación* conforme a la que, mediante el *acontecimiento* que representa la propia enajenación del Ser divino, es decir, mediante el haber sucedido el convertirse el Ser divino en hombre, y mediante su muerte, el ser divino queda *reconciliado* con su existencia [la cual existencia no era antes sino la enajenación de ese ser divino][187]. – Ahora bien, el hacer suya esta representación [el apropiarse la autoconciencia de esta representación, el asumir la autoconciencia esta representación como suya] expresa más determinadamente aquello que, antes, en esa misma representación hemos llamado la resurrección espiritual, o lo que es lo mismo: el convertirse su autoconciencia individual [la del hombre-Dios] en una autoconciencia uni-

versal o en una comunidad[188]. – La *muerte* del hombre divino [del hombre-Dios], *en cuanto muerte*, es la negatividad *abstracta*, el resultado inmediato del movimiento que sólo se acaba en universalidad *natural*[189]. Pero este significado natural lo pierde la muerte en la autoconciencia espiritual, o lo que es lo mismo: la muerte se convierte en ese su concepto que acabamos de indicar; es decir, la muerte, desde aquello que ella inmediatamente significa, es decir, desde el no-ser de *este individuo particular*, queda *transfigurada* [*verklärt*] en *universalidad* del espíritu [en la universalidad del espíritu] que vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella [el cual espíritu vive en su comunidad y muere y resucita diariamente en ella][190].

Aquello que pertenece al elemento *de la representación* [aquello que pertenece al conjunto de representaciones cristianas], a saber: que el espíritu absoluto, como un *individuo particular* o más bien como comunidad, como grupo [es decir, no como un *Einzelner*, como individuo particular, sino como *besonderer*, como la particularidad consciente de un grupo][191] representa en su existencia a la naturaleza del espíritu, queda aquí, por tanto, desplazado y trasladado a la autoconciencia, [queda trasladado] al saber que se mantiene y se mueve en su propio *ser-otro*; y, por tanto, éste [este saber que se mantiene y se mueve en lo otro de sí] no *muere* realmente, a diferencia de lo que sucede con aquel *individuo* [*Einzelner*] que es *representado* como *realmente* estando muerto o habiendo muerto, sino que aquello en lo que su particularidad [*Besonderheit*] [la del saber] muere es en su universalidad [en la universalidad del saber], es decir, en su *saber* que ese ser [*Wesen*, el En-sí, el ser divino] se reconcilia a sí consigo mismo. Por tanto, el *elemento* de la *representación* que empieza precediéndole, queda aquí puesto como suprimido y superado, o lo que es lo mismo: ha retornado al *self*, ha retornado a su concepto[192]; y, por tanto, lo que en aquel elemento era solamente un quedar ahí [era sólo cosa, era sólo algo que estaba ahí delante, que pasaba ahí delante], se ha convertido en sujeto. – Y precisamente con ello, también lo que es el *primer elemento*, es decir, el *pensamiento puro* y el espíritu eterno en él, no queda ya allende la conciencia representativa, ni tampoco del *self*, sino que el retorno del todo a sí mismo consiste precisamente en contener en sí todos los momentos. – La muerte del mediador de la que el *self* se hace cargo [que el *self* ha hecho suya, asumido, e interiorizado, *ergriffen*], es la supresión y superación de su *objetualidad* [de ser el mediador una cosa que existe ahí] y de su *particular ser-para-sí* [del mediador]. Este *particular* ser-para-sí [o este ser-para-sí particular] se ha converti-

do en autoconciencia *universal* [en autoconciencia *catholica*]. – Por otro lado, es precisamente por ello por lo que [o es precisamente mediante ello mediante lo que] lo *universal* se vuelve autoconciencia, y el espíritu puro o el espíritu irreal del puro pensamiento se convierte [o se ha convertido] en *real*. – La muerte del mediador es la muerte no solamente del *lado natural* de él, o de su ser-para-sí particular, no sólo muere la envoltura (ya de por sí muerta) sustraída de la esencia, sino que también muere la *abstracción* de la esencia divina [es decir, también muere la abstracción que representa el ser divino][193]. Pues el mediador, en cuanto su muerte no ha efectuado o consumado todavía la reconciliación [es decir, antes de su muerte], es lo unilateral que sabe a lo Simple del pensamiento como la *esencia* por contraposición con la realidad; este extremo del *self*, o este extremo que representa aquí el *self* [considerado antes de la reconciliación por la muerte], no comparte todavía igual valor con la esencia [es decir, no es todavía de igual valor que la esencia, o no tiene todavía el mismo valor que la esencia]; pues ésta [es decir, la esencia] como empieza teniendo *self* es en el espíritu [es decir, pues ésta, la esencia, no tiene *self* sino es en el espíritu]. La muerte de esa representación contiene, pues, a la vez la muerte de la *abstracción* de la *esencia divina* que todavía no está puesta como *self* [o del ser divino en su no estar puesto todavía como *self*]. Esa muerte [de la abstracción] es el doloroso sentimiento de la conciencia desgraciada de que *es Dios mismo quien ha muerto*. Esta dura expresión es la expresión del más íntimo y profundo simplemente-saber-se[194] [del más íntimo y profundo saberse *simpliciter*] y el retorno de la conciencia a lo profundo de la noche del yo = yo, que nada distingue ya fuera de ella y nada sabe ya fuera de ella. Este sentimiento expresa en realidad la pérdida de la *sustancia* y la pérdida del quedar la sustancia [del haberse esfumado el quedar la sustancia] enfrente de la conciencia [como algo distinto de la conciencia y frente a ella][195]; pero a la vez es la pura *subjetividad* de la sustancia [o la subjetividad pura de la sustancia], o la pura certeza de su *self*, que a ella le faltaba como objeto [que a ella le faltaba cuando ella no era sino objeto], o [que a ella le faltaba] como lo inmediato, o como la pura esencia [cuando no era sino lo inmediato o la pura esencia]. El saber es, pues, la "*espiritización*" [la *sublimación, Begeistung*] mediante la que la sustancia se ha vuelto sujeto[196], mediante la que han muerto su abstracción y falta de vida [la abstracción y falta de vida de la sustancia], mediante la que, pues, la sustancia se ha vuelto *real* y se ha convertido en autoconciencia simple y universal.

[Que lo que la conciencia religiosa, como conciencia del Ser absoluto, tiene ahora delante es lo que devino al final del capítulo VI; el último no saber de la conciencia religiosa]

Y así, el espíritu es espíritu que se sabe *a sí mismo*; el espíritu *se* sabe, es decir, aquello que para él es objeto (o lo que es lo mismo: su representación, aquello que él se representa) es el *contenido* verdadero absoluto; ese contenido expresa, como vimos, al espíritu mismo. Ese *contenido* es a la vez no solamente contenido de la autoconciencia, y no solamente objeto para ella, sino que es también *espíritu real* [se ha convertido en ella, ella es eso]. Y lo es [es espíritu real] en cuanto recorre los tres elementos de su naturaleza [o recorriendo los tres elementos de su naturaleza, Dios-Padre, Dios-Hijo que se hace existente, que muere superando la inmediatez de la existencia, y resucita y envía su Espíritu, y Espíritu en que se supera la abstracción inicial del Padre]; este movimiento a través de sí mismo es lo que constituye su realidad [la realidad del espíritu]; lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento, y él es el *moverse* mismo, o es la sustancia a través de la cual el sujeto pasa o transita [en el cual pasar o transitar consiste el moverse que el sujeto es]. Tal como el concepto de espíritu nos había devenido a nosotros [nos resultó a nosotros], cuando hicimos el tránsito a la religión [cuando pasamos al capítulo de la religión], a saber: como el movimiento del espíritu seguro de sí mismo, que perdona al malo y que a la vez hace dejación de su propia simplicidad y de su dura inamovilidad, o lo que es lo mismo: como el movimiento que consiste en que (o como el movimiento por el que) lo absolutamente *contrapuesto* se reconocía como lo mismo y este reconocerse suscitaba el *sí* entre ambos extremos [cap. VI, C, c], este concepto de espíritu, digo, es el que *mira* [o está viendo] la conciencia religiosa a la que el Ser absoluto se le ha revelado [o a la que el Ser absoluto se vuelve manifiesto][197]; y [la conciencia religiosa] suprime y supera la *distinción* entre su *self* y aquello que *mira* [aquello que tiene delante, aquello que es objeto de su ver e intuir], e igual que ella es el sujeto [es su *self*] resulta que también es la sustancia [también es ella aquello que ella mira]; y es ella misma, por tanto, el espíritu precisamente porque, y en la medida en que, ella es ese movimiento.

Pero esa comunidad no está todavía completa o consumada en esa su autoconciencia; su contenido [el contenido de esta comunidad] está para ella

en la forma de la *representación* [ella, en términos generales, sigue teniendo su contenido en la forma de la representación] y esta disociación la tiene también la *espiritualidad real* de ella, es decir, [de esta disociación adolece también] su retorno a sí desde el representar [es decir, esta disociación, la de representación y objeto representado, afecta también a la espiritualidad real de la comunidad, la cual espiritualidad real no es sino el retornar a sí desde la representación], esa disociación afecta, digo, a la espiritualidad real, lo mismo que [también] el elemento del pensamiento puro mismo se veía todavía lastrado con esa disociación. La comunidad tampoco tiene conciencia acerca de aquello que ella es; la comunidad es la autoconciencia espiritual que todavía no se es objeto como tal conciencia espiritual, o lo que es lo mismo: que todavía no se ha abierto a la conciencia de sí misma [o que todavía no se abre a la conciencia de sí misma]; sino que, en cuanto es conciencia, tiene representaciones que son objeto de consideración [religiosa] y contemplación [religiosa] [que son las que hemos considerado]. – Estamos viendo, pues, a la autoconciencia convertirse en *interior* en este su último punto de inflexión, y llegar al *saber* del *ser-dentro-de-sí* [del *In-sich-seyn*, de su carácter de interior, de su no consistir ella sino en ser-dentro-de-sí]; la estamos viendo enajenarse de su existencia natural y cobrando la negatividad pura. Pero el significado *positivo*[198] de lo que estamos viendo, a saber: que esta negatividad o la pura *interioridad* del *saber* es asimismo la *esencia igual a sí misma*, o lo que es lo mismo: que es aquí donde la sustancia llega a ser autoconciencia absoluta, todo eso sigue siendo todavía algo *distinto* [algo otro] para la conciencia devota [*andächtiges Bewusstseyn*]. La conciencia devota se hace cargo de este lado de que [o que consiste en que] el convertirse en puramente interno el saber en-sí es la simplicidad absoluta o la sustancia absoluta, la conciencia devota [la conciencia piadosa, la conciencia religiosa] se hace cargo de ese lado, digo, como si se tratase de una *representación* de algo que no es así conforme al *concepto*, sino [que se hace cargo de ello] como la acción de satisfacer a un *extraño* o de desagraviar a un extraño. O lo que es lo mismo: ese lado no consiste todavía para ella en que esa profundidad del *self* puro es el poder o violencia por medio de la cual el *ser* [*Wesen*] *abstracto* es hecho descender de su abstracción y mediante el poder de esa pura devoción queda elevado a *self*. – El hacer del *self* conserva ese significado negativo[199] respecto al Ser abstracto [el significado de ser algo distinto

que Ser abstracto] porque la enajenación [*Entäusserung*] de la sustancia [es decir, porque ese extrañamiento de Dios] es, por su parte, un *en-sí* [algo distinto que el *self*] para ese *self* [para ese *self* religioso], el cual no aprehende y concibe esa enajenación en esos términos [en los términos de la mencionada profundidad del *self*], o no la encuentra en esos términos en *su* hacer como tal. – Y en cuanto se produce esta unidad de la esencia y el *self* pero de modo que esa unidad sigue siendo todavía *en-sí*, resulta que la conciencia sigue teniendo todavía esa *representación* de su reconciliación, pero precisamente como representación. Y sólo obtiene su satisfacción añadiendo *externamente* a su negatividad pura [añadiendo a la negatividad de no ser ella el objeto sobre el que ella versa], añadiendo, digo, a esa negatividad pura ese significado positivo de la unidad de sí con la esencia o de la unidad de ella con la esencia [el significado positivo que le viene prestado por la representación]; su satisfacción permanece, por tanto, lastrada ella misma por la contraposición de un más-allá [o por la contraposición que representa su más-allá, es decir, que representa el mencionado añadido externo]. Su propia reconciliación entra, por tanto, en la conciencia como algo *lejano*, como algo que queda lejos en el *futuro*, al igual que la reconciliación que el otro *self* efectuó [que el mediador efectuó] aparece como algo lejano en el *pasado*. Así como el hombre-Dios *individual* [el hombre divino individual, *einzelner*] tiene un Padre que es *en-sí* [por tanto, abstracto] y *real* sólo tiene a su madre [la autoconciencia, como vimos más arriba], así también el hombre-Dios universal [o el hombre divino universal], es decir, la comunidad, tiene a su *propio hacer* y *saber* por padre y tiene por madre al *amor eterno* que esa comunidad *siente* [que esa comunidad no hace sino sentir], pero que todavía no es capaz ella [la comunidad] de ver en su conciencia [o de intuir en su conciencia, o de ponerse delante ante su conciencia] como *objeto* real inmediato. Su reconciliación es, por tanto, una reconciliación en su corazón, pero todavía disociada de su conciencia, y su realidad [la realidad de esa reconciliación y, por tanto, la realidad de esa comunidad] es una realidad todavía quebrada y refractada. Lo que en la conciencia de esa comunidad se presenta como el *en-sí*, o como el lado de la pura *mediación*, es la reconciliación, pero una reconciliación situada en el más allá; y lo que aparece como *presente*, es decir, lo que aparece como el lado de la *inmediatez* y de la *existencia*, es el mundo, un mundo que todavía tiene que aguardar a su transfiguración. La

comunidad está, ciertamente, reconciliada *en sí* con la esencia [*Wesen*]; y de la *esencia* [*Wesen*] se sabe que la esencia no conoce ya su objeto como algo extrañado de ella, sino que en su amor lo conoce como algo igual a sí[200]. Pero para la autoconciencia esta inmediata presencia [o esta inmediata actualidad, este estar ya presente la reconciliación] todavía no tiene forma de espíritu. Así pues, el espíritu de la comunidad en su inmediata conciencia [la conciencia inmediata que ese espíritu tiene de sí] está separado de su conciencia religiosa [de la conciencia religiosa de ese espíritu, de aquello que ese espíritu en cuanto religioso se representa como objeto], la cual conciencia, ciertamente, expresa que ambos, *en sí*, no están separados, pero se trata de un *en-sí* todavía no realizado, o que todavía no se ha convertido en un ser-para-sí asimismo absoluto.[201]

[CAPÍTULO] VIII
EL SABER ABSOLUTO

[1. Primer paso en la argumentación][1]

[1.1. La superación de la forma de la objetualidad, es sólo de eso de lo que se trata aún; dos lados de igual esencialidad en dicha forma, objeto desapareciente y deshacimiento de la enajenación: repaso del movimiento de la conciencia]

El espíritu de la religión revelada no ha superado todavía su conciencia como tal, o lo que es lo mismo: su autoconciencia real no es el objeto de su conciencia [sino que ésta sigue teniendo su objeto en la representación de un más allá]; él mismo [el espíritu mismo de la religión revelada] en general y los momentos que se distinguen en él caen del lado de la representación y en la forma de la objetualidad [tienen esta forma, son cosas representadas][2]. El *contenido* de esa representación es el espíritu absoluto; y se trata sólo todavía [y a estas alturas sólo pueda tratarse aún] de la supresión y superación de esa mera forma, o más bien: porque esa forma pertenece a la *conciencia como tal* [pues la contraposición sujeto-objeto pertenece a la conciencia, es lo constitutivo de ella], su verdad [es decir, el no consistir el objeto sino en la conciencia como tal] tiene que haberse dado ya [tenemos que haberla obtenido ya] en las distintas configuraciones [o formas o figuras, *Gestaltungen*] de la conciencia. – Pero esta superación del objeto no debe tomarse por un solo lado [y por tanto unilateralmente], es decir, no hay que tomarla sólo en el sentido de que el objeto se haya mostrado o se muestre como retornando al *self*, sino que hay que tomarla de manera algo más determinada en el sentido tanto de que el objeto como tal se haya mostrado o se muestre al *self* como desapareciendo [es decir, se muestra al *self* como un objeto desapareciente], como también y sobre todo en el sentido de que la enaje-

nación [*Entäusserung*] de la autoconciencia es la que pone a la coseidad [la que pone al objeto], y de que esta enajenación no solamente tiene un significado negativo, sino también un significado positivo [el de no acabar siendo sino ella eso que no es ella], y ese significado positivo no solamente [lo tiene] para nosotros o en sí, sino también para la autoconciencia misma. *Para la autoconciencia* lo negativo del objeto [el ser el objeto lo distinto de ella], o el suprimirse y superarse eso negativo a sí mismo, tiene significado positivo, o la autoconciencia *sabe* a esta nihilidad del objeto [o es sabedora de esta nihilidad del objeto], porque [resulta que] es ella misma la que se enajena [o la que se enajenó][3], pues es en este enajenarse la autoconciencia donde (o como) ella se pone a sí como objeto [conciencia], o, en virtud de la inseparable unidad del *ser-para-sí* [la inseparable unidad que el ser-para-sí implica], pone al objeto como a sí misma [autoconciencia]. Pero por otro lado, en ello [en el poner la autoconciencia el objeto como a sí misma] se contiene a la vez ese otro momento, a saber: el de que la autoconciencia ha suprimido y superado también esta enajenación [*Entäusserung*] y objetualidad [*Gegenständlichkeit*] y la ha retomado en sí[4], y, por tanto, en *su* ser-otro como tal, la autoconciencia es cabe sí misma [o no está sino cabe sí misma]. – Esto [lo que acabamos de describir, es decir, conciencia y autoconciencia conjuntamente] es el movimiento de la *conciencia*, y ésta, en este movimiento es la totalidad de sus momentos [es decir: hemos de entender que en este movimiento quedan comprendidos todos los momentos o pasos de la conciencia estudiados en el presente libro]. – La conciencia tiene asimismo que haberse respecto a su objeto conforme a la totalidad de sus determinaciones [de las determinaciones del objeto, de los modos como el objeto nos ha ido quedando determinado] y, haberlo aprehendido así [es decir, como objeto desapareciente, o como no siendo ese objeto sino ella][5] conforme a cada una de ellas. Esta totalidad de sus determinaciones es lo que *a él* [al objeto] *en sí* lo convierte en ser [*Wesen*] espiritual y para la conciencia el objeto se convierte de verdad en ello mediante el hacerse cargo ella de cada uno de esos momentos, como siendo cada uno de ellos el *self*, o mediante el comportamiento espiritual respecto a ellos[6], a que acabamos de referirnos [y al que nos hemos ido refiriendo].

[1.2. La forma de la objetualidad conforme a las dos caras señaladas; el objeto haciéndose, conforme a tres figuras]

[Comenzamos el repaso de lo que ha sido el movimiento de la conciencia, considerando el objeto en la sucesiva totalidad[7] de éste conforme a cada uno de sus momentos.] El objeto es, pues, en parte ser *inmediato*, o una cosa en general, lo cual corresponde a la conciencia inmediata [cap. I]; y en parte [el objeto es] un devenir-otro-de-sí, es decir, [el objeto es] su haberse respecto a otro (o *ser-para-otro*) y [como tal haberse respecto a otro] *ser-para-sí*, es decir, el objeto es la determinidad, lo cual corresponde a la *percepción* [cap. II]; y en parte el objeto es *esencia* [*Wesen*], o lo que es lo mismo: el objeto es en cuanto universal, lo cual corresponde al entendimiento [cap. III]. De modo que el objeto es, en cuanto un todo o como un todo, la conclusión [del silogismo] o el movimiento de lo universal [*Allgemeines*] a la individualidad [*Einzelnheit*] a través de la determinación [*Bestimmung*], así como el movimiento inverso, de la individualidad [*Einzelnheit*] mediante ella en cuanato suprimida o superada, o sea, mediante la determinación, a lo universal[8]. – Así pues, conforme a estas tres determinaciones [la universalidad o *Allgemeinheit*, la particularidad o *Besonderheit*, y la individualidad o *Einzelnheit*], conforme a estas tres determinaciones, digo, tiene la conciencia que saber al objeto como a sí misma [es decir, tiene la conciencia que saber al objeto como no consistiendo sino en ella misma]. Ahora bien, de lo que hemos hablado aquí [en lo que acabamos de decir sobre los caps. I, II, III] no es [todavía] del saber como puro dar alcance conceptualmente al objeto; sino que este saber hay que mostrarlo [aún] en su devenir o en sus momentos, pero ello sólo conforme al lado que pertenece a la conciencia como tal, y los momentos del concepto propiamente dicho o del saber puro hay que mostrarlos en la forma de configuraciones de la conciencia. Por eso, en la conciencia como tal [es decir, en los caps. I, II, III, recogidos bajo el epígrafe general de *conciencia*] el objeto no aparece todavía como esa esencialidad espiritual [como ese consistir en algo espiritual] tal como nosotros acabamos de describirla, y su comportamiento respecto a él [es decir, el comportamiento de la conciencia respecto a ese objeto] no es todavía la consideración del objeto en esa totalidad como tal, ni tampoco en la pura forma de concepto que esa totalidad tiene, sino que el comportamiento de la conciencia respecto a él es en parte

figura de la conciencia en general [es decir, consiste todavía en alguna determinada figura], y en parte [el comportamiento de la conciencia respecto al objeto es] un número de tales figuras, que *nosotros* tomamos juntas [que somos nosotros quienes las tomamos juntas] y en las que la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia (respecto al objeto) sólo puede sacarse a la luz y sólo puede mostrarse como disuelta en esos sus momentos.

[1.3. Segunda cara de la objetualidad: el objeto deshaciéndose en self *conforme a otra serie de figuras analizadas; es decir, figuras en las que resulta que ya el objeto inmediato de la conciencia, tal como éste se nos configura en los caps. I, II, III, no es sino la conciencia misma]*

Así pues, para este lado de la aprehensión del objeto tal como esa aprehensión queda en la [correspondiente] forma o figura de la conciencia, basta ir recordando anteriores figuras de la conciencia tal como ya nos han aparecido [tal como ya sabemos de ellas]. – En lo que respecta al objeto, pues, en cuanto él es inmediato, es decir, en cuanto él es Ser *indiferente* [un hueso, por ejemplo], ya vimos a la razón observadora [cap. V, B] *buscarse* a sí misma en esta cosa indiferente y *encontrarse* a sí misma en ella, es decir, [ya la vimos] serse [ella] consciente de su hacer como un hacer externo, al igual que [ella] se era consciente de su objeto como un objeto sólo inmediato. – Llevada a su extremo [o en su colmo, en su extremo], vimos también expresada esta determinación en el juicio infinito de que el *ser del yo es una cosa*.- Y, por cierto, una cosa sensible inmediata: cuando al yo se le llama *alma*, no cabe duda de que también se lo está representando como una cosa, aunque sea como una cosa que no puede verse, que no se puede sentirse, etc., y en realidad, por tanto, no como ser inmediato, es decir, no como aquello que se entiende por una cosa. – Aquel juicio [no el de que el yo es alma o en-sí espiritual y en definitiva también una cosa, que el autor deja aquí de lado, sino el de que el yo es una cosa], aquel juicio, digo, tomado tal como inmediatamente reza, o tal como inmediatamente suena, es algo carente de espíritu, o más bien, lo carente de espíritu en absoluto. Pero conforme a su *concepto*, ese juicio es en realidad lo más rico de todo [el más rico de espíritu, el más certero y ocurrente], y es ese interior de él mismo que en él no está todavía *presente* lo que expresan los otros momentos que vamos a pasar a considerar.

La cosa es yo; en este juicio infinito la cosa queda efectivamente suprimida y superada; la cosa no es nada en sí; sólo tiene significado en la relación, sólo tiene significado *mediante el yo* y mediante su *relación* con él. – Este momento fue el que le resultó a la conciencia en la intelección pura[9] y en la Ilustración[10]. Las cosas son simplemente *útiles*, y hay que considerarlas sólo conforme a su utilidad. – La autoconciencia *culta* [*gebildetes*] [o la autoconciencia formada o la autoconciencia de la *Bildung*, la autoconciencia de la Ilustración] que recorre [que es la protagonista de] el mundo del espíritu extrañado de sí, mediante su extrañamiento engendra la cosa como a sí misma [como esa misma autoconciencia formada], y en la cosa sigue ella teniéndose a sí misma, y sabe de la falta de autonomía de la cosa, o que la cosa *esencialmente* es sólo *ser para otro*[11]; o expresando aquí la *relación* completa, es decir, expresando aquí aquello, sólo lo cual constituye aquí la naturaleza del objeto, resulta que la autoconciencia culta [o la autoconciencia formada, o la autoconciencia de la Ilustración] considera la cosa como algo *que es para sí* [o como algo que es de por sí], es decir, declara la certeza sensible verdad absoluta [declara que no hay más ente que el de la certeza sensible], pero este mismo *ser-para-sí* sólo como momento que no hace sino desaparecer y que se trueca en su contrario, [que se trueca] en el ser para otro, que se había abandonado.

Mas con esto no está todavía consumado o acabado o completo el saber de la cosa; pues la cosa tiene que ser sabida como *self* [como consistiendo en el *self*] no solamente conforme a la inmediatez del ser [certeza sensible] y conforme a la determinidad [percepción], sino también como *esencia* [*Wesen*] o como *interior* [entendimiento]. Y esto es lo que se hace presente [esto es lo que tenemos] en la *autoconciencia moral*. Ésta sabe su saber como la *esencialidad absoluta*, o lo que es lo mismo: el ser [*Seyn*] simpliciter [el ser en absoluto] ella lo sabe como la pura voluntad o el puro saber; ese ser no *es* nada sino esa voluntad y ese saber; a todo lo demás no le conviene el Ser [*Seyn*] *simpliciter* [no le conviene el ser en absoluto], sino sólo el ser inesencial, es decir, todo lo demás no es algo que sea *en sí*, sino sólo su vacía vaina [la vacía envoltura de lo que es en sí]. En cuanto la conciencia moral [*moralisches Bewusstseyn*], en la representación que se hace del mundo [cap. VI, C, a], representa o representaba un despedir del *self* a la *existencia* [un despedir a la cosa, un quedar despedida o echada ésta del *self*], resulta asimismo [cap. VI, C, b]

que esa conciencia moral es un volver a tomar o un retomar o un tomar de vuelta en sí esa existencia [es decir, de retomarla en la conciencia, en el *self*]. Y en cuanto conciencia moral [*Gewissen*] [cap. VI, C, c], la conciencia moral [*moralisches Bewusstseyn*] deja [dejaba] de ser ese colocar y cambiar de sitio existencia y *self* [cap. VI, C, b], que todavía los sigue cambiando alternativamente el uno por el otro, y sabe que su *existencia* como tal [*sein Daseyn als solches*, la existencia sobre la que ella versa] es esa certeza pura de sí mismo [del *self*]; el elemento objetivo [o el elemento objetual] en el que esa conciencia, en cuanto agente, es decir, en cuanto actuando, se pone fuera, o se expone ahí, no es otra cosa que el puro saber o saber puro que el *self* tiene de sí.

[1.4. Unidad de los momentos que hemos señalado en el deshacerse la objetualidad en self*]*

Éstos son los momentos de los que se compone la reconciliación del espíritu con su conciencia propiamente dicha [es decir, con lo que propiamente es su objeto]; estos momentos son de por sí momentos sueltos, particulares [*einzelne*], y, por tanto, sólo podrá ser su unidad espiritual lo que constituye la fuerza de esta reconciliación. Pues bien, el último de estos momentos [cap. VI, C, c] es necesariamente esa unidad misma, y está claro que efectivamente conecta en sí a todos ellos [los agavilla y articula a todos]. El espíritu seguro de sí mismo en su existencia [cap. VI, C, c], no tiene como elemento de esa *existencia* otra cosa que este saber de sí; el declarar y decir que aquello que él hace, lo hace conforme a la [profunda] convicción que él tiene de lo que es su deber, este su lenguaje es [o constituye] la *validez* de su *acción* [es decir, el ser válida su acción]. – La acción [el actuar] es la primera separación en sí [el actuar es en sí tal separación] introducida en la simplicidad del concepto, y el retorno desde esa separación[12]. Ese primer movimiento [el de separación] se trueca en el segundo [el de retorno] en cuanto [*primero*] el elemento del reconocimiento [es decir, el elemento donde había de producirse o habrá de producirse el reconocimiento] se pone a sí mismo [en lugar de proceder al reconocimiento] como saber *simple* [o simple saber] del deber frente a la *diferencia* y *escisión* [o disociación] que comporta la acción como tal, constituyéndose de esta forma en una férrea realidad contra

la acción ["alma bella", cap. VI, C, c]. Pese a lo cual, en el *perdón* [cap. VI, C, c] vimos cómo esta dureza hace dejación de sí misma [desiste de sí], y se enajena. La realidad no tiene, pues, aquí [finalmente] para la autoconciencia, tanto si consideramos ésta como *existencia inmediata*, como si la consideramos como *existencia determinada*, otro significado que el de ser el saber puro [o el de ser saber puro]; también, digo, si la consideramos como *existencia determinada* [como ser para otro], esto es, si la consideramos como *relación*, pues aquel que se me enfrenta es un saber (en parte) acerca de este *self* puramente individual [que es él], y (en parte) acerca del saber como universal, [y viceversa por mi parte]. Y con ello viene a la vez puesto [y ello implica a la vez] lo siguiente: que este *tercer* momento, es decir, la *universalidad* o la *esencia* [*Wesen*] no puede ser considerada sino como saber por cada uno de los dos que se enfrentaban[13]; y asimismo la vacía contraposición que aún resta, la suprimen y superan a la vez ambas [la superan las dos conciencias que se enfrentan], y son el saber del yo = yo[14]; es decir, son este *self individual*, que inmediatamente es saber puro, o inmediatamente es un universal.

[1.5. El deshacerse del objeto en self *se ha mostrado, pues, en el libro por dos vías: la reconciliación en la forma del en-sí y la reconciliación en la forma del para-sí; que en lo que dice el autor a continuación se contiene toda la* Fenomenología del espíritu]

Esta reconciliación de la conciencia con la autoconciencia [es decir, este resultar que el objeto no es nada extraño al *self*, sino que el objeto no es sino *self*] se muestra [o se ha mostrado], por tanto, producida desde un doble lado, por una parte en el espíritu religioso [cap. VII], y por otra parte, en la conciencia[15] misma como tal [cap. VI][16]. Esos lados se distinguen el uno del otro en que el primero [la religión] es esa reconciliación en la forma del ser-*en-sí*, y el segundo [la conciencia misma como tal] es esa reconciliación en la forma del ser-*para-sí*. Tal como se ha considerado esos lados [el de la religión, cap. VII, y el de la conciencia como tal, cap. VI] empiezan siendo lados que de entrada están bien lejos de coincidir; la conciencia, en el orden en que han ido presentándose sus figuras, había llegado en parte a los momentos sueltos de esas figuras [caps. I, II, III][17] y en parte a la unión de esos momentos [caps. V y VI][18], mu-

cho antes de que también la religión diese a su objeto la forma o figura de la autoconciencia real [es decir, convirtiese a Dios en Dios hecho hombre, convirtiese a Dios en una conciencia individual, cap. VII, C, o también cap. VII, B]. La unión de ambos lados todavía está por mostrar[19]; y es ella, es decir, es esa unión la que pone el cierre a esta serie de configuraciones del espíritu[20]; pues en esa unión el espíritu llega a saberse a sí mismo no sólo como él es *en sí* o conforme a su *contenido* absoluto [no solamente como él es en sí habiéndose convertido ello en contenido de su conciencia, cap. VII, C], y tampoco sólo como él es *para sí* conforme a su forma abstrayendo del contenido [es decir, conforme a su lado de autoconciencia] [cap. VI], sino que en esa unión el espíritu llega a saberse tal como el espíritu es *en y para sí*.

[2. Segundo paso en la argumentación en el que se señala la unidad de los dos lados por los que se nos ha mostrado el deshacerse el objeto en self, *el de la religión y el de la conciencia como tal]*

Ahora bien, esta unión, *en sí*, ha sucedido ya, y, por cierto, también en la religión [y no sólo en el cap. VI, C], en el retorno desde la representación a la autoconciencia[21] [final del cap. VII], pero no conforme a la forma propiamente dicha, pues el lado religioso es el lado del *en-sí*, que se opone, o que se contrapone [o que queda enfrente] del movimiento de la autoconciencia[22]. Por tanto, esa unión [si es que se ha producido] habrá de pertenecer a ese otro lado que, por contraposición, o en la contraposición, es el lado de la reflexión sobre sí [del reflectirse en sí mismo], es decir, ese lado que se contiene a sí mismo y contiene a su contrario, y [lo contiene] no sólo *en sí* o sólo de forma general, sino [que contiene a sí mismo y a su contrario] *para sí* o de forma desarrollada y distinta [es decir, registrando todas sus diferencias]. El contenido, pues, [es decir, el lado del contenido, cap. VII, C], así como el *otro* lado del espíritu autoconsciente [es decir, el otro lado que representa la autoconciencia y la forma, cap. VI, C, c], en cuanto este lado es el otro lado [es decir, en cuanto es el lado contrapuesto al primero], los tenemos ya presentes en su completud, y los hemos ido mostrando; la unión que todavía falta es la unidad simple del concepto [de esto se trata en lo que sigue]. Éste [el concepto] lo tenemos también ya presente por el lado de la autocon-

ciencia [el autor va a empezar a referirse al final del cap. VI, C, que va a ir fundiendo con el final del cap. VII, C]; pero tal como se nos ha ido presentando en lo precedente, o tal como nos ha aparecido en lo precedente, [el concepto] tiene (al igual que todos los demás momentos) la forma [*Form*] de ser una forma o *figura* [*Gestalt*] *particular* de la *conciencia*. – [Y ahora pasa a considerar la forma o figura en que nos ha aparecido ya la unidad simple del concepto, ello ha sido en la figura del "*alma bella*" y su superación, que, en forma de saber, habrá de coincidir, por tanto, con la sección última del capítulo sobre la religión, y, como digo, de ello se va a tratar en lo que sigue.][23] El concepto [al que acabamos de referirnos] es, pues, aquella parte de la figura del "espíritu seguro de sí" [cap. VI, C] que se queda parada en su concepto, y que llamábamos allí el "alma bella". Pues el "alma bella" no es sino el saber de sí mismo [el saber que el espíritu tiene de sí mismo], en su transparente unidad pura (la autoconciencia que a este saber puro del *puro ser-cabe-de sí* lo sabe como espíritu), [el "alma bella"] no es sólo la *intuición* de lo divino [la *Anschauung* de lo divino, el tener ahí delante lo divino] [como ocurre en la religión], sino la autointuición de ella [es decir, no sólo el tener delante y el ver lo divino sino el tenerse delante y verse ella misma]. – Y en cuanto este concepto [el "alma bella"] insiste en contraponerse a la realización de sí mismo [es decir, a cobrar materia y tangibilidad], no es sino una forma o figura unilateral cuyo desaparecer y desvanecerse en vacía niebla hemos visto ya[24], aunque también hemos visto su enajenación positiva y su ulterior desenvolvimiento[25]. Mediante esa realización [*Realisierung*] [mediante el cobrar materia y tangibilidad] se suprime y supera el empecinarse en sí misma esta autoconciencia carente de objeto, se suprime y supera [por tanto] la determinidad del concepto [o la *determinidad* que cobra el concepto] frente (o contra) su propio quedar *lleno* [o frente o contra su propio cobrar contenido] [se suprime la determinidad del concepto de ser éste cosa distinta de su propia realización]; su autoconciencia [la del concepto] cobra la forma de la universalidad, y lo que le queda entonces [lo que queda entonces a esa autoconciencia o lo que queda en pie entonces] es el verdadero concepto [el verdadero concepto de ella, el concepto que en verdad es ella], o lo que es lo mismo: lo que le queda [al hacer este "alma bella" dejación de sí] es el concepto que ha cobrado realización; esa autoconciencia es el concepto en su verdad, a saber: es la unidad con su enajenación [es decir, es la unidad de él con su

propio quedar él fuera de sí][26]: el saber del saber puro, pero no como ese *ser* abstracto [*abstractes Wesen*] que es el deber, sino el saber del saber puro como ser [*Wesen*], pero como ser o esencia que es o consiste en *ese* saber, es decir, que es o consiste en *esta* pura autoconciencia [en la autoconciencia *esta* que ahí está, o que hela aquí], esto es, que es a la vez verdadero *objeto*[27], pues ese objeto es el *self* que es-para-sí.

[2.1. Bien y mal, el "alma bella" y el perdón; de cómo lo que estamos haciendo en el presente cap. VIII es fijar el concepto en la forma de concepto]

Ese su quedar lleno se lo dio este concepto [se lo dio a sí mismo ese concepto], por un lado, en el "espíritu seguro de sí, *que pasaba a la acción actuante* [es decir, en el "espíritu seguro de sí" que no se quedaba en "alma bella"[28], sino que pasaba a actuar], y, por otra parte, en la *religión*: en esta última ese concepto cobró el *contenido* absoluto *como* contenido, es decir, lo cobró en la forma de la *representación*, en la forma de un ser-otro para la conciencia [o del ser otro que la conciencia]; en cambio, en aquella *Gestalt* [la del "espíritu seguro de sí" que actúa, o agente, o que pasa a la acción, activo] la forma [*Form*] es el *self* mismo, pues esa forma contiene al espíritu seguro de sí, pero *actuando*, al espíritu seguro de sí en su actuación, el *self* realiza [pone por obra, lleva a efecto] la vida del espíritu absoluto [que en la religión se queda en representación]. Esta forma o *Gestalt* [la del "alma bella" que pasa a la acción] es, como vemos; aquel concepto simple [a que nos remitía la religión] pero que ha abandonado su *ser* eterno, es decir, que *está ahí* [que se da existencia], o actúa[29]. [El autor pasa a recordar brevemente lo que ha dicho sobre el En-sí y el *In-sich-gehen* en el cap. VII, C.] El *escindirse* o el salir a la luz los tiene ese concepto en la *pureza* misma del concepto [en la pureza de aquello que él es], pues esa pureza es la abstracción absoluta [que, por tanto, libera frente a sí a otro], o es la negatividad. Asimismo, ese concepto tiene [también] en él el elemento de su realidad o del ser [*Seyn*], lo tiene, digo, en el saber puro mismo, pues ese saber puro es la *inmediatez* simple, la cual inmediatez simple es tanto *ser* y *existencia* [*Seyn*] como *esencia* [*Wesen*], lo primero el pensar negativo [el pensar considerado en su negatividad], lo segundo el pensamiento positivo mismo [el pensar con-

siderado por su lado positivo, por el lado del consistir él en sí mismo]. Y finalmente, esa existencia es asimismo el quedar reflectido en sí a partir del ser mismo, lo mismo [a partir del ser] como existencia que [a partir del ser] como deber, o lo que es lo mismo: es el ser *malo*. Este entrar en sí [*In-sich-gehen*, es decir, este meterse en sí, volverse-interior, recogerse en sí] constituye la *contraposición* del *concepto* [constituye la contraposición que representa el concepto], y es, por tanto, el hacer acto de presencia [el hacer aparición] el *saber* de la esencia, *no-agente*, *no-real*, sino *puro*. Ahora bien, esta su aparición [del *saber* puro] en esa contraposición, significa participar de esa contraposición; [y mediante tal participación] el saber puro de la esencia se ha alienado *en sí* de su simplicidad, pues ese saber es el *escindirse*, o es la negatividad, en que el concepto consiste; en cuanto ese escindirse o disociarse es el *devenir para sí* [el hacerse para sí, el convertirse en para sí], ese disociarse es el mal [*das Böse*]; y en cuanto esa disociación es el *en-sí* [en cuanto en ese escindirse con sideramos el lado del en-sí], ese escindirse es lo que [frente al mal] permanece bueno [*das Gute*]. – Pues bien, lo que empieza sucediendo *en sí*, lo que no es o no era sino en sí [lo que al final del cap. VII era solamente en sí], es a la vez *para la conciencia*, y es *para ella* doblemente, tanto *para la conciencia* en cuanto ello es su *ser-para-sí*, como para la conciencia en cuanto ello es su propio hacer. Aquello que ya está puesto *en sí* [final del cap. VII], se repite, pues, ahora [final del cap. VI] como saber de la conciencia acerca de ella y como acción consciente. Cada uno [de esos dos lados, el bueno y el malo, es decir, al "alma bella" y la conciencia confesante] hace dejación en favor del otro de la autonomía [del carácter sustantivo] de la determinidad con la que empieza presentándose frente a él. Este ceder [o este hacer dejación o desistir de sí] es aquella misma renuncia a la unilateralidad del concepto, que *en sí* constituía el principio [constituía el inicio de todo] [cap. VII, C], pero esa renuncia es ahora [cap. VI, C, c] *su* renuncia [la de cada uno de los lados], así como el concepto al que hacen renuncia, es su concepto, el suyo [el de cada uno de ellos, es decir, el contenido del final del cap. VII, C, tiene ahora la forma de la autoconciencia]. – Aquel *en-sí* del principio [cap. VII, C], en cuanto negatividad pura, es en verdad asimismo lo *mediado*; y tal como él es en verdad [y tal como eso En-sí es en verdad], es, por tanto, como él [como ese En-sí] se *pone* ahora [cap. VI, "alma bella" que perdona], y lo *negativo* (en cuanto *determinidad* de cada uno para el otro

y determinidad en sí) es lo que se suprime y se supera a sí mismo. El primero de los dos lados de la contraposición [el mal o la conciencia confesante] es la desigualdad del ser-cabe-sí [del *In-sich-seyn*, del estar en sí, del recogerse en sí], del ser uno en su *individualidad* [del meterse en su propia individualidad excluyente y su reducirse a ella] frente a la universalidad, y el segundo [el "alma bella" o el bien] es la desigualdad de su universalidad abstracta [es decir, es la desigualdad de la universalidad abstracta del En-sí] frente al *self*; aquél [el meterse en sí, el reducirse a sí en su ser-individualidad, esto es, el primer lado de la contraposición] mortifica su ser-para-sí [muere a su ser-para-sí], y, enajenado, se confiesa; éste [es decir, el segundo lado de la contraposición] renuncia a la dureza de su universalidad abstracta, y mortifica por tanto el *self* [su *self*] carente de vida y su inmóvil universalidad [muere a ello]; de manera que aquél [el para-sí] se ha completado con el momento de la universalidad que es esencia, y éste [la esencia] se ha completado mediante la universalidad que es *self*[30]. Mediante este movimiento de la acción, surge el espíritu o ha surgido el espíritu (el cual sólo es espíritu por *estar ahí*, por elevar ese su estar ahí a *pensamiento*, y, por medio de ello, elevarse a la *contraposición* absoluta, y por retornar de ésta, precisamente a través de ella y en ella misma), mediante este movimiento de la acción, digo, surge, o ha surgido el espíritu como universalidad pura del saber [o como pura universalidad del saber], que es autoconciencia, o como autoconciencia que es unidad simple [o simple unidad] del saber.

Así pues, lo que en la religión era *contenido*, o lo que en la religión era la forma de la representación de un *otro* [o en la religión era la forma que consistía en quedar representado un Otro], eso mismo es aquí *acción* propia del *self*; es el propio concepto el que implica que el contenido no sea sino el propio hacer del *self*; pues este concepto es, como vemos, el saber del hacer del *self* dentro de sí [*in sich*, o en él mismo] como consistiendo ese hacer en toda esencialidad y en toda existencia, el saber de *este sujeto* como de la *sustancia*, y de la sustancia como este saber de su hacer [es decir, el saber del sujeto como siendo ese saber (y ese sujeto) la sustancia y el saber de la sustancia como no siendo la sustancia sino ese saber de su hacer, o ese saber en que su hace consiste, o ese saber que su hacer comporta]. – Lo que aquí hemos añadido[31] no es otra cosa que, en parte, la *reunión* o colección de los distintos momentos particulares, cada uno de los cuales en su principio representa la vida de todo el espí-

ritu, y, en parte, fijar el concepto en la forma de concepto [es decir, fijar el concepto en forma de concepto y no de representación], pero [el concepto que hemos fijado es] el concepto cuyo contenido se había obtenido ya en aquellos momentos y que incluso se nos había dado ya en la forma o en forma [*Form*] de una determinada *figura* [*Gestalt*] de la *conciencia* [la del "alma bella" que acepta la reconciliación][32].

[3. Tercer paso en la argumentación]
[3.1. El saber absoluto, la ciencia]

Esta última figura del espíritu [la que acabamos de obtener, la cual resulta de la del final del cap. VI, C, c, convertida en forma, y de la del final del cap. VII, C convertida en contenido], esta última figura del espíritu, digo, la del espíritu que a su contenido completo y verdadero le da a la vez la forma del *self*, y por medio de ello realiza su concepto a la vez que en esa realización permanece en ese su concepto, es el saber absoluto [que es el punto en que estamos]; es el espíritu que se sabe en forma de espíritu, o el *saber concipiente* o comprendiente [el saber que conceptualmente penetra hasta el final aquello que sabe]. La *verdad* [la cosa] es entonces perfectamente igual a la *certeza* [igual al concepto de la cosa], pero lo es no solamente *en sí*, sino que tiene también la *forma* o figura o *Gestalt* de la certeza de sí misma [es decir, no sólo lo es en sí, sino como cosa sabida], o esa verdad, en su propia existencia, es decir, para el espíritu que sabe [que sabe esa verdad] es en la *forma* [*Form*] del saber de sí mismo [esa verdad tiene la forma de un saber de sí mismo]. La verdad [la cosa] es el *contenido* que en la religión todavía no es igual a su certeza [es decir, que en la religión es todavía desigual a su certeza, esto es, que en esa su certeza se pone como lo absolutamente otro de esa certeza, como el contenido que se presenta como lo distinto del concepto de ese contenido][33]. Y esta igualdad [de certeza y verdad] radica [ahora] en que el contenido ha recibido la forma del *self* [o ha cobrado la forma de *self*]. Con lo cual se ha convertido en elemento de la existencia, o se ha convertido en *forma* de la *objetualidad* para la conciencia [ha cobrado forma de objeto para la conciencia] aquello que la esencia [*Wesen*] misma es, a saber: *concepto* [o el *concepto*]. El espíritu, *apareciendo* en este elemento a la conciencia [apareciendo a la conciencia en este elemento de

su existencia], o lo que aquí es lo mismo: suscitado o producido [*hervorgebracht*] en ese elemento por ella, *es la ciencia* [el espíritu en este elemento de su existencia, en el concepto, he ahí la ciencia][34].

La naturaleza, momentos y movimiento de este saber los hemos obtenido de suerte que ese saber es el *ser-para-sí* puro [o el puro ser para sí] de la autoconciencia; ese saber es [por tanto] *yo*, que es *este yo* y no otro [es decir, este yo individual], y que, *mediado* y suprimido y superado de forma igualmente inmediata, es yo universal[35]. – Ese saber tiene [pues] un *contenido* [él mismo] que ese saber *distingue* de sí mismo; pues ese saber es la negatividad pura, o el escindirse o disociarse; ese saber es *conciencia*. Este contenido es en su diferencia misma el yo, pues ese contenido es el movimiento del suprimirse y superarse a sí mismo, o la misma negatividad pura que es yo. En ese contenido, *yo* está reflectido en sí como distinto (de sí); el contenido sólo queda, pues, *conceptuado* [*begriffen*; sólo queda, pues, traído así a concepto, sólo puede o ha podido conceptuarse, sólo ha podido volverse concepto] porque *yo*, en ese su ser-otro, es cabe sí mismo [o está cabe sí mismo, o queda cabe sí mismo]. Y señalando ese contenido determinadamente, resulta que ese contenido no es otra cosa sino el movimiento expresado [el movimiento a que venimos refiriéndonos]; pues ese contenido es el espíritu, que se recorre a sí mismo como espíritu, y, por cierto, para sí mismo como espíritu, y que se recorre a sí mismo como espíritu y *para sí mismo* como espíritu por la vía de tener él en su objetualidad [de tener él en su convertirse él en objeto suyo, en su convertirse él en objeto para sí] la *Gestalt* del concepto [es decir, la forma y figura de concepto].

[3.2. La aparición de la ciencia; el concepto que no se sabe como concepto]

En lo que concierne a la *existencia* de este concepto [es decir, en lo que concierne a convertirse este concepto en algo existente ahí, en ciencia], la *ciencia* no aparece en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta conciencia de sí [o acerca de sí]. Como espíritu que sabe lo que él es, el espíritu no existe antes, y no puede darse en ninguna parte, sino tras la consumación del trabajo de sojuzgar sus configuraciones imperfectas, de bosquejarse él para su conciencia la figura

[*Gestalt*] de su esencia[36], y de esta forma hacer concordar [igualar] su *autoconciencia* con su *conciencia* [hacer concordar lo que él se pone delante con lo que él es]. – Pues el espíritu que es en y para sí, [mientras está] diferenciado en sus momentos [mientras está diferenciado en los momentos del en-sí y el para-sí], es el saber que es-*para-sí*, es el *Begreifen* [el conceptuar y el hacerse concepto en general], pero que, como tal, todavía no ha alcanzado la *sustancia* [o todavía no se ha vuelto él sustancia] [o todavía la sustancia no es él] o que todavía no es en sí mismo [*an sich selbst*] saber absoluto.

[3.3. El concepto que no se sabe como concepto; el concepto que se sabe como concepto; la mediación del tiempo; espíritu y tiempo]

Pues bien, en la realidad la sustancia sabiente está ahí ya antes que la forma [*Form*] de ella o que la "figura conceptual" [*Begriffsgestalt*] de ella [está ahí ya antes que la forma o que la figura de concepto que esa sustancia sabiente pueda cobrar]. Pues la sustancia es el *en-sí* todavía no desarrollado, o es el fundamento y el concepto en su simplicidad inmóvil [no movida o no se-moviente], es decir, es la *interioridad* o el *self* del espíritu, que todavía no *está ahí*, es decir, que todavía no se ha dado existencia. Lo que *está ahí* lo está como algo simple inmediato, todavía no desarrollado, o lo está como objeto de la conciencia *representativa* en general. El conocimiento, precisamente porque el conocimiento es conciencia espiritual para la que *aquello-que-es* sólo es en la medida en que es *ser para* el *self* y ser del *self* o concepto, el conocimiento, digo, empieza teniendo primero por esta razón un contenido sólo pobre, frente al cual la sustancia y la conciencia de la sustancia son más ricas. La patencia [el volverse manifiesta, el amanecerse o salirse a la luz] que la sustancia cobra en ese conocimiento, es en realidad ocultación [es en realidad un quedar oculta], pues la sustancia todavía es ser [*Seyn*] *carente de self*, y patente o manifiesta sólo se es [sólo lo es] la certeza de sí mismo. Resulta, por tanto, que de la sustancia sólo pertenecen primero a la *autoconciencia* [o primero sólo se hacen patentes en la autoconciencia, o sólo se manifiestan primero en la autoconciencia] los *momentos abstractos*; pero en cuanto estos momentos, consistiendo en los movimientos puros en que consisten, se llevan ellos a sí mismos mucho más adelante su pro-

pio desenvolvimiento, en cuanto ello sucede, digo, el conocimiento se enriquece hasta arrancarle o haberle arrancado toda la sustancia a la conciencia, hasta haber chupado en sí [hasta haber absorbido él en sí] la entera estructura de sus esencialidades y (en cuanto este comportamiento negativo respecto a la objetualidad es asimismo positivo, es un poner) hasta haberla engendrado [haber engendrado esa objetualidad] desde sí y con ello haberla reestablecido a la vez de nuevo para la conciencia. En el *concepto* que se sabe como concepto, los *momentos* aparecen, pues, antes que el *todo lleno* y completo, cuyo devenir [o el resultar del cual Todo] es precisamente el movimiento de aquellos momentos. En la *conciencia*[37], en cambio, el todo, aunque sin entender [aunque no entendido, aunque no traído a concepto, aunque todavía no *begriffen*], es antes que los momentos[38]. – El *tiempo* es el *concepto* mismo en su quedar el concepto *ahí*[39], el tiempo, digo, es el concepto mismo en su quedar el concepto ahí, y en su presentarse [el concepto] a la conciencia como intuición vacía [como un vacío tenerlo a la vista ahí, o tenerlo delante ahí]; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo hasta tanto no *aprehenda* su concepto puro [hasta tanto no se haga con su puro concepto], es decir, hasta que no extinga y anule el tiempo[40]. El tiempo es el puro *self externamente* intuido [es decir, en cuanto visto ahí fuera], *no penetrado* y entendido por el propio *self*, el tiempo es el concepto pero sólo intuido [es decir, solamente visto en ese su estar ahí, sin darse aún cobro a sí mismo como concepto]; en cuanto este concepto se aprehende, se penetra y se da alcance a sí mismo [se hace consigo mismo], suprime y supera su forma temporal, se hace concepto del intuir [de ese su verse ahí delante] y es un intuir entendido y un intuir concipiente [*begriffenes und begreiffendes Anschauen*, es decir, un verse ahí pero entendidamente, es decir, haciéndose concepto de ese verse ahí, dándose entendientemente alcance en ese su verse ahí, y un ver que, por tanto, es él mismo quien se hace concepto de ese su quedar ahí]. – El tiempo aparece, por tanto, como el destino y la necesidad del espíritu mientras éste todavía no se haya consumado en sí, como la necesidad de enriquecer la proporción que la autoconciencia tiene en la conciencia; de poner en movimiento la *inmediatez del en sí* [es decir, de poner en movimiento la forma en que la sustancia es en la conciencia], o a la inversa: si ponemos el en-sí como lo *interior*, [el tiempo es] la necesidad de realizar [de convertir en realidad tangible] y de sacar a la luz aquello que

empieza siendo *interior*, es decir, de reinvidicárselo a la certeza de sí mismo [de reclamarlo a la certeza de sí mismo, para que se vuelva verdad y no se quede en-sí].

[3.4. *Saber y experiencia; el espíritu no es sino el propio movimiento mediante el que se da alcance a sí mismo; ciencia y religión*]

Por esta razón hay que decir que no se *sabe* nada que no esté en la *experiencia* [o de lo que no se tenga experiencia], o diciendo lo mismo de otra forma aún: que no se sabe nada que no esté ya presente como una *verdad sentida* [*barruntada*], *como* lo Eterno *interiormente manifestado*, como algo santo ya *creído*, o de cualquier otra manera que ello quiera decirse. Pues la experiencia es justamente eso: que el contenido (y ese contenido es el espíritu), *en sí*, es sustancia, y, por tanto, *objeto* de la *conciencia*. Pero esta sustancia que es el espíritu es un *convertirse* el espíritu en aquello que él es *en sí* [*an sich*]; y sólo como tal devenir que se reflicte en sí, es él *en sí* de verdad *el espíritu*. El espíritu es en sí el movimiento en que el conocimiento consiste, el espíritu es la transformación de aquel *en-sí* en *para-sí*, la metamorfosis de la *sustancia* en *sujeto*, la metamorfosis del objeto de la *conciencia* en objeto de la *autoconciencia*, en un objeto, por tanto, suprimido y superado, o en *concepto*[41]. Ese movimiento es el círculo que retorna a sí [que vuelve sobre sí], que presupone su origen y sólo alcanza ese origen al final [que, presuponiendo él su origen, sólo al final da alcance a ese origen]. – Así pues, en cuanto el espíritu es necesariamente este distinguirse él en sí [*in sich*, este diferenciarse él en sí, este distinguirse él en ingredientes suyos, volverse él distinto de sí dentro de sí], resulta que su todo intuido [es decir, su todo en cuanto visto ahí, en cuanto quedando ahí a la vista] se opone a su simple autoconciencia [se opone a la autoconciencia simple del espíritu], y como (por tanto) ese todo es entonces lo distinto [lo distinguido], resulta que en lo que ese todo se diferencia es en su puro concepto intuido [en su puro concepto en el quedar ese concepto puro viéndose ahí], es decir, en *el tiempo*, y en el contenido o el en-sí [es decir, ese todo, en cuanto quedando ahí delante como distinto de la simple autoconciencia del espíritu, se diferencia él en los ingredientes que son su puro concepto intuido, es decir, el tiempo, y la sustancia o el en-sí]; la sustancia, en cuanto sujeto, porta en

sí la necesidad (que no empieza siendo sino una necesidad interna) de exponerse ella misma y en ella misma como aquello que ella *en sí* es, es decir, *como espíritu*[42]. Y es esa exposición objetual completa[43] y no otra cosa lo que constituye a la vez [o en lo que consiste a la vez] la reflexión de la sustancia, el convertirse la sustancia en *self*. – Por tanto, hasta que el espíritu no se dé *en sí* consumación [es decir, no alcance su consumación en lo que respecta a su en-sí], es decir, hasta que no se desenvuelva y complete como espíritu del mundo, no puede alcanzar su consumación en cuanto espíritu *autoconsciente*[44]. El contenido de la religión expresa, pues, en el tiempo, antes que la ciencia, aquello que el *espíritu es*, pero sólo la ciencia es su verdadero saber acerca de él mismo [el verdadero saber que el espíritu tiene de sí mismo].

[3.5. La historia real; de nuevo sobre la conciencia religiosa; la perichoresis *de extensión, tiempo, yo y sustancia; alusiones a Spinoza y a Schelling]*

Ese movimiento que consiste en suscitar o llevar adelante la forma [*Form*] de su saber de sí [es decir, ese movimiento que consiste en suscitar y desarrollar la forma que es su saber de sí], es el trabajo que el espíritu efectúa como *historia real*. La comunidad religiosa, en cuanto ella no empieza siendo sino la sustancia del espíritu absoluto [o en cuanto por de pronto o de entrada ella no es sino la sustancia del espíritu absoluto], es la conciencia sin pulir ni desbastar, que tiene una existencia tanto más bárbara y dura cuanto más profundo es ese su espíritu, y su oscuro, turbio y no transparente *self* tiene [que realizar] un trabajo tanto más duro con su propia esencia, es decir, con ese contenido de su conciencia que a ese *self* le resulta extraño. Sólo después de haber abandonado la esperanza de suprimir y superar ese ser extraño de una forma externa y, por tanto, de una forma extraña, se vuelve esa conciencia a sí misma (ya que esa forma extraña, en cuanto suprimida y superada, es el retorno a la autoconciencia), se vuelve a su propio mundo y actualidad, y los descubre como su propiedad, dando así, por tanto, el primer paso para descender del *mundo de las ideas* [*Intellectualwelt*] [es decir, del mundo de lo abstracto en sí], o más bien [dando el primer paso] para "espiritizar" o "espiritualizar" [*begeisten*] [para convertir en espíritu] con el *self* real o mediante

el *self* real el elemento abstracto que representa ese mundo [alusión al final del cap. IV y al cap. V][45]. Mediante la observación, por un lado, esa conciencia encuentra la existencia como pensamiento [*Gedanke*], y se hace concepto de esa existencia [alusión al cap. V, A], y a la inversa en su pensamiento [*Denken*] encuentra la existencia [alusión al cap. V, B]. En cuanto por de pronto esa conciencia ha expresado en términos igualmente abstractos esa *unidad* inmediata de pensamiento y *ser* [*Seyn*], de esencia [*Wesen*] abstracta y *self*, despertando de nuevo para ello la luz primera [alusión al contenido del cap. VII, A], pero despertándola de forma *más pura*, pues la ha despertado [alusión a Descartes y también a Spinoza] como unidad de la extensión y el ser, y la extensión es una simplicidad más igual al pensamiento puro que lo que lo es la luz, y suscitando de nuevo en el pensamiento la *sustancia* auroral [es decir, la sustancia del orto o del amanecer][46], después de haber hecho eso, digo, el espíritu retrocede a la vez aterrorizado ante esta unidad abstracta, ante esta sustancialidad *carente* de *self*, y contra la sustancia o frente a la sustancia afirma la individualidad[47]. Pero sólo después que el espíritu ha enajenado esa individualidad [*Individualität*] en la *Bildung*, convirtiendo así esa individualidad en existencia e imponiéndola así en toda existencia, es decir, después de haber llegado a la idea de utilidad, y en la libertad absoluta haber aprehendido la existencia como voluntad suya [alusión a todo lo descrito en el cap. VI, B, I, II, y III], el espíritu vuelve con ello hacia fuera la noción [*Gedanke*] de su profundidad más íntima, y expresa la esencia como yo = yo [alusión a lo analizado en el cap. VI, C, c, que hay que ver en relación con lo dicho en el cap. VII, C]. Pero este yo = yo no es sino movimiento que se reflicte en sí mismo; pues en cuanto esa igualdad como negatividad absoluta es la diferencia absoluta, resulta que la igualdad consigo mismo del yo se contrapone a esta pura diferencia o a esta diferencia pura que, en cuanto pura y a la vez objetual u objetiva para el *self* que se sabe a sí mismo, hay que llamarla *tiempo* [o hay que entenderla como tiempo, o ha de expresarse como tiempo][48], de suerte que así como antes [hace un momento] entendimos la esencia como la unidad del pensamiento y la extensión, ahora habría que entenderla como unidad de pensamiento y tiempo[49] [el ahora no es ahora sino siendo el ahora que él ya no es y siendo el ahora que él aún no era, y ese yo no es igual a yo sino siendo otro que el que él mismo es, no siendo eso otro sino él mismo]; pero [resulta que] esta diferencia abandonada a sí misma, el tiempo carente de reposo y carente de sostén, más bien se hunde,

se viene abajo y desinfla; y es la quiescencia objetiva de la *extensión*[50], y ésta a su vez es la pura igualdad consigo misma, es decir el yo. – O [el] yo no es solamente el *self*, sino que es la *igualdad del self consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o lo que es lo mismo: este *sujeto* es asimismo la *sustancia*. La sustancia[51] tomada ella sola de por sí sería un intuir vacío de contenido [un tener a la vista algo ahí delante pero sin contenido alguno, un mirar sin nada que mirar, cuyo correlato sería el vacío] o sería la intuición de un contenido [o el mirar un contenido] que, en cuanto contenido determinado [o que, en cuanto consistiendo en contenidos determinados], sólo sería accidentalidad, y no tendría necesidad ninguna; la sustancia sólo podría entonces considerarse lo absoluto [o considerarse el Absoluto] en cuanto se la pensase o intuyese como *unidad absoluta*, y entonces todo contenido (en lo tocante a la diversidad de ese contenido) habría de caer fuera de la sustancia, [o ese contenido y diversidad del contenido habría de hacérselos recaer] en la reflexión [o en una reflexión] que no pertenece a la sustancia [que no pertenecería a la sustancia], porque ésta no sería sujeto, es decir, la sustancia no sería lo allende-sí [o lo sobre-sí] que se reflicte en sí, o lo que es lo mismo: no estaría entendida o concebida como espíritu [o no se habría hecho concepto de sí misma como espíritu]. Y si [a pesar de ello] hubiera de hablarse de un contenido, ello en parte no sería sino para arrojar ese contenido al vacío abismo del Absoluto [en el vacuo abismo en que consiste lo absoluto], y en parte habría que arrebañarlo externamente de la percepción sensible, y de esta forma el saber parecería haber llegado a cosas, parecería haber llegado a la diferencia respecto de él mismo [a algo distinto de él mismo] y a la diferencia de múltiples cosas, pero sin entender, es decir, sin hacerse concepto ni de cómo ni de dónde.

[3.6. El espíritu: sustancia y sujeto]

El espíritu se nos ha mostrado como no siendo ni el retraerse de la autoconciencia a su pura interioridad[52], ni tampoco el simple abismarse la autoconciencia en la sustancia y en el no-ser de su diferencia[53], sino que *ese movimiento* del *self* que se enajena de sí mismo y se abisma en su sustancia, tanto retorna a sí como sujeto a partir de ella, y convierte esa

sustancia en objeto y contenido, como suprime y supera esa diferencia de la objetualidad y del contenido [esa diferencia que la objetualidad y el contenido representan]. Esa primera reflexión a partir de la inmediatez consiste en distinguirse el sujeto respecto de su sustancia, o [esa reflexión] es el concepto que se disocia de sí mismo [o es el concepto que se escinde a sí mismo], el recogerse en sí [el volver en sí, el *Insichgehen*] y el producirse o devenir el puro yo. En cuanto esta diferencia es el puro hacer del yo = yo [es decir, es el puro hacer en que el yo = yo consiste, el puro hacer en que el concepto consiste], el concepto es la necesidad y el producirse o amanecer de la *existencia* [el quedar ahí el yo para sí mismo en su distinguirse de sí] que tiene por esencia suya a la sustancia y que queda ahí de por sí [es decir, que es existencia autónoma]. Pero este darse ahí para sí la existencia, no es sino el concepto puesto en la determinidad, y mediante ello [ese darse ahí para sí la existencia] no es también sino el movimiento del concepto *en el concepto mismo*, [su movimiento] de descenso a sustancia simple, la cual sólo como tal negatividad o movimiento es precisamente sujeto[55]. – *Ni* [el] yo tiene que aferrarse a la *forma de la autoconciencia* [a la forma de autoconciencia] contra la forma de sustancialidad y de objetualidad como si tuviese miedo de su propia enajenación o sintiese angustia ante ella[56]; pues la fuerza del espíritu consiste más bien en mantenerse igual a sí mismo en su enajenación, y, siendo *en y para sí*, poner el *ser-para-sí* sólo como un momento, al igual que el ser-en-sí; *ni* el yo es tampoco un tercero, que lance y devuelva y tire las diferencias al abismo del absoluto[57] y que en ese abismo declare la igualdad de ellas [las declare a todas iguales, las declare no-yo], sino que el saber consiste más bien en esta aparente inactividad que se limita a contemplar cómo lo diverso se mueve en él mismo [en sí mismo] [en lo diverso mismo, es decir, queda él mismo en movimiento] y retorna a su unidad [y acaba retornando a su unidad].

[3.7. De la Fenomenología a la Lógica; el concepto alcanzado; la fenomenología no es propiamente ciencia; las relaciones entre fenomenología y Lógica]

En el saber [o con el saber] cierra, pues, el espíritu [o ha cerrado, pues, el espíritu] el movimiento de su configurarse [o de sus configuraciones]

en cuanto ese configurarse [ese darse forma o figura] viene lastrado por una no superada diferencia de la conciencia [es decir, en cuanto esas configuraciones contienen el lastre de la diferencia sujeto-objeto] [ese lastre ha quedado sacudido con la fusión del final del cap. VI y el final del cap. VII, tal como esa fusión se ha producido en el cap. VIII]. El espíritu ha cobrado [en el saber] el elemento puro de su existencia, es decir, el concepto. El contenido es aquí (en lo que respecta a la *libertad* de su *ser* o en lo que respecta a la autonomía que ese contenido ofrece), el contenido digo, en lo que respecta a esa su autonomía, no es sino el *self* que se enajena a sí mismo, o la unidad *inmediata* del saberse[58]. El movimiento puro de esta enajenación, considerando esa enajenación en su contenido, constituye la *necesidad* de ese contenido. El contenido diverso, en cuanto contenido *determinado*, sólo [lo] es en la relación, pero no en sí, y su inquiescencia es la de suprimirse y superarse, o lo que es lo mismo: la *negatividad*[59]; por tanto, la necesidad (o la diversidad), lo mismo que el ser [*Seyn*] libre, es [son] igualmente *self*, y en esta *forma sélfica* [*selbstisch*] en la que la existencia es inmediatamente pensamiento, es en la que el contenido es *concepto*[60]. Por tanto, en cuanto el espíritu ha alcanzado el concepto [o ha ganado el concepto o ha cobrado el concepto] desarrolla su existencia y movimiento en este éter de su vida, y se convierte en *ciencia*. Los momentos de su movimiento [los momentos del movimiento del espíritu] no se presentan ya en ella [en la ciencia] como *figuras* determinadas de la *conciencia*, sino que en cuanto la diferencia de la conciencia [o la diferencia que representa la conciencia] ha retornado al *self* [es decir, en cuanto ya están igualadas autoconciencia y conciencia], [esos momentos] se presentan como *conceptos determinados*, y como movimiento orgánico de esos conceptos, fundado en sí mismo. Si en la fenomenología del espíritu [si en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, en el presente libro] cada uno de los momentos es la diferencia entre el saber y la verdad [o entre la certeza y la verdad, o entre el concepto y el objeto], y cada uno de los momentos es el movimiento en el que esa diferencia se suprime y supera, la ciencia, en cambio [y no se olvide que la *Fenomenología*, el presente libro, es una introducción a la Lógica, o a la ciencia de la Lógica], no contiene esa diferencia ni la supresión y superación de esa diferencia, sino que, en cuanto el momento [cada momento de que consta la ciencia], tiene la forma del concepto, ese momento aúna en unidad inmediata la forma objetiva [la forma objetual, la forma de

objeto] de la verdad y la del *self* sabiente [es decir, aúna objeto y saber]. El momento no se presenta como ese movimiento que va de la conciencia o [que va] de la representación a la autoconciencia, y a la inversa, de allá para acá y de acá para allá, sino que su forma o figura pura, liberada de su fenómeno en la conciencia [liberada del modo de su aparición en la conciencia], es decir, el concepto puro, y el posterior desenvolvimiento de éste, dependen solamente de su pura *determinidad* o de su determinidad pura [de la determinidad del concepto puro]. Y a la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una forma o figura del espíritu apareciente [es decir, del espíritu en su aparición, del espíritu en su aparecer, del espíritu en su fenómeno, que es sobre el que la *Fenomenología del espíritu* versa]. Y así como el espíritu existente, es decir, el espíritu que en su aparecer ahí o en su estar ahí, no es más rico que ella [no es más rico que la ciencia], tampoco él es más pobre que ella en su contenido [en el contenido del espíritu], [sino que] reconocer los conceptos puros de la ciencia en esta forma de figuras de la conciencia, constituye el lado de su realidad [el lado de realidad de la ciencia y de realidad de los conceptos], constituye, digo, su lado de realidad, conforme al que su esencia [la esencia de la ciencia], es decir, el concepto, que en la ciencia viene puesto como *pensamiento* en su mediación *simple*[61], disocia y separa uno de otro los momentos de esa mediación y se presenta o se expone él [el concepto] a sí mismo conforme a la contraposición interna [o conforme a su contraposición interna].

[3.8. La kenosis *del concepto; concepto, naturaleza e historia; el recuerdo y la revelación de lo profundo; de la Lógica a la "filosofía real"]*[62]

Pues bien, la ciencia contiene en sí misma esta necesidad de enajenarse [ella] de la forma del puro concepto, y de efectuar el tránsito del concepto a la *conciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque aprehende su concepto [precisamente porque se hace concepto de sí llegando de este modo a saberse como el concepto que él es o como siendo concepto], es la igualdad inmediata consigo mismo, la cual, en su diferencia, es la *certeza* de lo *inmediato*, o es la *conciencia sensible*, es decir, es el principio del que hemos partido [en esta *Fenomenología del es-*

píritu]; este soltarse a sí mismo o licenciarse a sí mismo de la forma de su *self*, es la suprema libertad y seguridad de su saber acerca de sí mismo. Pero esta enajenación es todavía imperfecta; esta enajenación expresa la *relación* de la certeza de sí mismo [de la certeza que el saber tiene acerca de sí mismo] con el objeto, el cual objeto, precisamente por ello, por estar en relación, todavía no ha cobrado su plena libertad. Pues bien, el saber no sólo se conoce sólo a sí mismo, sino que también conoce lo negativo de sí mismo o la negación de sí mismo [es decir, el objeto del conocimiento como aquello que no es el conocimiento], o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse a sí mismo. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu expone [o representa, o desarrolla] su convertirse en espíritu, en forma de un *acontecer contingente, suelto* [en el modo de] tener ahí delante a la vista [de "intuir", de estar viendo ahí] su propio *self* como *tiempo* fuera de él [o como el tiempo fuera de él], y también [en el modo de tener ahí delante a la vista, de "intuir", de estar viendo ahí] su *ser* [*Seyn*] como espacio. Este su último devenir [o esta parte de su devenir, es decir, el desenvolvimiento del ser espacio-temporal]; o sea, *la naturaleza*, es su devenir vivo inmediato [del espíritu]; ella, es decir, la naturaleza, es decir, el espíritu enajenado, no es en su existencia [en la existencia de la naturaleza] otra cosa que esta eterna enajenación en que *su estar ahí* consiste [en que el estar ahí de la naturaleza consiste], y el movimiento por el que se produce el *sujeto* [o el movimiento que genera al sujeto].

La otra parte de su devenir [la otra parte de su gestarse como espíritu], es decir, la *historia*, es el devenir *sabiente* que se *media* a sí mismo [el devenir que se media a sí mismo sabientemente, o el devenir que se media a sí mismo sabiendo, el devenir que se media a sí mismo en términos de saber y saberse] es el espíritu enajenado en el tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de sí misma [es decir, la enajenación de esa misma enajenación, el retorno a sí]; lo negativo es aquí lo negativo de sí mismo[63]. Este devenir presenta o representa un lento y moroso movimiento, y una lenta y morosa procesión de espíritus, una galería de imágenes, cada una de las cuales, dotada de la completa riqueza del espíritu, se mueve tan lenta y morosamente porque el *self* tiene que penetrar y digerir esta entera riqueza de su sustancia [ahondando, profundizando, interiorizando cada vez más en ella]. En cuanto su consumación consiste en *saber* perfectamente [por completo, hasta el fin] *aquello que él es*, es

decir, en saber perfectamente su sustancia, este saber es un *venir-a-sí* [un recogerse en sí, un *Insichgehen*[64], un marchar hacia dentro de sí], en el que el espíritu deja tras de sí [o va dejando tras de sí] su propia existencia y entrega su forma o *Gestalt* a la *Erinnerung*, es decir, al "recuerdo", a la memoria [a la vez que, interiorizando, va haciendo memoria de sí]. En el venir-a-sí [viniendo a sí, recogiéndose en sí, metiéndose en su interior, volviendo en sí, interiorizándose, cobrando memoria] el espíritu se va sumergiendo [y hundiendo] [también] en la noche de su autoconciencia, pero su existencia desaparecida [las formas de existencia del espíritu que han desaparecido, que van quedando detrás] el espíritu la conserva en esa noche, y esa existencia suprimida y superada es la nueva existencia [ese suprimirse y superarse la existencia es una nueva existencia], es la misma existencia anterior, pero renacida ahora del saber, es un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu. En ella [en esa nueva existencia] el espíritu tiene que empezar sin miedo desde el principio por la propia inmediatez de ella, y volver a educarse o formarse a partir de ella [a "hacerse grande y mayor"], como si todo lo precedente estuviese perdido para él y nada hubiera aprendido de la experiencia de los anteriores espíritus. Pero el recuerdo, la memoria, la interiorización, la *Erinnerung*, los ha conservado [ha conservado a esos anteriores espíritus], y ese "recuerdo" es el interior de la sustancia [un hacerse interior la sustancia o un irse haciendo interior la sustancia] y una forma efectivamente superior de ella[65]. Así pues, cuando este espíritu tiene que empezar otra vez desde el principio su formación, pareciendo no partir sino de sí mismo, resulta que a la vez de donde parte es de un nivel superior. El reino de los espíritus que de este modo se forma en la existencia [que de este modo se forma en el elemento de la existencia] constituye una secuencia donde cada uno disolvió al otro y cada uno asumió el reino del mundo [el dominio del mundo] tomándolo del precedente. La meta de esa secuencia es la revelación de lo profundo [el hacerse manifiesto lo profundo y el revelarse el abismo] y eso es *el concepto absoluto*; y por tanto, esa revelación es la supresión y superación de esa su profundidad [de la profundidad y carácter abismático del concepto absoluto, o de la profundidad del carácter abismático del concepto absoluto], o es su *extensión*, es decir, es la negatividad de ese yo que es cabe sí [*in sich*] [es decir, es el quedar negado ese yo que es ser-cabe-de-sí], la cual negatividad es su enajenación y su sustancia [es decir, la cual negatividad es enajena-

ción de ese yo y, por tanto, el convertirse ese yo en sustancia]; [eso es la extensión o eso es el espacio del concepto absoluto] y su *tiempo* es que [o consiste en que] la enajenación se enajena en sí misma [ella misma en ella misma], siendo así como [la enajenación] es [o siendo así como la enajenación es enajenación] tanto en su extensión como en su profundidad (es decir, tanto en la extensión como en el *self*). *La meta*, es decir, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu, tiene por camino suyo la recordación o memoria de los espíritus[66], tal como éstos son [eran] en ellos mismos y realizan [realizaban] la organización de su reino. Su conservación [la conservación de éstos] por el lado de esa su existencia libre [suelta, autónoma] que aparece en la forma de la contingencia [es decir, por el lado, de ese su mostrarse sueltos y autónomamente ahí en la forma de la contingencia], es la historia [la historiografía], y su conservación por el lado de su organización conceptuada [es decir, por el lado de su organización y articulación en cuanto traídas a concepto] es la *ciencia* del *saber apareciente* [es decir, del saber tal como éste va apareciendo, del saber, tal como éste se vuelve fenómeno]: ambas [la historia y la *Fenomenología*] tomadas conjuntamente, y, por tanto, la historia entendida o la historia traída a concepto, constituyen la memoria [la recordación] y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el que ese espíritu absoluto no sería sino lo solitario carente de vida; pues sólo *del cáliz de este reino de los espíritus / le espumea a él* [a ese espíritu absoluto] *su infinitud*[67].

APÉNDICE

PRIMERO:
TRES FRAGMENTOS DE TEXTOS PREPARATORIOS PARA EL TEXTO DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU:

Fragmento 1[1]

El saber absoluto se presenta, pues, primero, como razón dadora de normas, como razón legisladora; en el concepto de sustancia ética misma no se da distinción ninguna entre conciencia y ser-en-sí. Pues el puro pensamiento del puro pensamiento es en sí, o lo que es lo mismo: es la sustancia igual a sí misma, y es asimismo conciencia. Pero al surgir una determinidad en esa sustancia, y la primera determinidad es (como hemos obtenido) que se establecen *leyes*, surge también una diferencia entre la *conciencia* y el *en-sí*; y este en-sí es la sustancia ética misma, o la conciencia absoluta;

Fragmento 2[2]

A) DERECHO DIVINO [...]

a) *derecho divino* de la conciencia; como ser ético, inmediato referirse al deber; la realidad [*Wirklichkeit*] no tiene ninguna realidad [*Realität*] en sí, no tiene otro contenido real que el ético; equivocidad de la realidad [*Wirklichkeit*], mentira del demonio, ser interior

b) Se produce un desgarramiento; espíritu difunto y [...].

Fragmento 3[3]

C.[4]

La ciencia

La naturaleza de la última reflexión en sí del *espíritu*, que constituye el *saber*, es algo que hemos obtenido ya. El espíritu representado en la religión absoluta [es decir, el espíritu, que en la religión absoluta no era aún sino un espíritu representado] ha transitado ya al *self* de la conciencia, y, por su parte, este *self* de la conciencia se ha reconocido asimismo como ser o esencia en la contraposición de ese ser (o esencia) encerrado en su ser-para-sí frente al ser (o esencia) excluido de él, es decir, frente al ser (o esencia) que es en sí; ahora bien, ese yo = yo del *self* es la simplicidad e igualdad que ese ser-para-sí tiene consigo, es, por tanto, el ser-en-sí. Y es en esta reflexión como ese *self* transita al espíritu [es decir, es en esta reflexión como ese *self* se vuelve espíritu]. Aquel primer movimiento era el contenido de la religión absoluta misma; y del segundo, como cae en la autoconciencia, hicimos memoria como una forma de autoconciencia, que nos había aparecido antes; por tanto, ese movimiento debe considerarse un momento que pertenece a la realidad del espíritu y que constituye una de las condiciones mediante las que se produce la última reflexión en sí del espíritu.

De los momentos que hemos señalado que constituyen el *concepto de saber*, sólo uno parece todavía caer en nosotros, y no haberse convertido todavía en momento para el espíritu autoconsciente mismo, lo cual es necesario, si ello [si ese momento] ha de ser el retorno del espíritu a sí mismo, pero un retorno que sea enteramente transparente y no manchado por nada extraño. Pues el espíritu, en cuanto convertido en espíritu de la conciencia, se ha vuelto un ser [*Wesen*] representado en su entero contenido [ello ha sucedido en la religión absoluta]; y aparte de este momento en que el espíritu es *para él*, está el momento del *ser-para-sí* en su

ser-otro, convertido en su pura autoconciencia en él [o en ese mismo ser otro]; pero esto *otro* donde el espíritu es para sí sólo tiene el significado de un ser [Wesen] encerrado en él [o comprendido en él, o incluido en él, en el espíritu], pero no tiene a la vez este significado esencial, a saber: el significado de que ese ser es algo real, de que ese ser es lo negativo de la autoconciencia [la negación de la autoconciencia, lo que no es ya autoconciencia]. Este momento, a saber, el momento de que el espíritu retorna como tal a sí mismo (y de que el espíritu sería para sí) en el objeto como tal, en el *ser* [*Seyn*] que se *contrapone* al *ser-para-sí*, este momento, digo, sólo parece ser para nosotros, pues que somos nosotros quienes sabemos que el *yo* = *yo* (o lo que es lo mismo: que el puro ser-para-sí) es la igualdad consigo mismo o es el ser.- Y esto es aquello de lo que más arriba dijimos (o de lo que más arriba recordamos) que en ello la reflexión simple del espíritu en sí mismo se abre a la conciencia o se abre para la conciencia [o se abre en términos de conciencia, o amanece a la conciencia], de manera que lo negativo del *self* le es también a éste su *ser-para-sí*. Pero este momento no puede consistir [sólo] en una reflexión nuestra si es que la figura del espíritu que aquí estamos considerando tiene que constituir su completo saber de sí mismo.

Pero en realidad este momento ya nos ha resultado antes. Este momento cae del lado de la autoconciencia, que nosotros en la reflexión moral sólo adujimos en una de sus determinaciones, a saber: en aquella determinación en la que para la autoconciencia su ser reside inmediatamente en su *ser-para-sí* [en el ser-para-sí de la autoconciencia]; el otro lado sería aquel en el que su ser-para-sí [el ser-para-sí de la autoconciencia] tiene la forma del ser-para-ella, o el lado en el que la autoconciencia se ha *encontrado* a sí misma como una *cosa*.- Está claro que tal lado pertenece a la conciencia observadora. El punto culminante de la conciencia observadora era aquel en el que la autoconciencia veía su *self* en forma de una cosa [o la autoconciencia se representaba su *self* en forma de una cosa, o reconocía su *self* en forma de una cosa].– Esta forma de la conciencia considerada tal como ella inmediatamente es, sin haber ella aprehendido todavía el concepto que le corresponde, es la forma más carente de espíritu, o es lo carente de espíritu en absoluto. Pero conforme a su propio concepto [o cuando tomamos esa forma conforme a su propio concepto], ella misma está expresando el concepto de que el *self* es un *ser* [*Seyn*] o de que el *ser-para-sí* es el *ser-en-sí*. Y entonces ello no es sino el

concepto más rico de todos, pues se trata del concepto absoluto mismo, o es el *self* aprehendido como infinito.

Pues bien, lo que ese pensamiento [lo que esa idea] tenía de carente de espíritu, hace ya mucho tiempo que ha desaparecido en los procesos de desenvolvimiento de la autoconciencia que siguieron después. Lo que ello tiene de carente de espíritu consiste en no ser el *pensamiento* [*Gedanke*] de aquello que dice, o en no saber lo que ese pensamiento dice; con otras palabras: [lo carente de pensamiento consiste en que] el *ser* es tenido todavía por una *cosa* en el significado que esa cosa tiene sólo para la certeza sensible, y asimismo el yo es tenido por una cosa que sería una cosa totalmente particular y suelta [*einzeln*] y que, tal como se la está pensando, según observaciones que hicimos más arriba [cfr. cap. I] ni siquiera podría ser dicha. Este significado supuesto [este significado en el que se está pensando, este significado que se quiere decir], este significado supuesto de la cosa y del yo hace tanto tiempo que desapareció en y de por sí que más bien de lo que se trató después era de reestablecerlo y de poner el espíritu como Ser [*Seyn*], o lo que es lo mismo: como certeza sensible. Pero después de que a la intelección pura, o al concepto autoconsciente le quedó reestablecido el ser, y después de que también el espíritu se desarrolló hasta la realidad del *self* [es decir, hasta quedar ahí el *self* como una realidad], y a la inversa, ese *self* se sabe como el ser [*Wesen*] simple o como el simple ser, resulta que el ser [*Seyn*], en cuanto ser [*Seyn*] de la certeza sensible, al igual que queda puesto, queda asimismo *absolutamente suprimido y superado*. El momento que pertenece a la razón observadora [es decir, el momento específico de la razón observadora] expresa la coseidad propiamente dicha de la certeza sensible como la que la autoconciencia se encuentra a sí misma; pero los otros lados elevan ese ser [*Seyn*] al concepto de que ese ser, en su significado de ser lo absolutamente *otro* de la autoconciencia, tiene asimismo de forma inmediata el significado del ser-para-sí [o de ser-para-sí].

Este momento completa, pues, la reflexión simple del espíritu en sí mismo; la completa en cuanto lo único que había que mostrar era que ese momento se había producido ya[5], pues ese momento, como hemos mostrado, estaba ya contenido en el concepto de esa reflexión. Con ello vemos también que esta reflexión es la reflexión última y absoluta del espíritu. Pues en ella la certeza que el espíritu tiene de sí mismo y la verdad de esa reflexión se han vuelto totalmente iguales la una a la otra. Ni la certeza

está encerrada en sí misma de suerte que se vea privada de la objetualidad de su propio ser [*Wesen*] como de una verdadera realidad inmediata; pues el ser-para-sí es más bien él mismo el *inmediato ser-uno* [o es el ser-uno inmediato del cap. II]; o lo que es lo mismo: el *ser* como tal. Ni tampoco la verdad es el objeto [o la verdad es un objeto] que fuese alguna cosa extraña para la autoconciencia, sino que la cáscara del ser [*Wesen*] ha quedado rota y la autoconciencia tiene en él inmediatamente la certeza de sí misma, o lo que es lo mismo: el objeto es su ser-para-sí [el ser-para-sí de la autoconciencia].

Esta no disociada *unidad* de la certeza de sí misma [de la certeza que la autoconciencia tiene de sí misma] y de su verdad [de la verdad de esa certeza], esa unidad de certeza y verdad, digo, queda a la vez ante sí misma y se disocia; pues es precisamente esta unidad la que en su *ser-otro* ha retornado a sí, o que a lo expelido lo atrae inmediatamente a sí como lo homónimo, o que a lo atraído lo ha repelido de forma asimismo inmediata. Y siendo así *para-sí,* a la vez que se separa de sí como el *en-sí,* ella [esa unidad] se tiene a sí por objeto y contenido, un contenido que representa precisamente ese movimiento que hace un momento hemos caracterizado como siendo para la autoconciencia, y de suerte que ésta ha suprimido y superado de forma asimismo inmediata la diferencia que hizo entre sí misma y su contenido, y lo objetivo le es a ella inmediatamente su autoconciencia. Esta unidad de la verdad y de la certeza de sí misma, o lo que es lo mismo: el saber, es el elemento en el que ese movimiento se expande; y considerado [el saber] como tal elemento, podemos llamarlo el *concepto absoluto*; como saber que es para sí, es la autoconciencia, que es ella misma y que a la vez es universal; como saber, en cuanto su contenido viene particularmente caracterizado con [o por] el momento del ser [*Seyn*] como lo negativo de la autoconciencia, es lo que llamamos conocimiento; pero como todo, o como conjunto, es el saber absoluto, o lo que es lo mismo: es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu.

En este saber, ambas partes, es decir, la parte que representa el ser y la parte que representa el yo, cuando aún no están aprehendidas o comprendidas en el concepto, quedan sujetas a malentendidos [es decir, el saber queda sujeto a malentendidos]. Pues el *ser* [*Seyn*] consiste en eso, en tener para la *autoconciencia* el significado de lo negativo de esa autoconciencia [el significado de lo que es la negación de esa autoconcien-

cia], y de lo inmediato; y de lo que se trata solamente [o de lo que se trata en la reflexión última es solamente] de tener ese ser, precisamente en ese significado, pero a la vez también en el significado contrapuesto, es decir, de tener el concepto, que a la vez él mismo también es [que a la vez él mismo es también un ser] y [por tanto] se extiende sobre su contrario abrazándolo. El significado que el ser ha cobrado en el espíritu, a saber, el de volverse consciente como lo contrario del *self*, pero a la vez el volverse consciente como algo en lo que ese *self* se es él asimismo de forma inmediata, puede también expresarse de la forma siguiente: cuando se dice *ser* (sea el *es* que fuere), con ello se está pensando [con ello se está suponiendo, con ello se está queriendo decir] algo sensible, algo que sólo es como objeto para la autoconciencia; pero de forma asimismo inmediata ese *ES* es en realidad pura negatividad de todo lo autónomo distinto [es decir, en cuanto pura abstracción es la pura negación de todo aquello que pudiera ser autónomamente distinto, o que pudiera ser autónomo y distinto]; es el haber retornado a la simplicidad a partir de la pluralidad de lo autónomo por vía de negar esa pluralidad; y esa pura abstracción no es en realidad otra cosa que el puro pensamiento mismo. Por tanto, si el ser no es sabido a la vez como siendo el simple ser-para-sí de la conciencia, ello sucede porque no se recuerda [porque no se repara en] que ese ser sólo se produce mediante tal movimiento de supresión y superación y mediante tal movimiento de retorno a sí, es decir, porque no se repara en que precisamente ese movimiento es su devenir y su esencia [el devenir del ser y la esencia del ser, *Seyn*]. Esa esencia es la abstracción, y el pensamiento no es sino ese negar; y, por tanto, es eso mismo negativo lo que a la vez es positivo; es *para* la autoconciencia. Y así como el pensamiento es el movimiento de su devenir [del devenir del ser], ese ser no es sino la simple unidad del pensamiento [o la unidad simple del pensamiento]. Pero el movimiento del pensamiento es el distinguir carente de distinciones, el movimiento quieto, o lo que es lo mismo: es justamente la unidad simple; y el ser es asimismo la semoviente carencia de distinciones en el mover, en el movimiento mismo, es decir, en el distinguir se comporta como el quedar suprimida y superada toda distinción o toda diferencia.

Cuando el ser [*Seyn*] se define como *inmediatez*, ha de quedar claro que también esta determinación es una determinación que hay que retirar; pues lo *inmediato* es asimismo mediación absoluta, o es el movimiento

mediador en el que toda existencia, todo quedar algo fijamente ahí, se disuelve; pues el ser es la pura negatividad que antes hemos considerado. O también: la inmediatez es la simplicidad absoluta, es decir, es precisamente la negación de todo ser-para-sí distinto. – Y si esto, es decir, que el ser es esta *abstracción*, se lo considera algo que no conviene [o que no pertenece] al ente [a lo que es] como tal, sino que es algo que como tal abstracción empieza produciéndose en el pensamiento [de modo que el ente, la cosa, sería algo distinto de esa abstracción], con eso no se está diciendo sino que el ser es a la vez lo negativo del *self*. Pero la *cosa*, que sería *otra* que el *self* [que sería lo distinto del *self*], tampoco puede liberarse del ser, y el ser es esa abstracción, y, como tal abstracción, opuesto como pensamiento a la coseidad, y del ser hay, por tanto, que decir que, siendo lo negativo del *self*, es también lo negativo de la *coseidad*. Lo que es verdadero, lo que aquí tenemos delante, es precisamente este movimiento, el de poner el ser como lo negativo del *self*, y de ponerlo asimismo como la abstracción, o lo que es lo mismo, de ponerlo como *self*; y su *inmediatez* no es, por tanto, otra cosa que este movimiento mismo.
Resultan con esto dos formas [dos figuras, *Gestalten*] del espíritu que se es como espíritu, la conciencia del cual no concuerda todavía con aquello que él es en sí. Se trata de las figuras o formas del espíritu tal como éste, a través de la conciencia de sí, o a través de las representaciones que se hace de sí mismo [...]

SEGUNDO: *ANUNCIO DE LA* FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU[6]

En la editorial de las librerías de Jos. Anton Göbhard en Bamberg y Würzburg ha aparecido y se ha enviado a todas las buenas librerías el libro siguiente:
G. W. F. Hegel
Sistema de la Ciencia
Primer tomo, el cual contiene la *Fenomenología del espíritu*,
en octavo, 1807, precio, 6 florines.
Este libro expone el saber en el devenir del saber. La *Fenomenología del espíritu* tiene la finalidad de sustituir las explicaciones psicológicas, y también las discusiones abstractas acerca de la fundamentación del saber. La *Fenomenología del espíritu* considera los *preliminares* para la ciencia desde un punto de vista tal, que se convierte ella misma en una primera ciencia de la filosofía [en una primera ciencia filosófica], nueva e interesante. La *Fenomenología* comprende las diversas *figuras del espíritu* como otras tantas estaciones en el camino por el que el espíritu se convierte en saber puro o en espíritu absoluto. Por tanto, en las diversas secciones de esta ciencia, que a su vez se dividen en varias, se tratan la *conciencia*, la *autoconciencia*, la *razón observadora* y la *razón agente* [la razón científica y la razón práctica], el *espíritu* mismo en cuanto *ético*, en cuanto *ilustrado* y en cuanto *moral*, y, finalmente, en cuanto *religioso*, en las distintas formas de este espíritu religioso. La riqueza de las manifestaciones del espíritu, que a una mirada inicial se le antojan un caos, son puestas en un orden científico que las va presentando conforme a su propia necesidad, un orden en el que las figuras imperfectas se disuelven y pasan a convertirse en otras superiores que constituyen la verdad de las primeras. Su verdad última la encuentran esas figuras primero en la religión,

y después en la ciencia, como resultado del todo [es decir, siendo la ciencia el resultado del todo].

En el *prefacio* el autor se explica acerca de lo que, a su juicio, la filosofía necesita en su situación actual; y se manifiesta también acerca de la arrogancia y de los excesos de ciertas fórmulas filosóficas que en tan mal lugar dejan a la filosofía y a aquello de lo que debe tratarse tanto en la filosofía como en el estudio de la filosofía [como en la carrera de filosofía].

Un *segundo tomo* comprenderá el sistema de la *lógica* como filosofía especulativa y las otras dos partes de la filosofía, a saber, la *ciencia de la naturaleza* y la *ciencia del espíritu.*

TERCERO:
APUNTE DE 1831 SOBRE LA CORRECCIÓN DEL TEXTO DE 1807[1]

Primero: texto original del apunte

re. Vorrede
Phänomenologie
erster Theil eigentlich

Voraus, der Wissenschaft
das Bewusstseyn auf diesen Standpunkt zu bringen.
Gegenstand für sich fortbestimmen,
Logik, hinter dem Bewusstseyn
Eigenthümliche frühere Arbeit,
nicht Umarbeiten, –auf die damalige Zeit der Abfassung
bezüglich –in Vorrede: das abstracte Absolute–
herrschte damals

Segundo: versión española del apunte [entiendo que Hegel se refiere al contenido del posible prefacio para la segunda edición]

En el prefacio he de referirme a la *Fenomenología* como consistiendo ésta propiamente sólo en una primera parte

a) el supuesto para la ciencia es traer a la conciencia al punto de vista que la ciencia representa,
b) pasar a determinar su objeto [o quizá también: el objeto determinándo se de por sí]; la lógica quedando a espaldas de la conciencia,

c) propiamente se trata de un peculiar trabajo inicial, que no es cuestión de reelaborar ni rehacer, sino que hay que referirlo al momento en que se redactó, subrayando en el prefacio cómo entonces dominaba el Absoluto abstracto.

NOTAS

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN DE MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

1 *Briefe von und an Hegel I*, ed. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Hamburgo, 1952, pág. 161.
2 Ibíd., págs. 161 s.
3 Citado por Karl Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben* (1844), WBG, Darmstadt, 1972, pág. 229.
4 *Briefe von und an Hegel*, ed. Karl Hegel, I, Leipzig, 1877, pág. 71.
5 El lector que tenga acceso a las fuentes alemanas sobre esta cuestión, se dará cuenta enseguida de que lo que acabo decir es una componenda (que me parece razonable) entre el "erster Teil" (primera parte) de la carta de Hegel a F. I. Niethammer del 6 de agosto de 1806, y la "erste Hälfte" (primera mitad) de la que habla Karl Hegel cuando publica en 1887 ese conjunto de cartas de su padre y de cartas a su padre. En su carta a Niethammer explicándole la pelea de julio con el librero, Hegel habla de que la "primera parte" debía estar impresa antes de Pascua. El hijo de Hegel convierte esa "primera parte" en la primera mitad de libro. Pero esto no parece posible, por lo que ahora veremos. Esa "primera mitad" sólo debió de completarla Hegel en junio o julio de 1806. Por tanto, cuando Hegel habla de la"primera parte" que debía estar impresa antes de Pascua, debe de referirse a partes de esa "primera mitad". Es una solución salomónica del asunto, como ve el lector.
6 Sobre la docencia de Hegel en Jena cfr. K. Düsing, "Hegels Vorlesungen in der Universität Jena. Manuskripte, Nachschriften, Zeugnisse", en: *Hegel Studien*, tomo 26, 1991, págs. 15-24 .
7 Creo yo, pero hay eruditos que se inclinan a pensar que aún no.
8 Los términos alemanes más difíciles de traducir para un latino son los términos tomados del latín. Diríase que el hablante alemán ha cogido el término latino y lo ha reservado para un uso tan peculiar que deja sin saber qué hacer al posible traductor latino. Eso sucede, por ejemplo, cuando el hablante alemán dice *real*. *Realschule*, escuela *real*, quiere decir en alemán escuela de oficios, lejos de las especulaciones matemáticas, científicas o humanísticas de los centros clásicos de enseñanza media. Filosofía *real* es la que versa sobre cosas tan tangibles como la naturaleza o los órdenes de lo social, lejos de las abstracciones de la lógica o de las especulaciones de la metafísica.
9 La diferencia en Hegel entre la *ciencia* y las *introducciones* a la ciencia ya en la propia *Fenomenología* del *espíritu* es un tema, de por sí, digno de estudiarse. Y es quizá tirando de esa clase de hilos como mejor se le cogen a un autor las vueltas. Pues al final todo autor deja

cabos sueltos, y es siguiendo esos cabos como más fácilmente (y sobre todo con más libertad) se llega al centro.

[10] Cfr. carta a I. Niethammer del 17 de enero de 1807 en: *Briefe von und an Hegel I*, ed. J. Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, Hamburgo, 1952, pág. 136.

[11] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. Johannes Hoffmeister, Hamburgo, 1952 (sexta edición), pág. XVI.

[12] K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegel Leben*, WBG, Darmstadt, 1972, pág. 206.

[13] Ibíd., pág. 204.

[14] Ibíd., pág. 206 s. Cfr. sobre todo este conjunto de cuestiones la obra de J. S. Harris, *Hegel's Ladder*, 2 vols., Indianapolis, 1997, que es hoy tal vez uno de los más influyentes comentarios a la *Fenomenología del espíritu* y al sistema de Hegel en general.

[15] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie III*, Suhrkamp, Francfort, 1871, apéndice de los editores, págs. 520 s.

[16] Fue Schelling, que era profesor en la Universidad de Jena, quien facilitó la entrada de Hegel como profesor en ella en 1801. Hegel colaboró estrechamente con él en el *Kristisches Journal der Philosophie* y hasta la publicación de la *Fenomenología del espíritu* Hegel se consideró siempre discípulo suyo.

[17] Cfr. K. Rosenkranz, *G. W. F. Hegels Leben* (1844), WBG, Darmstadt, 1972, pág. XI.

[18] Repare el lector en esta diferencia del Absoluto en sí mismo, que no puede ser sino absoluta; nos referiremos a ello más abajo.

[19] Rosenkranz, págs. 201 ss. Repare el lector en esta idea de que la pelea de la autoconciencia finita con la autoconciencia absoluta cesa: a ella nos referiremos también más abajo.

[20] Ibíd., pág. 206.

[21] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Francfort, 1971, pág. 12.

[22] Ibíd., pág. 66.

[23] Ibíd., pág. 68.

[24] X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, 1974 (sexta edición), pág. 225.

[25] Cfr. sobre todo esto X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid, 1974 (sexta edición), pág. 145, y M. Heidegger, "Hegel und die Griechen", en M. Heidegger, *Wegmarken*, Francfort, 1978 (segunda edición aumentada), págs. 422 ss.

[26] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, págs. 69 ss.

[27] Ibíd., pág. 76.

[28] Ibíd., págs. 77 s.

[29] Ibíd., pág. 81.

[30] Ibíd., pág. 82.

[31] Ibíd., págs. 82 ss.

[32] Ibíd., pág. 131.

[33] Ibíd., pág. 148.

[34] Ibíd., págs. 133 ss.

[35] Ibíd., pág. 152.

[36] Ibíd., pág 153.

[37] En el ser-otro y consistiendo en la superación de ello no ser sino sí mismo. Por tanto, ser y no-ser, ambos como momentos de la autoactividad. Si las dos hipótesis del *Parménides* de Platón, la de que el Uno es y la de que el Uno no es, las tomamos conjuntamente

como momentos y las entendemos conjuntamente como describiendo una autoactividad, el resultado podría muy bien ser el del tercer paso aporético del *Teeteto*, a saber: que en lo genuinamente conocido el alma no descubre quizá sino "una conversación de ella consigo misma". Estas indicaciones se aclararán más abajo y también en las notas del traductor a lo largo del presente libro.

[38] Ibíd., págs. 153 s.

[39] Ibíd., pág. 158.

[40] Ibíd., pág. 151.

[41] Ibíd., pág. 151.

[42] Cfr. J. G. Fichte, *Institutiones omnis philosophiae* (1805), en J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, II, 9, Stuttgart, 1993, pág. 156.

[43] G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Francfort, 1971, págs. 120 s.

[44] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (ed. R. Schmidt, Felix Meiner, Hamburgo, 1930, vers. castellana, I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. Pedro Ribas, Madrid, 1978), B 131 s.

[45] Ibíd., B 139.

[46] Ibíd., B 141 s.

[47] Ibíd., B 143.

[48] Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, Francfort, 1971, págs. 565 s.

[49] Cfr. Rosenkranz, pág. XI

[50] *Metaphysica*, 986 b.

[51] Ibíd.

[52] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1797), ed. K. Vorländer, Felix Meiner, Hamburgo, 1929, pág. 186.

[53] Una exposición razonablemente buena de Hegel, pese a basarse en ese esquema, es la de Heidegger en "Hegel und die Griechen" (1958) en M. Heidegger, *Wegmarken*, Francfort, 1978. Pero pese a que, como digo, la exposición es bastante buena, el embutir a Hegel en ese esquema obliga a practicar tales cortes y a organizar todo de un modo tan tripartitamente esquemático, que uno no tiene más remedio que protestar diciendo que en definitiva Hegel no es eso.

[54] El lector se va a encontrar muchas veces en este libro con esa diferencia. El caso paradigmático de esta diferencia que es absoluta, pero que no es diferencia ninguna, es el "Yo = Yo". Si bien se fija el lector, sin esa diferencia, que ya no es reductible a nada, y que, por tanto, es absoluta, no hay Yo. Pero el Yo consiste en que esa diferencia no es diferencia ninguna.

Por otro lado, el Yo implica un retraerse de todo, un ponerse a distancia respecto de todo. El Yo, dice Hegel, es negatividad referida a sí misma, es el estar siendo el no-ser de todo. Pero por otro lado, o por eso mismo, el Yo implica un retraerme yo también de mí, un ponerme yo a mí a distancia, un estar siendo yo también el no-ser de mí. El Yo se es, por tanto, negatividad referida a sí misma que se tiene ella como tal ahí delante para sí.

[55] Por cierto, en *Dios deseado y deseante* de Juan Ramón Jiménez, el lector puede encontrar (siempre en "poesía relijiosa") una de las mejores interpretaciones del *Filebo* de Platón en el sentido en que lo interpreta Hegel: "La eternidad que quiero yo es esta eternidad/ de aquí y mi aquí con ella más que en ella, / porque yo quiero, dios,/ que tú te vengas a mi espacio, al tiempo/ que yo te he limitado en lo infinito,/ a lo que soy en el infinito,/a lo que

tú eres en él infinito/[...] significando tu infinito el infinito solo /que puedo conseguir de ti y de mí". La apoyatura que esta versión del *Filebo* en "poesía relijiosa" tiene en la "religión revelada" la hace expresa el propio Juan Ramón Jiménez en el prólogo previsto para el libro, que él titula "camino de fe": "En mi niñez, niño de España, yo supe de Jesús, el niño Jesús, el niñodios, como me dijeron y yo decía entonces, y en Jesús, que iba creciendo conmigo, yo fui viendo a mi dios de entonces, su padre, el padredios, el padre eterno". Cfr. Juan Ramón Jiménez, *Lírica de una Atlántida*, ed. de Alfonso Alegre Heitzmann, Madrid, 1999, págs. 417 ss.

56 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 571.

57 Ibíd.

58 El principio de completa determinación, con el que Kant pone sistemáticamente en relación la noción de *gesamte Erfahrung* (de totalidad de la experiencia) es en definitiva una versión de lo que en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje se entiende por "holismo del significado". El que en el texto fundamental de ello "Dos dogmas del empirismo" de Quine (en: W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge Mass, 1953, págs. 20-46), no lleguen ni a apuntar ninguna de las cuestiones a las que en relación con ello se refiere Kant, se debe *primero* a que Quine considera aproblemática la noción de "the totality of our so called knowledge or beliefs" (pág. 42) y Kant no, y *segundo* a que Quine considera contingente lo "formal" y "trascendental" conforme a lo que se articula esa totalidad. Por este lado, Quine comparte, pues, la objeción que a Kant hace J. G. Hamann en su *Metakritik über den Purismus der Venunft* ("Metacrítica sobre el purismo de la razón", 1784) conforme a la que lo que Kant entiende por elementos a priori que hacen posible la experiencia y le dan articulación, son a priori *wilkürlich*, a posteriori *notwendig* (sólo son necesarios a posteriori, pero a priori son arbitrarios, podían haber no sido o haber sido de otro modo). Y es también eso lo que dice Quine acerca de lo supuestamente *analítico* y en general acerca de lo supuestamente necesario o a priori en la textura de esa "totalidad de lo que llamamos nuestros conocimientos y creencias".

Si el lector me permite utilizar una vez más ese esquema simplista, podríamos decir que, si Kant constituye la *tesis* y Hamann la *antítesis*, entonces Hegel, que tenía ya detrás a Herder y que conocía a Hamann tan bien como a Kant, representa la *síntesis*, pero dependiendo de Hamann (y en este sentido, de forma no ajena a Quine). Por otro lado, Quine se remite a Dewey, que, como es sabido, depende de Hegel, de ahí que, también por esa vía, Quine comparta no poco con Hegel en lo tocante a la idea que se hace de la "experiencia". Y a su vez, tanto Hegel como el segundo Wittgenstein conocen el libro de Herder *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache, eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft* ("Entendimiento y experiencia, razón y lenguaje, una metacrítica de la *Crítica de la razón pura*") (1799); Wittgenstein se sirve incluso de las metáforas de Herder.

Desde principios de los años ochenta utilicé el texto de Herder, pero sobre todo el texto e ideas de Hamann (y el mencionado texto de Quine) ante varias generaciones de alumnos para poner en relación el holismo del significado de Quine y de sus discípulos H. Putnam y D. Davidson con los "conceptos de mundo" provenientes de las tradiciones alemanas de filosofía del lenguaje, de la tradición fenomenológica, y de la hermenéutica filosófica. En la actualidad, así lo ve J. Habermas, es quizá en R. Brandom, un discípulo de Rorty que se remite expresamente a Hegel y a la idea de *Erinnerung* de éste, donde mejor pueden verse estas conexiones (cfr. R. Brandom, *Making It Explicit, Reasoning, Representing and Discur-*

sive Commitment, Cambridge Mass., 1994), pero en aquel momento el modelo era el proceder de R. Rorty en *The Philosophy and the Mirror of Nature* (1980), que Manuel Garrido había puesto enseguida en circulación en la Facultad de Filosofía de Valencia.

[59] Ibíd., A 571 s.

[60] Ibíd., A 572.

[61] Ibíd., A 572.

[62] Ibíd., A 573.

[63] Ibíd., A 575 s.

[64] Ibíd., A 576.

[65] Cfr. *Luthers Werke*, ed. Otto Clamen, tomo II, Berlín 1934, págs. 133 ss. Según Lutero, Dios no aguanta lo empinado y soberbio porque desde el principio le fascina la nada, con la que enseguida se puso a hacer cosas, Dios es un "entendido en la nada". Lo mismo que en *El sofista* de Platón, también en el *Génesis Rabbah*, un comentario midrásico del siglo V d. C. al libro del *Génesis*, se llega a la conclusión de que hay no-ser, y de que, por tanto, éste hubo de ser creado por Dios, pues, ¿cómo, si no, había no-ser?). Cfr. Luis Vegas Montaner, *Génesis Rabbah I*, Verbo Divino, Pamplona, 1994, págs. 59 ss. La cuestión de cómo es ello se convierte en tema central de la cábala de Isaac Luria, la cual tiene una profunda influencia sobre Jacob Böhme, de donde también bebe Hegel. Pero de todos modos, esta línea de tradición deriva también de *El sofista* y del *Parménides* de Platón a través de Proclo.

[66] Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 576.

[67] Ibíd., A 576.

[68] Ibíd.

[69] Ibíd., A 578.

[70] Ibíd., A 578.

[71] Ibíd., A 578 s.

[72] Ibíd., A 579.

[73] Esta noción de *realidad fundamento* es la que busca aclarar X. Zubiri en su libro *El hombre y Dios*, Madrid, 1984, págs. 81 ss. Zubiri querría evitar asimismo la problemática del *Parménides*.

[74] Ibíd., A 579.

[75] Ibíd., A 572.

[76] Ibíd., A 576.

[77] Ibíd., A 575 s.

[78] Sobre la *negación*, lo mejor es recurrir directamente al artículo de G. Frege "Die Verneinung", en G. Frege, *Logische Untersuchungen*, ed. por Günther Patzig, segunda edición aumentada, Gotinga, 1976, págs. 54 ss. A propósito de esta problemática me parece también de interés el magnífico bosquejo que se hace de ella en Ernst Tugendhat, Ursula Wolf, *Logisch-semantische Propädeutik*, Stuttgart, 1983, en el cap. 12 que lleva por título "Ser, afirmación, negación". También puede ser de utilidad en relación con toda la presente problemática el cap. 12 de ese mismo libro, que versa sobre la *existencia*. Desarrollos importantes de esta temática de la *negación*, de interés en relación con *Hegel*, y, por tanto, de interés en relación con el *Parménides* y *El sofista* de Platón, las constituyen el artículo de 1925 de S. Freud sobre la *negación* (véase sobre ello la discusión de Lacan con Hyppolite, recogida

en los *Escritos* de Lacan) y las consideraciones de M. Heidegger sobre la *nada* y le *negación* en su conferencia de 1929 "¿Qué es Metafísica?".

[79] Ibíd., A 574 s.

[80] Ibíd., A 576 s.

[81] Ibíd., A 578.

[82] Cfr. íbid, A 567 ss.

[83] Ibíd., A 567.

[84] Ibíd., A 580.

[85] Ibíd., A 582 s.

[86] Kant está haciendo aquí suya las estructura de los parágrafos 7, 8, y 9 de "Los principios de la naturaleza y de la gracia, fundados en razón" (1714) de Leibniz.

[87] Ibíd., A 584.

[88] Ibíd., A 590 s.

[89] Ibíd., A 591.

[90] San Anselmo de Cantorbery, *Proslogion*, cap. II.

[91] Como es sabido, Kant anticipa el tipo de consideración de la *existencia*, desarrollado en la filosofía analítica del lenguaje. Ente los principales textos de filosofía analítica sobre esta cuestión figuran el "Diálogo con Pünjer sobre la existencia" de Frege y el "epílogo" de Frege a dicho diálogo en: G. Frege, *Schriften zur Logik und Sprachphilosophie*, ed. por G. Gabriel, págs. 1 ss., Hamburgo, 1990; B. Russell, "On denoting" (1905) y "The Philosophy of Logical Atomism" (1918) (sobre todo la conferencia sexta, que lleva por título "Descripciones y símbolos incompletos), recogidos en: B. Russel, *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, Londres, 1956; y W. v. O. Quine, "On What there is" en: W. v. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge Mass., 1953. Como es bien sabido, en la célebre definición que Quine da del ser o la existencia es fundamental la concepción funcional del enunciado de Frege y la correspondiente distinción entre función (predicado) y argumento de la función (sujeto); cfr. sobre ello G. Frege, "Funktion und Begriff" (1891) y "Über Begriff und Gegenstand" (1892), en G. Frege, *Funktion, Begriff, Bedeutung* (ed. Günther Patzig), Gotinga, 1962.

[92] Kant, *Kritik der reinen* Vernunft, A 548 s.

[93] Ibíd., A 600.

[94] Ibíd., A 600 s.

[95] Ibíd., A 632.

[96] Ibíd., A 636.

[97] Ibíd., A 641.

[98] Ibíd., A 612 s.

[99] Ibíd., A 613.

[100] Ibíd., A 613.

[101] Pero siempre para Hegel radicalizada en el sentido del principio de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 de Fichte, cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wisseschaftslehre* (1794), Hamburgo, 1979, págs 11 ss.

[102] Ese *cogito* es *autoconciencia*, es decir, el *cogito* tiene la forma que cobra al principio de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 de Fichte, esto es, tiene la forma de la identidad "Yo = Yó"; es decir, no es lo que es sin ser lo irreductiblemente otro de sí, el cual otro de sí no es, por

tanto, sino él. Y a la vez, al consistir en la identidad en que consiste, no es sino la negación de ese ser otro que no es sino él. Esa identidad la entiende Fichte como un hacer que se tiene él a sí mismo por resultado (*Tathandlung*). Por otro lado (o precisamente por eso), esa identidad es ya incondicionada. De cualquier otra cosa vale que "Si A, entonces A = A", de modo que negada la condición (es decir, si no hay A), tampoco hay tal identidad de la cosa consigo misma. Pero Yo = Yo no es una identidad del tipo "Si A, entonces A = A". Si aquella identidad tuviese igualmente la forma "Si Yo, entonces Yo = Yo", entonces la condición "Si Yo" tendría que venir dada al pensamiento (es decir al "Yo = Yo"), con lo cual se habría llegado tarde, es decir, el "Yo = Yo" quedaría por delante de aquella condición.

103 Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature* /1739), Oxford, 1978 (segunda edición), libro I, parte IV, sección VI.

104 Véase la introducción de W. G. Jacobs en : J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenchaftslehre*, Hamburgo, 1979, sobre todo págs. XXIV ss.

105 Introduzco por segunda vez este concepto con el que el lector se topará con mucha frecuencia en el presente libro.

106 Para una representación teológica de ello, profundamente impregnada de elementos hegelianos sobre todo en sus secciones B y C, cfr., Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimniss der Welt*, Tubinga, 1977.

107 DK 28 B 3.

108 DK 28 B 8.

109 1072 b.

110 Platón, *El sofista*, 241 d.

111 DK, 28, B, 7, citado por Platón en *El sofista*, 237 a.

112 Platón, *El sofista*, 241 d 7.

113 *Loc. cit.*

114 Cfr. *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, compilados por Louis Couturat, París 1903, págs. 518-523.

115 No entro a discutir esta cuestión en el Hegel de la *Ciencia de* la *lógica* (cfr. *Wissenscahft der Logik*, tomo I, Hamburgo, ed. G. Lasson, Hamburg 1969, pág. 76), en la que me parece que igualmente tampoco se trata de ninguna confusión, sino de una teoría de la predicación del tipo de la de Leibniz.

116 Véase sobre esta cuestión P. F. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar*, Cambridge, 1976. Ni siquiera en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje es obligatorio abordar la diferencia constitutiva del enunciado, interpretándola enseguida en términos de una diferencia entre función y argumento de una función.

117 Esta triple diferencia (señalizada por los tres sentidos del verbo *ser* a que se refería Wittgenstein en el *Tractatus*, aparte de otros ingredientes) constituía para Heidegger la "diferencia ontológica"; que el hombre es el ente que se caracteriza por una comprensión del ser, quiere decir que el hombre es un ente para el que el manejar esa diferencia se le convierte en base de lo que él es; y como subrayaba Heidegger en una de las entrevistas últimas que concedió, esto equivale a decir a su vez que el hombre es un animal que habla; de eso y no de otra cosa se habría tratado en *Ser y tiempo* al plantear la cuestión de que el hombre es un ente que se caracteriza por una comprensión del ser. Cuando habla de *Seinssinn*, Heidegger insiste en que nunca está pensando en nada simple, pero sí siempre en una di-

ferencia, de la que resulta mediatamente alguna modalidad de logos apophantikós o de logos en general.

118 Es decir, no en el sentido de que el juicio significa traer "conocimientos" a la unidad objetiva de la apercepción, sino dualización del *Yo pienso* para tenerse éste a sí mismo ahí delante. Lo primero resulta tener ya siempre por base lo segundo. Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, parágrafo 19 de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" conforme a la edición B. Hegel siempre vio el *Yo pienso* de Kant desde la versión que le da Fichte al principio de la *Doctrina de la ciencia* de 1794. Por otro lado, cuando Hegel *rehabilita* el "argumento ontológico", está bien lejos de entender la existencia como un *predicado* real. Se trata, mas bien de la relación necesaria entre *cogito* y *sum* que Descartes establece en la segunda de sus *meditationes de prima philosophia* y que Kant establece en el parágrafo 25 de esa misma "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y sobre la que, como demuestra la nota a pie de página de B 417 sobre la naturaleza del enunciado "Yo pienso", Kant está muy lejos de aclararse. Precisamente en el contexto de la filosofía analítica del lenguaje se ha subrayado que esa relación no es analítica, como habría de ser, para poder ser necesaria. La necesidad de esa relación no analítica, que deriva del consistir el Yo en lo irreductiblemente *otro* del Yo, que, por tanto, está ahí para él, es lo que Hegel entiende precisamente por "concepto", como el lector verá en el presente libro. Creo que ello es un tema de por sí, que difícilmente se lo puede empezar abordando adecuadamente en el contexto de la discusión sobre la distinción entre analítico y sintético o entre sintético a priori y sintético a posteriori.

119 Me refiero al poema "Criatura afortunada" de *La estación total*, en Juan Ramón Jiménez, *Libros de* poesía, Aguilar, Madrid, 1957, págs. 1289 ss.

120 M. Heidegger, *¿Qué es Metafísica?* (1929), versión española de Xavier Zubiri, Cruz del Sur, Santiago de Chile, Madrid, 1963, pág. 41.

121 Esa diferencia se vuelve también expresa y básica en el último Husserl, como enfatiza J. Derrida en *La voix et le phénomène*, París, 1967, págs. 11 ss.

122 Cfr. M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (1924/25), Francfort, 1992.

123 *Briefe von und an Hegel I*, ed. J. Hoffmeister, pág. 330.

NOTAS AL PREFACIO

1 Este epígrafe, lo mismo que la mayor parte de los que siguen en este *Prefacio*, es del autor. Pero en la edición original ni éste ni los demás epígrafes del autor figuran en el texto del *Prefacio*, que es un texto sin cortes y todo de corrido. En la edición original estos epígrafes sólo figuran en el índice de contenidos como indicaciones de contenido con señalamiento de página. Ésa es la razón de que en la presente versión castellana figuren entre corchetes, al igual que todo lo demás que no está en el texto original, como se ha dicho en la *Introducción del traductor*. La razón por la que los he introducido en el texto es porque sin duda facilitan su lectura. Con el fin asimismo de facilitar la lectura del texto, que de otro modo se volvería en ocasiones quizá más desesperante de lo que ya es, el traductor ha introducido otros epígrafes aparte de los del autor. En el índice detallado de contenidos de

la presente versión castellan los epígrafes del autor están sin corchetes, mientras que los introducidos por el traductor están entre corchetes. En la versión original el autor pone en el índice de materias esta clase de epígrafes sólo para el *Prefacio* y para la sección A del cap. V. Por tanto, en la presente versión castellana todos los epígrafes entre corchetes de los capítulos I, II, III, IV, V (secciones B y C), VI, VII y VIII son del traductor, como, por lo demás, se avisa en nota a pie de página al comienzo de cada uno de esos capítulos. Algunas de las mejores ediciones alemanas de la primera mitad del siglo XX contienen a lo largo del texto un minucioso sistema de esta clase de epígrafes. Hoy en las ediciones alemanas se tiende a volver a la pureza y desnudez de la edición original. Las vueltas a la pureza del texto original pueden en muchas ocasiones ser muy útiles para la lectura y la comprensión de un libro. Pero (por lo menos en la versión a una lengua extraña) no creo que sea útil la vuelta a esa desafiante, inmisericorde y apresurada desnudez del original de la *Fenomenología del espíritu*, que deja al lector solo y abandonado durante largos trechos sin ofrecerle ningún lugar de parada ni darle la menor indicación de por dónde anda. Ello resultaba tanto más grave cuanto que en no pocos casos las prisas llevaron a Hegel a dejar el texto con una puntuación que a veces es muy deficiente, y que apenas quedó remediada en la corrección de pruebas mediante el recurso al "punto y guión". Como verá el lector, muchas veces el epígrafe no puede introducirse en el lugar adecuado porque no hay punto y aparte, y hay que introducirlo antes o después del lugar donde propiamente correspondería. Los epígrafes introducidos por el traductor tienen la finalidad o bien simplemente de fragmentar el texto señalando los cambios de tema, o bien de ofrecer a la vez una vaga orientación de en dónde se está. Están construidos por lo general con alguna frase del propio original que es especialmente indicativa del contenido del pasaje al que pertenece, o contienen alguna otra referencia que facilita la comprensión del contenido del pasaje que sigue.

[2] La conciencia contemplativa, la conciencia que se queda en lo que se le pone delante, como si se tratase de determinaciones fijas.

[3] Hegel corrige en 1831: "podría fácilmente considerarse que contienen".

[4] *Die Sache selbst*, la cosa misma. Aparece por primera vez aquí, en un sentido más bien inespecífico, esta expresión, que, en un sentido cada vez más específico, acompañará al lector casi a lo largo de todo el libro.

[5] En la corrección que con vistas a una segunda edición Hegel inició en 1831 (en lo que sigue me referiré a ella como B 1831) Hegel borra este "porque".

[6] En B 1831: "esta cientificidad".

[7] En B 1831 Hegel borra "de la sustancia".

[8] Aparece por primera vez en el texto este *Selbst* sustantivado. Cuando aparece como prefijo en expresiones del tipo *Selbstbewusstseyn*, *Selbstbewegung*, etc., equivale al pronombre griego *autós*, que es el que se emplea en los correspondientes vocablos españoles, *Selbstbewusstseyn*, *auto*conciencia, *Selbstbewegung*, *auto*movimiento. La cuestión es cómo traducir ese término cuando aparece no como prefijo (*selbst-*) sino como sustantivo, *Selbst*, el *Selbst* o un *Selbst*. Se podría traducir quizá por *el autós*, o por *un autós*; pero ello tendría la desventaja de que en rigor, por lo que yo he visto, sólo resultaría del todo inteligible o inmediatamente inteligible para quienes se mueven en el terreno de la filosofía antigua y de la filología griega. En traducciones de los años treinta Xabier Zubiri traducía *Selbst* por *mis-*

midad; pero precisamente en el presente contexto queda claro que ello no cuadra del todo. Por eso quizá, en escritos posteriores, allí donde en la filosofía clásica alemana se diría el *Selbst*, Zubiri escribe el *sí-mismo*. Me parece que *sí-mismo*, el *sí-mismo*, un *sí-mismo* es la traducción correcta de *Selbst*, *das Selbst*, *ein Selbst*. Ahora bien, tanto en medios de filosofía como en medios de psicología se ha vuelto habitual en España emplear la expresión inglesa *self*, que es el equivalente exacto del *selbst* alemán (tanto del utilizado como prefijo como del sustantivado). E incluso puede decirse que, así como *self* resulta inmediatamente inteligible en el habla universitaria corriente en España, no ocurre quizá otro tanto con *sí-mismo*. Y en todo caso, en la presente traducción ese *self* inmediatamente inteligible hace mucho más ligeros muchos párrafos que el *sí-mismo* volvería muchos más complejos y pesados. Ésta es la razón por al que el traductor ha optado finalmente por poner *self* donde inicialmente había empezado escribiendo sistemáticamente *sí-mismo*. Pero si el lector insiste en replicar al traductor que eso es un disparate, que en un texto en español ese *self* (que ni siquiera pertenece a la lengua del texto original que se está traduciendo) es un barbarismo inadmisible, puede que tenga toda la razón, y entonces lo que debe hacer es sustituir sistemáticamente *self* por *sí-mismo*.

[9] El presente *Prefacio* está escrito entre noviembre y diciembre de 1806, después de que el autor hubiera entregado a la imprenta las dos mitades del manuscrito del presente libro, incluyendo la *Introducción* que sigue a este *Prefacio*. El *Prefacio* es, pues, tanto una presentación del conjunto de la obra como también una reconsideración del conjunto. El presente *Prefacio* está escrito desde la perspectiva de la obra acabada, es decir, desde la perspectiva del cap. VIII, o, si se quiere también, desde la perspectiva del fragmento sobre "La ciencia" que se recoge en el *Apéndice*. Lo primero que en el *Prefacio* ha hecho el autor ha sido caracterizar cuál va a ser su posición tanto respecto a las actuales doctrinas filosóficas contrapuestas a la suya, como también respecto a la historia del pensamiento. Se trata de un saber en el que la actualidad (también la actualidad del pensamiento y del saber y de la discusión acerca de qué sea conocimiento y qué sea saber) se da conceptualmente alcance a sí misma como distinta de aquello que ella ha dejado detrás, como no siendo aquello de donde ella viene y que ya es pasado. Ésta es la forma en que esa actualidad se pone ella ante sí misma en su necesidad y en su carácter genuino y también en lo incondicionado del derecho que le asiste, se pone ante sí misma en la relación que guarda con lo Absoluto. Ese saber se caracteriza por el rigor del concepto. Y en cuanto lo que ese saber expone, lo expone en su carácter necesario, en su no poder ser de otra manera, estamos hablando del tipo de saber que Aristóteles llamaba *episteme*. Y en cuanto ese saber consiste en darse alcance a sí misma esa actualidad, también desde lo que ella no es y desde lo que ya es pasado y desde donde ella viene, la autoconciencia de esa actualidad incluye un hacerse cargo de su propio devenir, incluye un darse alcance a sí misma en lo que respecta a los propios supuestos, no se limita a registrar resultados. Hegel se está viendo aquí en el Aristóteles que, a su juicio, recoge lo mejor de Platón y que es más "especulativo" que Platón, frente a otras posibles apelaciones al Platón del *Ión*, de *El banquete* o incluso del *Fedro*. Es Aristóteles, dando el *horos* preciso, buscando la definición exacta, quien mejor realiza lo que en el *Filebo* es la idea de Platón sobre la relación entre indeterminación y determinación. En cambio, otras apelaciones a Platón se hacen las cosas muy fáciles embutiendo en la vacía apelación

a lo Absoluto toda una masa de material no conceptuado, o conceptuado mediante abstracciones que le quedan impuestas a ese material desde fuera.

[10] El original dice: *su* ejecución, pero ese *su* en alemán es femenino, y se refiere, por tanto, a *representación*. Pero creo que el autor se despista y *su ejecución* se refiere a la ejecución de aquello que el autor se propone desarrollar, de lo cual va a pasar a dar ahora en el *Prefacio* una representación o idea general.

[11] El autor sigue utilizando el femenino, que sólo puede referirse a *representación*.

[12] B 1831: "sólo podrá justificarse".

[13] Es decir, el Absoluto de la tradición y también aquel Absoluto cuyo concepto ha desarrollado Spinoza partiendo del concepto de sustancia de Descartes, hay que entenderlo y expresarlo en términos del *Yo pienso* de Descartes y de Kant, que se diría que, en su ultimidad (y en todo caso, en la versión que le da Kant), constituye precisamente la negación de la idea de Absoluto, tanto de la idea que de él se hace la tradición como de la idea que de él se hace Spinoza.

[14] Hegel añade este "también" en la corrección de 1831.

[15] "Como tal" está añadido en B 1831.

[16] "Como tal" está añadido en B 1831.

[17] Al decir *yo*, pongo una diferencia respecto de mí, que no es diferencia ninguna, en la que consisto. *Yo* es una inmediatez que sólo lo es diferenciándose y negándose y reponiéndose como tal inmediatez mediante ello. Ahora bien, el autor no está hablando todavía del *Yo*, sino que simplemente está indicando cuáles son los primeros pasos en la demostración de cómo la sustancia *deviene* sujeto o *resulta* ser sujeto. Para ello se va a basar en la idea aristotélica de *ousía* (a la vez ser y pensamiento) como sujeto gramatical, que Hegel entiende como "sujetualidad pura", como "negatividad referida a sí misma", que sólo cuando se tenga ella ahí delante a sí misma como tal y sepa de su propia ultimidad resultará ser el sujeto que es el *Yo pienso*. Remito al lector a lo que Hegel dice sobre Aristóteles en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (véase sobre ello la *Introducción* del traductor).

[18] *Satz*, oración, enunciado, decir algo de algo.

[19] B 1831: "*contiene* un convertirse en otra cosa aquello de que se parte".

[20] B 1831: "o, cuando esa mediación se rebaja a su pura abstracción, o se la rebaja a su pura abstracción, es el simple devenir".

[21] Aquello adonde se va, ya era la base en la que se asentaba el ir.

[22] B 1831: "Esa su fuerza motora, tomada en abstracto".

[23] El término que emplea Hegel es *reflectirt*, en grafía de las ediciones actuales de la *Fenomenología del espíritu reflektiert*. Se diría que lo más natural es traducir ese *reflektieren* por el vocablo castellano *reflectir* y por las formas *reflectido*, *se reflicte*, etc. Y la duda es si, por más que todas esas formas puedan hacerse provenir del latín *reflectere*, tales formas existen o son admisibles en castellano. En toda la presente traducción de la *Fenomenología del espíritu* traduje inicialmente *reflektieren* sistemáticamente por el término *reflectar*, que aparece en el *Diccionario de la Lengua Española* de la Real Academia Española, en vez de por *reflectir*, que no figura en el diccionario de la Real Academia. Pero finalmente el término *reflectar* no llegó a convencerme; no era eso lo que decía *reflektieren*. De modo que el traductor optó por introducir finalmente *reflectir*, que, aunque no aparezca en los diccionarios, viene rodando en castellano por lo menos desde el siglo XVI, con el mismo sen-

tido con el que Hegel emplea la forma *reflektieren*. Así por ejemplo, en los *Exercicios spirituales* de San Ignacio de Loyola puede leerse: "El primer puncto es ver a las personas, ver a nuestra Señora y a Joseph y ... al niño Jesu, después de ser nacido, haciéndome yo un pobrecito y esclavo indigno, mirándolos con todo acatamiento y reverencia possible, y después *reflectir en mí mismo* para sacar algún provecho.... el segundo puncto es mirar, advertir y contemplar lo que hablan, y *reflectiendo* en mí mismo sacar algún provecho..." §§ 114 s. O también: "El primer puncto es ver las personas de la Cena y *reflitiendo* en mí mismo, procurar de sacar algún provecho de ellas..." § 194. Difícilmente puede, pues, suponerse que *reflectir, reflektieren*, tal como lo utiliza Hegel, haya sido un término desusado en lengua castellana. Por tanto, emplearé sin más las formas *reflectir, reflectido, reflictiendo* para traducir las correspondientes formas del original. Observe el lector que, conforme a ese ejemplo de San Ignacio de Loyola, ese *reflektieren* hubiera podido traducirse por *reflexionar*, pero sólo a condición de convertir *reflexionar* en verbo transitivo, a fin de poderlo usar en la forma pasiva *reflectirt reflexionado*, pero tal conversión de *reflexionar* en un verbo transitivo hubiera resultado un lío, se entienden mejor las formas *reflectir* y *reflectido*.

24 Es decir, queda puesto como un sujeto gramatical, con un referente ya Incondicionado; pero de ese Incondicionado, aunque llegue a definírselo como νόησις νοήσεως, se elimina en realidad el movimiento del reflectirse en sí, es decir, no queda pensado como sujeto, sino sólo como un objeto, aunque, en una especie de contrasentido, se lo entienda como sujeto. O también: se lo pone como sujeto gramatical, con un referente ya Incondicionado y consecuentemente se lo entiende como negatividad referida a sí mima, pero no se sigue adelante con esa caracterización, hasta llegar a la conclusión de que ese Incondicionado no es sino el *Yo pienso*.

25 Es decir, el cognoscente habrá de penetrar de tal forma lo conocido, que cuando dé de verdad con la base incondicionada de eso conocido, habrá de resultar que el conocimiento mismo no es sino la reflexión en sí de eso conocido mismo. No es pensable que ese conocimiento pueda no tener una completa articulación *sistemática*.

26 B 1831: "su propio *hacer* negativo".

27 *Sistema* y *ser la sustancia sujeto* significan que el cognoscente ha dado hasta tal punto alcance al objeto en el carácter incondicionado de éste, que ese conocimiento ha resultado ser eso Incondicionado mismo en el volverse eso Incondicionado conciencia *de sí* mismo, autoconciencia. Es el hombre-Dios, o el Dios-hombre, convertido en la comunidad protestante de espíritu y en la comunidad de seres racionales de la Ilustración.

28 B 1831: "pero de forma igualmente inmediata como objeto suprimido y superado".

29 B 1831: "el objeto que se sabe así desarrollado como espíritu".

30 B 1831: "tiene su consumación".

31 B 1831: "Ese elemento es la pura espiritualidad en cuanto lo universal".

32 En B 1831 las líneas que siguen dicen así: "Eso simple, tal como tiene existencia en cuanto tal, es el suelo que es pensamiento, que sólo es en el espíritu. Porque ese elemento, porque esa inmediatez del espíritu es lo sustancial del espíritu, resulta que esa inmediatez es *esencialidad transfigurada*, es la reflexión que es ella misma simple, es la inmediatez como tal para sí, el *ser* [*Seyn*] que la reflexión es en sí misma. La ciencia...". Véase sobre esto el *Fragmento 3* del Apéndice.

[33] En B 1831 este párrafo dice: "Y a la inversa, el individuo tiene el derecho de que la ciencia le preste por lo menos una escalera para subir a ese punto de vista, de que la ciencia se lo muestre en él mismo [en el individuo mismo]".
[34] Pero a ese punto de vista pertenece esencialmente la *Erinnerung* o memoria de esa subida. Ulises no es Ulises sin conservar la *Odisea*. Por tanto, a diferencia de lo que sucede en el 6.54 del *Tractatus logico-philosophicus* de L. Wittgenstein, esa escalera no puede tirarse.
[35] B 1831: "el individuo es la forma absoluta, es decir, tiene la inmediata certeza de su *self*".
[36] B 1831: "se sabe cabe sí misma".
[37] B 1831: "o porque la conciencia inmediata tiene en la certeza de sí misma el principio de su propia realidad".
[38] B 1831: "y careciendo de tal realidad".
[39] B 1831: "la ciencia es solamente el contenido como en-sí".
[40] B 1831: "Ese en-sí tiene que manifestarse, tiene que exteriorizarse, tiene que devenir para sí mismo".
[41] B 1831: "lo que la presente *Fenomenología del espíritu* va a exponer".
[42] B 1831: "es lo carente de espíritu, es la conciencia sensible".
[43] B 1831: "va a ser algo distinto de lo que suele entenderse por una introducción de la conciencia no científica a la ciencia".
[44] Es el caso de Fichte en su *Wissenschaftslehre* de 1794, que, ello no obstante, es uno de los referentes más básicos de la *Fenomenología del espíritu*. También es el caso de Schelling, contra el que sin duda se dirigen principalmente las críticas que se hacen en este *Prefacio* contra ciertas comprensiones de lo Incondicionado.
[45] B 1831: "el espíritu autoconsciente".
[46] B 1831: "en cuya entera existencia resulta predominante una determinidad".
[47] El concepto de "la cosa misma", que aquí ya aparece en su sentido específico, se expone en el cap. V, C, a.
[48] B 1832: "que constituye la sustancia del individuo y, apareciéndole así a él externamente, constituye, por así decirlo, su naturaleza inorgánica".
[49] En B 1831 el párrafo que sigue dice así: "En este aspecto, considerada la cosa por el lado del individuo, la formación consiste en que éste adquiera eso que ya está ahí, en que consuma en sí esa su naturaleza inorgánica y la haga cosa suya. Y esto por el lado del espíritu universal en tanto que sustancia [o en tanto que siendo éste la sustancia] no significa sino que esa sustancia se dé su autoconciencia, suscite su devenir y su reflexión en sí [promueva el devenir de ella a sí y la reflexión de ella en sí]".
[50] Pero, naturalmente, decir esto último es estar anticipando el cap. V, C, y los caps. VI, VII y VIII del presente libro.
[51] En B 1831 Hegel rehace la sintaxis del párrafo que sigue.
[52] En B 1831 el siguiente pasaje dice así: "Porque la sustancia del individuo, porque incluso el espíritu del mundo, ha tenido la paciencia de pasar por todas estas formas en el largo extenderse del tiempo y de tomar sobre sí el tremendo trabajo de la historia universal, en la que él en cada una de esas formas da configuración a todo el contenido de sí del que él es capaz, y porque de ninguna manera podía cobrar conciencia de sí mismo con un trabajo menor, así sucede que, en lo que se refiere a la cosa [en lo que se refiere a aquello que tiene que apropiarse], el individuo tampoco puede dar conceptualmente alcance a su sustancia con un trabajo menor; no obstante, las fatigas que tiene que pasar sí son menos, por-

que en sí ya está hecho el haber quedado eliminada la realidad y convertida en posibilidad [es decir, en abstracción], el haber quedado domeñada la inmediatez, el haber quedado reducidas las configuraciones a lo que es su abreviatura, a la simple noción de ellas, a la simple determinidad intelectiva de ellas. Convertido en algo-pensado, convertido ya en pensamiento, el contenido es algo que la sustancia posee, es propiedad suya, se ha hecho posesión suya. Ya no se trata de elevar la existencia [de elevar lo existente, lo empírico] a la forma del ser-en-sí [a la forma de nociones abstractas], sino que de lo que se trata es sólo de lo siguiente: de que ese en-sí, que ya no es un en-sí original y tampoco es un en-sí sumido en lo existente, sumido en lo empírico, sino que es un en-sí [*erinnerte*] interiorizado, pase ahora a cobrar la forma del ser-para-sí. Y la forma de este hacer es lo que vamos a pasar a indicar con más detalle".

53 Bajo este epígrafe y el siguiente Hegel está haciendo referencia a la aporética del cap. II y a la temática del cap. III, el cual es uno de los capítulos más importantes del presente libro.– El autor introduce aquí un tema que nos va acompañar a lo largo de todo el libro, el de la diferencia entre representación y concepto.

54 En B 1831 este pasaje dice así: "Lo que en el nivel en que nosotros tomamos este movimiento nos queda ahorrado en conjunto es el tener que suprimir y superar la existencia [es decir, abstraer de lo empírico, convertirlo en universal]; pero lo que aún nos queda es la representación y la familiaridad con las formas [es decir, con lo que aún tenemos que pelear es con la representación y con la familiaridad con las formas]. La existencia reasumida en la sustancia [lo que está ahí, entendido en su qué-es], mediante esa primera negación ha quedado trasladada al elemento del *self* [al elemento del pensamiento], pero por de pronto sólo en términos inmediatos; tiene, por tanto, todavía el mismo carácter de inmediatez no entendida [*unbegriffene*, no traída a concepto, no transida por el concepto] [tiene todavía el carácter de esencialidades abstractas que están en los libros] y [tiene todavía el carácter] de inmóvil indiferencia, que tenía la existencia misma, o lo que es lo mismo: esa existencia no ha hecho otra cosa que transitar a la *representación* [que convertirse en objeto de representación]. Pero, a la vez, a través de ello, se ha convertido en algo familiar [o en algo conocido], es decir, se ha convertido en algo con lo que el espíritu ha acabado, que el espíritu da por concluido, y en lo que, por tanto, ya no está su actividad, y por consiguiente tampoco está su interés. Si la actividad que acaba con la existencia [que se las arregla con ella] es la mediación inmediata o la mediación que queda ahí, y, por tanto, es sólo el movimiento del espíritu particular que no se entiende a sí mismo o que no se hace concepto de sí mismo, resulta que, en cambio, el saber dirigido contra la representación así formada, es decir, dirigido contra esta clase de sernos algo familiar, o contra esta clase de familiaridad [contra esta clase de haber trabado conocimiento con algo] es el hacer del *self* universal y es el interés del pensamiento".

55 Hasta aquí alcanzó en septiembre u octubre de 1831 la revisión del texto de la *Fenomenología del espíritu*, que emprendió Hegel para una segunda edición, que no llegó a ver. Hegel murió el 13 de noviembre.

La mayoría de las correcciones son de estilo. He recogido todas las que introducen alguna variante por pequeña que sea, reflejable en la traducción. Desde la edición de 1832 se había seguido el criterio de sustituir el texto de la edición original de 1807 por el texto corregido por Hegel. Bonsiepen y Heede, excepto en un par de ocasiones en que propiamente

se trata de erratas, siguen el criterio de atenerse al texto de 1807 y de poner las correcciones de 1831 a pie de página. Es el criterio que he seguido.

[56] Es decir, el cognoscente, retrayéndose de aquello que conoce y concibe, en la propia acción de representárselo y hacerse idea de ello, es el no-ser de aquello que se representa y concibe y que mediante análisis él trae y reduce al elemento del pensamiento, convirtiéndose en la sustancia en la que lo así representado y analizado inhiere.

[57] La ciencia no puede ser sino sistemática, y el camino por el que se alcanza el concepto del saber, considerado como movimiento del concepto, no puede ser sino ciencia, y ese camino, entendido como concepto, no podrá menos de abarcar la conciencia en la completa mundanidad de ésta, es decir, no tendrá más remedio que abarcar el mundo completo de la conciencia; y completo mundo de la conciencia es aproximadamente lo que Hegel entiende por espíritu, en el sentido de que las formas o figuras que comprende el espíritu son todas "figuras de mundo". Hegel está justificando, pues, aquí el título de la primera edición del presente libro: *Sistema de la ciencia. Primera parte: la fenomenología del espíritu*. Inmediatamente después del presente *Prefacio* y antes de la *Introducción* Hegel pone un segundo título que inicialmente era *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, pero que durante la corrección de pruebas de imprenta Hegel sustituyó por el de *Ciencia de la fenomenología del espíritu*.

[58] El movimiento del saber y de lo negativo del saber, el movimiento de la relación sujeto-objeto. "Ciencia de la experiencia de la conciencia" fue inicialmente el segundo título que el autor dio al presente libro, y en todo caso fue el título con el que empezó a imprimirse en febrero de 1806 la "introducción" del *Sistema de la ciencia*, en la que el presente libro consistía para Hegel.

[59] En relación con el mencionado cambio de la segunda página de título, que Hegel realiza durante la corrección de pruebas suele decirse (cfr. por ejemplo Wessels y Clairmont, págs. XLV ss.) que la *Introducción* del presente libro, que fue lo primero de él que Hegel debió de escribir, está pensada como una introducción a una *teoría de la conciencia*, o *teoría de la experiencia de la conciencia*, o teoría del conocimiento, en el sentido que a ello está dando aquí Hegel. Pero la proyectada teoría de la conciencia, o teoría de la experiencia de la conciencia, o exposición del movimiento de la relación sujeto-objeto, le creció a Hegel hasta convertírsele en la presente *Fenomenología del espíritu*. Y el presente *Prefacio*, que fue lo último del presente libro, que Hegel escribió, y que tiene un tono, ciertamente, distinto del de la *Introducción*, sería la presentación de aquello en que la proyectada *ciencia de la experiencia de la conciencia* se le acabó convirtiendo finalmente a Hegel, aun sin dejar de ser ciencia de la experiencia de la conciencia. Pues bien, con lo que acaba de decir sobre el espíritu, Hegel está diciendo al lector atento que es en el cap. III del presente libro donde debe buscarse la clave de él y que en ese cap. III se contiene la razón por la que una *ciencia de la experiencia de la conciencia* no podía consistir en definitiva sino en *una ciencia de la fenomenología del espíritu*.

[60] Verdades concernientes al ἱστορεῖν, verdades concernientes al contar cosas o al referirse a cosas sueltas.

[61] Para no perderse sobre esto, piense el lector en el *Yo soy una cosa que piensa* y en el *Pienso, soy* de la segunda de las *Meditaciones* de Descartes; el *movimiento de la esencia* y el *movimiento de la existencia* van juntos, son dos aspectos de lo mismo. O piense el lector en el "argumento ontológico", en el que la noción del ente más grande que el cual nada puede

ya concebirse (esencia) se convierte inmediatamente en la cuestión de la existencia o no existencia de ese ente. O piense también el lector en la tercera parte de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant, en la que la idea de que cada cosa es lo que es de forma enteramente determinada ("principio de completa determinación"), se convierte inmediatamente en la cuestión del ser o el no-ser del *ens realissimum*. Los tres casos son casos paradigmáticos de conocimiento filosófico.

62 La "deficiencia" de lo primero va a depender de la deficiencia de lo segundo, que es lo importante. La filosofía, que versa sobre la *ousía* en cuanto *ousía*, y en definitiva sobre el concepto objetivo de algo en cuanto concepto, no puede tomar por modelo un conocimiento que tiene por objeto la *cantidad*, la relación exenta de concepto.

63 Lo que aquí está diciendo Hegel y va a decir en las líneas que siguen, no es fácil de entender, pues nos es completamente extraño. Es más o menos lo siguiente: es evidente que a un matemático no le interesa lo que, por ejemplo, Platón dice en el *Parménides* sobre el Uno, ni, por tanto, llega a entender que el tiempo (la intuición pura del tiempo con la que el matemático, sin embargo, opera sin saberlo) es un quedar ahí delante el concepto como concepto, y, sin ello, el matemático no puede entender qué sea el espacio, por más que el geómetra lo tenga como supuesto y materia; tan no llega a saber qué es el espacio, que ni siquiera sabe que el concepto de espacio hay que obtenerlo del propio movimiento interno del concepto de tiempo. Pero se diría que el matemático paraliza el movimiento interno de esos conceptos, y se limita a buscar relaciones externas entre las abstracciones resultantes de tal paralización. Y cuando el matemático se convierte en físico matemático, resulta que las relaciones que establece entre espacio, tiempo y objetos se limita a tomarlas de experiencias sueltas y específicas, sin intentar siquiera reasumir sistemáticamente los fenómenos en los conceptos a partir del movimiento interno de esos conceptos. Incluso cuando el físico matemático (como ocurre en la Teoría de la Relatividad de Albert Einstein) se topa con que el tiempo y el espacio no son cosas distintas que guarden entre sí una relación externa, sino que forman un continuo, se topa con ello a título de hipótesis basada en datos experimentales que muy bien hubieran podido ser quizá de otro modo. Es decir, para el científico matemático ello no es algo que necesariamente se siga del propio movimiento interno de los conceptos. Por tanto, aunque el saber matemático tenga su finalidad y también su utilidad específica y aunque quizá también el saber físico-matemático tenga su finalidad y su utilidad específica, es necesario otro saber, un saber que nos muestre lo que hay, en la interna necesidad del movimiento del concepto objetivo de eso que hay, en la interna necesidad del movimiento de la esencia de eso que hay, pues la existencia de lo que hay no es ajena a la necesidad del movimiento de su propio concepto objetivo. Y Hegel supone que ese conocimiento tiene que acabar reasumiendo y dando forma de genuino conocimiento a los conocimientos de la matemática y de la física matemática, las cuales por su propio diseño se cierran ellas mismas el camino a ello. Así pues, tanto la matemática como la física matemática son para Hegel formas deficientes de conocimiento, en comparación con la *episteme* que la filosofía aspira a ser, en la cual (por vía de rememorar el tipo de experiencia que representan la matemática o la física) lo que es (lo que hay) es mostrado en su concepto, quedando por tanto el fenómeno reasumido en la necesidad del movimiento de ese su concepto, de ese su pensamiento, de ese su *noumenon*, de la cosa en sí, de la esencia. Por disparatada que esta pretensión de conocimiento pueda ser, no cabe duda de que ha de contener una discusión muy a fondo de "el fundamento de la distinción de

todos los objetos en general en fenómenos y noumenos", de "la anfibología de los conceptos de la reflexión" y de la cuestión del no-ser a la que va ligada la cuestión de la relación entre apariencia, fenómeno y esencia. Y es de nuevo en el cap. III del presente libro donde se contiene una discusión a fondo de estos temas del final de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant.

[64] Es decir, el autor está quitando ante el lector importancia al prefacio que está escribiendo, el cual, por el propio género literario al que pertenece, sigue una metodología que de ninguna manera puede ser la que se sigue en el texto del libro, sino que es un ἱστορεῖν, un referir cosas, un contar cosas, que (en lo que se refiere a forma) es extraño al propio movimiento interno del libro.

[65] Hegel se refiere, naturalmente, al esquema de tres elementos de cada una de las cuatro clases de categorías (categorías de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad) de que se compone la "tabla de las categorías" del principio de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant (A 80, B106). Conforme al propio Kant, "el que en cada una de las clases el número de categorías sea siempre el mismo, a saber: tres, es algo que da que pensar, pues toda división conceptual a priori había de ser una dicotomía. Sucede además que la tercera categoría surge siempre de la conexión de la segunda con la primera de su clase" (B 110). Como es sabido, en la exposición de los tres primeros principios de su "Doctrina de la ciencia" de 1794 Fichte hace un uso especulativo de esta idea, entendiéndolos respectivamente como tesis, antítesis y síntesis, que sin duda Hegel incluye entre lo excelente. Según Bonsiepen y Heede las críticas de Hegel se referirían al empleo que de ese esquema de la *triplicidad* hicieron en "Filosofía natural" los discípulos de Schelling.

[66] Según Bonsiepen y Heede, Hegel se estaría refiriendo aquí a un artículo del Dr. Hoffmann, "Ideas sobre la construcción de la enfermedad", publicado en 1801 en Jena en la *Revista de Física especulativa*, editada por Schelling.

[67] Hegel se está refiriendo aquí a Schelling, o a discípulos de Schelling, como Hegel le dice en una carta a Schelling, cuando éste protesta por esta forma de presentar su filosofía. Éste replica lamentando que Hegel no haga expresamente esa distinción entre él y sus discípulos, cfr. *Briefe von und an Hegel I*, ed. J. Hoffmeister, Hamburgo, 1952, pág. 194).

[68] Éste es un importante motivo que se va a repetir insistentemente a lo largo de todo el libro y que el lector haría bien en retener, aunque lo va a encontrar en múltiples versiones. Pero siempre la idea básica es que el *quid* de algo es una abstracción respecto del algo de lo que ese *quid* es el *quid*. El ser una cosa un árbol, ese su *qué*, es un universal, y, por tanto, dice Hegel, una abstracción de la cosa respecto de sí misma; es pensamiento, que es lo que la cosa no es, y por tanto la cosa se es ella el no-ser de sí misma. Ser la cosa lo que es por la vía de consistir en el no-ser de ella misma (en el que ella tiene su qué) es negatividad referida a sí misma, es mismidad, es *self*. El objeto no va a estar hecho, pues, de materia distinta que el sujeto. Pero si aquello que como objeto suponíamos que era lo contrapuesto al pensamiento lleva dentro su contrario, es decir, lleva dentro el no-ser que respecto a él representa el pensamiento, lleva dentro pensamiento, lo mismo sucede con el pensamiento. Pues si lo que el pensamiento tiene enfrente, lo contrapuesto al pensamiento, es un *quid*, es un *qué*, entonces resulta que el pensamiento (para poder ser pensamiento de algo, o en su ser él pensamiento de algo) se tiene enfrente a sí mismo, es siempre también el no-ser de sí mismo y en lo otro no hace sino retornar a sí, lo mismo que en el pensamiento la cosa no hace sino retornar ella a sí misma. Tampoco el sujeto estaría hecho, pues, de ma-

teria muy distinta que el objeto. El lector tropezará en el libro con múltiples versiones de esta idea básica, en la que como ve el lector se cruzan motivos de Parménides y Heráclito, de Platón y también la idea de *energeia* de Aristóteles que Hegel entiende siempre como negatividad referida a sí misma, como sujetualidad, como autoactividad, es decir, como el consistir el ente en *telos*, en un quedar más allá de sí, en serse el ente el no-ser implicado por ese quedar más allá de sí. También debe tener el lector claro que cuando Hegel se expresa así, está hablando y no está hablando de sujeto en cuanto contrapuesto a objeto. De lo que está propiamente hablando es de mismidad, de *self*, tanto referidos la mismidad y el *self* al objeto como referidos al sujeto. Es lo que acabamos de ver. El sujeto, en cuanto contrapuesto al objeto, es autoconciencia, es negatividad referida a sí misma, pero que se tiene ella ahí delante cómo tal. Y al hablar así, todavía no estamos hablando del *Yo pienso* de Descartes y de Kant o del cognoscente que escribe la parte IV del libro I del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, es decir, no estamos hablando del sujeto moderno. El sujeto moderno es para Hegel negatividad referida a sí misma que se tiene ella ahí delante como tal, *pero en su carácter absoluto*; es decir, sin considerarse ella ya accidente de ninguna sustancia, sino siéndose ella si acaso accidente de ella misma; esto es, el sujeto moderno es negatividad referida a sí misma, que se tiene ella ahí delante como tal, pero de suerte que, lo mire ella por donde lo mire, lo Incondicionado es ella. Precisamente en la conciencia escéptica se muestra mejor que en ninguna otra parte ese volverse soberana la negatividad en el estar ella referida a sí misma, es decir, es donde mejor se anuncia, por tanto, la soberanía o el carácter de ultimidad de la subjetividad moderna.
A esa doble estructura coincidente de consistir el objeto y el sujeto en el no-ser de ellos mismos es a la que se va a referir Hegel unas líneas más abajo diciendo que, en su ser, la cosa no consiste sino en ser su propio *concepto* [*Begriff*]. Y en ello puede ver bien el lector cómo utiliza Hegel el término *Begriff*, como contrapuesto al de *Vorstellung*. La noción de *concepto* [*Begriff*] en Hegel tiene fama de ser oscurísima e incomprensible. Pero la verdad es que es de una transparente simplicidad (sea dicho con perdón del *concepto*, el cual, como ha visto el lector, es siempre disociación, negatividad). Y es transparente porque con ella Hegel no pretende sino estar explicando adecuadamente qué significa *quid o quididad*, o *species* o *Art*, es decir, el concepto de una cosa (el concepto de lo que una cosa es) en su sentido más corriente.

69 El quedarnos alguna cosa ahí separadamente a la vista como consistiendo en algo (*quid, qué, species, Art*), el quedarnos algo ahí como consistiendo (por poner un ejemplo) en ser un árbol, como viniendo definido por esa determinidad, esto es lo que llamamos entender o comprender ese algo, ésa es su comprensibilidad o *Verständigkeit*. Pues bien, dicho aún muy vagamente, el propio movimiento de esa *Verständigkeit* (de ese saber *qué* es la cosa) y de lo que esa *Verständigkeit* implica, es decir, la propia estructura de movimiento del *Verstand* en el sentido de Kant, la cual en cierta manera va a acabar dejando detrás esa *Verständigkeit*, es lo que llamamos *Vernunft*, también en el sentido de Kant. En el no consistir aquello que es sino en su propio concepto es en donde radica su necesidad lógica. Con el propio vocabulario que emplea en la frase, el autor está diciendo, pues, bastante más que lo que la frase literalmente dice. El autor está aludiendo a temas de los capítulos III, IV y V.

70 Conforme al propio título que el autor dio a la *Fenomenología del espíritu*, ésta no era sino la *primera parte* del *sistema de la ciencia* o la introducción a la parte especulativa de él,

es decir, a la lógica y a la metafísica. Y esto da lugar a la cuestión de si la *introducción* al sistema de la ciencia es ciencia en el sentido en que lo es ese sistema. El autor no parece dejarlo del todo claro ni en el *Prefacio* ni en el cap. VIII, donde expresamente se refiere a ello; y la verdad es que la cuestión de la relación entre el principio fenomenológico y el principio lógico de la filosofía de Hegel es uno de los hilos que pueden utilizarse para llegar al centro de esa filosofía.

71 De "ultrarrevolucionarios" fueron acusados tanto por Robespierre como por Danton los miembros del club que se reunió en torno a Jacque René Herbert, que fue guillotinado junto con buena parte de los miembros del club de los "herbetistas" el 24 de marzo de 1794. Políticamente, el punto de vista del presente libro es el de la "libertad absoluta", que Hegel entiende como destino de la existencia moderna, y ésa es la única perspectiva en la que este libro se deja entender. Pero a Hegel le fascinó desde el principio la conexión entre la libertad que era el destino de la existencia moderna, y el terror. Sobre ello versa el cap. VI, B, III, y también buena parte del cap. VI, C, c, que trata sobre el perdón, y buena parte del cap. VII, C, que versa sobre el mal, que, como veremos, tal como los construye Hegel, tienen que leerse juntos.

72 Y esto es lo que marea de la *Fenomenología del espíritu*, la consecuencia con la que tanto las cosas como el sujeto están vistos como *energeia*, como movimiento, como autoactividad, como en un no consistir sino en el no-ser de sí mismos, de modo que cuando damos por *fija* una determinación del objeto o una determinación del sujeto, tales determinaciones se nos disuelven inmediatamente en el constante movimiento coincidente de ambos, pues se trata, como he indicado, del mismo movimiento.

73 Advierta el lector cómo la noción de *energeia*, la noción del movimiento de lo que una cosa es, va inmediatamente ligada para Hegel a la noción de logos apofántico, a la noción de enunciado. Por tanto, no puede haber un concepto genuino de sujeto ni un concepto genuino de objeto que no vaya ligado a la noción de la proposición. La proposición, el *logos* enunciativo es para Hegel el movimiento en que tanto el objeto como el sujeto consisten. En contra de lo que se ha venido haciendo por influencia de la filosofía analítica del lenguaje, no tiene, por tanto, sentido hablar para el caso de Hegel de una "filosofía del sujeto" o de una "filosofía de la conciencia" como contrapuesta a una filosofía del leguaje, entendida ésta como una teoría de la ἀπόφανσις o del *logos* enunciativo o de la proposición. Veremos, por lo demás, que en la *Fenomenología del espíritu* esa teoría de la proposición se liga desde el cap. V, pero sobre todo en el cap. VI, a una teoría del lenguaje en sentido estricto, entendido éste como φωνὴ σημαντικὴ en el sentido que esta expresión tiene al principio del tratado *de interpretatione* de Aristóteles.

74 Aparece por primera vez en el texto el verbo *Aufheben*, a cuya traducción Zubiri, por ejemplo, dice haberle dado "mil vueltas", para acabar traduciéndolo por *cancelar*, que es una buena traducción de lo que el término significa en alemán corriente. Este traductor no piensa darle ninguna vuelta, permitiéndose disentir un tanto de los aspavientos de los que suele acompañarse la traducción del empleo por Hegel del verbo *aufheben* y del sustantivo *Aufhebung*. En un medio bilingüe como el de la ciudad de Valencia el significado del verbo *aufheben* viene a estar presente casi a diario en el intercambio lingüístico bilingüe, que suele ser muy corriente. *Aufheben* viene a decir tanto como el término latino *levare*, que en catalán da *llevar*, con el significado de *tollere*, *quitar*, y en castellano da *llevar*,

con el significado de *secum ferre*, de *llevar, llevarse*. El término alemán *Aufheben*, lo mismo que el latino *levare*, significa o puede significar ambas cosas; el latino puede significar además otras, por ejemplo, todo lo relacionado con *aliviar*. Pues bien, es conjuntamente este doble significado, el significado de *tollere et secum ferre* el que Hegel suele dar al término *aufheben*, en el empleo terminológico que hace de él, tal como el propio Hegel lo explica en un pasaje de la *Ciencia de la lógica*. Por otro lado, en castellano hay un empleo de un derivado de *levare*, que se mantiene en una cierta indistinción entre el *llevar* catalán y el *llevar o llevarse* castellano. En caso de un accidente con resultado de muerte *in situ*, es el juez la autoridad encargada de *levantar* el cadáver. El decano da por concluidas las deliberaciones de la Junta de Facultad *levantando* la sesión. Pues bien, aquel *aufheben*, aquel *secum ferre*, aquel *llevarse*, que a la vez es un *tollere*, es tal *tollere* en forma de un *levare*, de un *levantar*, en el sentido último indicado, y en todo caso es un *tollere levantando o levantándose*, es decir, un *quitar levantando o levantándose*. Por todo lo cual, creo que *aufheben*, "quitar algo llevándoselo o levantándolo" (y *Aufhebung* como acción y efecto de *aufheben*), tal como los emplea Hegel, pueden muy bien traducirse por "suprimir y superar" o por "supresión y superación". Ésta es la expresión que utilizaré sistemáticamente para traducir *aufheben*, modulándola en alguno de los sentidos dichos cuando lo exija el contexto, pues, como es obvio, Hegel no utiliza siempre el término en sentido estrictamente terminológico sino que también lo utiliza en alguna acepción corriente, y naturalmente sería tonto obligar en castellano a Hegel a *suprimir y superar* una deuda cuando simplemenente haya que *cancelarla*, ni a suprimir y superar ningún cadáver, cuando lo que haya de hacerse sea más bien *quitarlo* del sitio y *llevárselo*, o incluso haya de *levantarlo* el señor juez. Las traducciones inexpertas de filosofía alemana al castellano están siempre muy llenas de "deudas suprimidas y superadas" y de "cadáveres cancelados" y de cosas así.

75 *Satz* es un término que en alemán significa frase y que abarca todas las distinciones a las que hoy nos tiene acostumbrados la filosofía analítica del lenguaje, y puede traducirse por casi todas ellas (*oración*, *enunciado*, *proposición*...). Hegel utiliza más bien *Urteil* en el sentido de *juicio* o *proposición*, de resultado de la actividad de juzgar, y *Satz* como el signo o expresión de ello. Pero en otras ocasiones se diría que lo usa también masivamente en el sentido de *proposición* o *principio*.

76 Si, por ejemplo, al medir un hexámetro, uno va marcando la medida de los dáctilos o espondeos hasta el dáctilo y el espondeo finales, resulta que uno propiamente no acentúa la frase en que consiste ese hexámetro, y la lectura suena entonces a un ejercicio escolar de métrica y no a la lectura de un verso; pero, al contrario, si uno acentúa sin hacer caso de la medida, propiamente tampoco mide y el hexámetro tampoco "suena", por más que la estructura de hexámetro trate de emerger ella sola e imponerse; el ritmo, el verso bien leído, resulta de la tensión entre el medir y el acentuar. Coja el lector castellano alguno de esos hexámetros o cuasihexámetros tan sonoros de Rubén Darío y compruebe que es así.

77 En mi introducción he insistido en esta idea, que no es ni mucho menos la de Leibniz, aunque es obvio que en todo esto Hegel está también dependiendo de Leibniz. Aun cuando ocurra que el predicado resulta ser lo importante y sustancial respecto del sujeto gramatical que hemos empezado poniendo y se nos convierta así en lo que de verdad queda a la base, en lo de verdad subyacente, con lo cual resulta que el predicado no era sino idénticamente el sujeto, aunque ello ocurra, lo importante no es sólo la identidad sino también

la diferencia. Y lo mismo: aun cuando ocurra que muchas veces el razonante sujeto moderno (en vez de convertirse en *self* del objeto, en vez de dejar ser el *self* del objeto y de acabar consistiendo a la larga en el *self* del objeto) insista en convertirse demasiado deprisa en sujeto gramatical de las determinaciones predicativas, pues todas ellas quedan reducidas a determinaciones de pensamiento, a cosa subjetiva, aun así, lo importante no es sólo tal identidad, sino la diferencia.

78 Como ve el lector, desde más arriba Hegel viene jugando en todo este asunto con una doble posición del *self*. El sujeto, el *self*, es el que decide sobre las determinaciones predicativas y sobre si éstas convienen o no y en qué sentido convienen, a la cosa de que se trata, al sujeto gramatical. En este sentido es el *self*, el que en definitiva acaba convirtiéndose en base, en *hypokeimenon*, en *subiectum* (en sujeto del que se trata a la vez que sujeto enunciante). Pero una cosa es que ello lo haga por la vía de convertirse en el *self* del contenido mismo trocándose en el elemento del movimiento de éste (pues, como hemos dicho más arriba, el objeto no es de materia distinta que el sujeto) y otra es que lo haga por la vía de no enterarse de ese contenido y de suplantarlo, de ponerse en su lugar, de convertir todo (y además de verdad) en "cuestión psicológica", en "cuestión subjetiva". Y si hemos dicho más arriba que tanto el objeto como el sujeto consisten en serse el no-ser de ellos mismo, resulta que es la cosa misma la que da pie tanto a la sofística y a lo razonante, como al genuino conocimiento. Incluso el genuino conocimiento no puede pretender empezar teniendo otro aspecto que la sofística, si es que el genuino conocimiento es de verdad el no-ser de aquello sobre lo que versa.

79 Efectivamente, que algo no se entiende, o no se entiende a la primera, o no se entiende sin más, se convierte en filosofía no ya en un reproche, sino también en una especie de objeción última, en una especie de definitiva acusación de obscenidad, que al profano ni se le pasaría siquiera por la cabeza hacer en el caso de un libro de cálculo diferencial o de cálculo tensorial, que tampoco se entienden sin más. Aviso al lector que en el caso del presente libro se podrá ahorrar buena parte de esa objeción si de antemano recurre a los referentes platónicos, aristotélicos y kantianos de este libro de Hegel y se mete de lleno en ellos.

80 No olvide el lector esta diferencia que el autor acaba de hacer sucintamente explícita. Es a la noción hegeliana de *concepto*, de *Begriff*, a la que se liga tanto la diferencia entre *representación* y *concepto*, o la diferencia entre *Gadanke* o pensamiento desarrollado como *concepto* y *Gedanke* que se queda en *representación*, en *Vorstellung*, como también la idea que Hegel se hace de *logos* enunciativo, y sobre todo de aquel *logos* enunciativo o proposición que tiene por fin mostrar la cosa en lo que ella es, es decir, en su estructura de concepto, en su estructura lógica. Es lo que Hegel entiende por *spekulativer Satz*, por enunciado especulativo.

81 Y respecto al concepto puro, sea cual fuere el punto en que nos pongamos, estaremos en un movimiento, cuando lleguemos al resultado del cual, nos daremos cuenta de que ese resultado estaba ya a la base y de que el entenderlo no ha sido sino el movimiento del pensamiento mismo de aquello que estaba ya a la base.

82 Así es en cuanto uno se asoma al *Parménides* de Platón; por tanto, si uno quiere hablar de Dios, y por Dios quiere entender algo conceptual, lo mejor que puede hacer es recurrir

con Proclo al *Parménides* de Platón en vez de recurrir a edificantes representaciones de algo supuestamente fijo.

[83] Me parece que hoy podría aplicarse esto tanto a buena parte de la producción filosófica cientificista, como a buena parte de la producción filosófica posmodernista.

[84] No es que Hegel recurra aquí a la idea de Habermas de *razón comunicativa*, sino que Habermas hace suya esta idea de Hegel, despojándola un tanto de las vueltas y revueltas que esa noción tiene en los caps. V, VI y VII del presente libro.

[85] Así pues, nada de reiteraciones inmediatas del entusiasmo platónico, ni tampoco discursos edificantes atenidos a lo alcanzable por el sentido común, sino el seco Platón del *Parménides*, el *Teeteto*, *El sofista* y el *Filebo*, el rigor y precisión especulativa de la definición aristotélica, que recogería lo mejor de ese Platón, y el rigor conceptual del proceder de Kant.

[86] Creo que se refiere al comentario de Proclo al diálogo de Platón *Parménides*.

[87] Quizá esté pensando básicamente en la patrística y en San Agustín, en San Anselmo y en el maestro Eckhart.

[88] Los referentes de Hegel (o los referentes fundamentales de Hegel) en el presente libro son, pues, el Platón de los diálogos *Parménides*, *Teeteto*, *El sofista* y *Filebo*; la *Metafísica* de Aristóteles, el neoplatonismo y la patrística (por más que mencione al medievo); y después lo que representan Descartes, Kant y Fichte en lo que respecta a la "cientificidad". El término *ciencia* lo utiliza aquí Hegel en el sentido en que Aristóteles utiliza el término *episteme*, o en el sentido en que Fichte llama a su filosofía teorética *Wissenschaftslehre*, "doctrina de la ciencia". Falta en este pasaje la referencia al escepticismo tanto antiguo como moderno, básicamente a Sexto Empírico y a Hume, que en el presente libro resultan tan fundamentales como los referentes señalados. El escepticismo antiguo y moderno Hegel los ve en conexión con el Platón aporético de los diálogos *Parménides* y *Teeteto*. Es la duda escéptica la que introduce en las determinaciones fijas aquel movimiento en que, conforme a lo que se ha dicho más arriba, consiste la naturaleza del concepto. La referencia al escepticismo se volverá fundamental en la *Introducción*. Entiendo, por lo demás, que incluso en su artículo de 1801 ("Sobre la relación del escepticismo con la filosofía", en G. W. F. Hegel, *Werke 2*, Francfort, 1970, pág, 213), cuando se refiere un tanto despectivamente a "dieser neueste Skeptizismus" (a este reciente escepticismo) a propósito del libro que va a comentar, Hegel no ha perdido ni mucho menos de vista, sino todo lo contrario, que Hume está a la base de Kant. Hume es para Hegel la representación explícita de "ese escepticismo que implícitamente puede encontrarse a la base de toda genuina filosofía" (pág. 229).

[89] La distinción entre "opinión pública" y "opinión publicada", que se ha vuelto habitual en la discusión política española, es, pues, una distinción bastante vieja.

[90] Alusión a *Hechos de los apóstoles*, cap. 5, vers. 9.

NOTAS A LA INTRODUCCIÓN

[1] Los epígrafes de la presente *Introducción* son todos del traductor. Tienen como única finalidad facilitar la lectura del texto. Por tanto, son enteramente prescindibles si no son necesarios para ese fin.

[2] La *Introducción* es probablemente lo primero que Hegel escribió del presente libro, a finales de 1805, o incluso a mediados de 1805. Tiene, por tanto, un genuino carácter de entrada, a diferencia de lo que sucede con el *Prefacio*, que tiene el carácter de una reconsideración general del libro que va a salir, cuando éste ya está escrito.
La *Introducción* no tiene todavía carácter sistemático, sino que es de tipo aseverativo. Lo que aquí se asevera, todavía habrá de mostrarse a lo largo de la exposición.
Lo que Hegel empieza aseverando no es trivial, y no se entiende sin más. Empieza equiparando lo verdadero con lo absoluto. La expresión alemana *das Absolute* puede significar indistintamente *el Absoluto* o *lo absoluto*; en la traducción voy a hacer uso de ambas posibilidades. Y el autor está equiparando lo verdadero con lo absoluto porque por verdadero está entendiendo lo *en-sí*, la cosa en sí. Para Kant la suposición de que el conocimiento tiene acceso a lo en-sí, implica que tiene acceso a lo absoluto, a lo incondicionado. Podemos, pues, entender que esto último es la base sobre la que se establece aquella equiparación. Y ésta es una primera acepción de *absoluto*.
De la suposición de que el conocimiento no tiene acceso a la cosa en sí, se seguirían esas concepciones del conocimiento como *instrumento* o *medio*, que Hegel critica, que tienen que distinguir entre una verdad absoluta y una verdad no absoluta, entre una verdad relativa al conocimiento y una verdad no relativa al conocimiento. Otra acepción de *absoluto* es, pues, lo no relativo al conocimiento, por tanto, lo que es con independencia de ser objeto de conocimiento, lo que es *en-sí*, a diferencia del objeto como objeto, o el fenómeno, que son relativos al conocimiento.
Pero en el contexto de esa discusión, Hegel varía el tema y dice: lo que en sí sea saber, lo que de verdad sea saber, lo que verdaderamente sea saber, tiene que ser un saber que dé de verdad con aquello sobre lo que versa. Y para decidir si está dando de verdad con aquello sobre lo que versa, el saber habrá de decidir si él mismo se tiene a sí mismo en lo que él verdaderamente es *en sí*. Es decir, ha de decidir si aquello como lo que él se queda ahí para sí a la vista, es lo que él verdaderamente es, es lo que él *en sí* es.
Por tanto, pese a la idea de Kant de que el cognoscente se es sólo fenómeno y no cosa en sí, resulta que el saber, al preguntarse sobre si de verdad versa o no sobre aquello sobre lo que supone versar, no puede decidirlo, sino preguntándose si él se tiene o no delante en lo que él *en sí* es. Es decir, al conocimiento el desesperar de tener el objeto, se le convierte enseguida en un desesperar de tenerse a sí mismo. Pero entonces resulta que el *en-sí* supuestamente independiente (lo absoluto, que llevará de la mano a lo Absoluto o Incondicionado) ha irrumpido ya siempre en el conocimiento, está ya siempre entrometido en él, es la inquiescencia de él, y se convierte en destino tanto del conocimiento como del objeto del conocimiento, tanto del saber como del objeto del saber, hasta que no resulte que para el saber ese *en-sí* sea él, es decir, hasta que no resulte que, ya sin más condiciones, él se tiene a sí mismo delante tal como él en sí es, es decir, hasta que no resulte que incondicionadamente su *en-sí* es él. Ambas acepciones de "absoluto" se vinculan, pues.
Observe, por lo demás, el lector que todo esto que hace aquí el autor no es sino otra manera de articular los temas de las *meditaciones* de Descartes, sobre todo de la segunda, tercera, cuarta y quinta.
Pero repito que esta introducción tiene un carácter no de reconsideración de lo hecho sino de genuina entrada, de modo que el autor no está estableciendo nada sino sólo ase-

verando cosas que aún han de establecerse a lo largo de la exposición. El autor está presentando a esa conciencia a la que el preguntarse por la verdad de aquello sobre lo que versa se le convierte en la pregunta acerca de qué sea ella misma en sí, un *en-sí* del cual precisamente ella es concepto. Al venírsele abajo el objeto sobre el que ella suponía versar, y haber resultado que éste no era sino apariencia, ese en-sí (que no es el que a ella le aparecía o le parecía) le ha irrumpido en forma de catástrofe, ella se ha irrumpido en forma de catástrofe a sí misma en contra del concepto que ella se había hecho de sí. La experiencia que hace la conciencia es la de írsele sistemáticamente de debajo de los pies el suelo del que ella suponía ser concepto, y la de haber de pasar a buscar un suelo del que ella efectivamente sea el concepto. Y como ese *en-sí* no cae fuera de la conciencia, el camino que la conciencia recorre es el de un autoabarcarse ella a sí misma en ese su movimiento completo que no cabe duda de que a su vez forma parte de aquel *en-sí* de la conciencia en la marcha de ésta hacia sí misma.

[3] El autor está aludiendo principalmente a Descartes, al empirismo moderno y a Kant, pero también a la Academia y al escepticismo antiguos.

[4] En esta sencilla alusión al *itinerarium mentis in Deum* se agavillan referencias a los cultos mistéricos, al neoplatonismo, a la mística árabe y a la mística cristiana. El autor busca siempre esta clase de múltiples referencias y correspondencias, que en ocasiones no son tan simples y lineales como ésta, sino que pueden llegar a resultar sorprendentes e inverosímiles, e intencionadamente las pone en danza y las absorbe. Quizá convenga avisar también desde el principio de algo que he oído varias veces a colegas alemanes, aunque sólo en Gadamer lo he visto escrito. Es evidente para un lector alemán que el autor de la *Fenomenología del espíritu* es un suabo. Proverbialmente los suabos se caracterizarían por dejarse llevar por cierta tendencia a asombrar y a dejar con la boca abierta a sus interlocutores al referir algo.

[5] De nuevo una referencia a Descartes, pero también a Platón.

[6] En alemán el término "duda" *Zweifel*, va ligado al de desesperación, *Verzweiflung*. Este último dice, pues, *quedarse sin salida, no saber hacia dónde tirar, aporía*. No es extraño que el autor los suela poner juntos.

[7] Este concepto de la *negación determinada*, al que con toda razón tantas vueltas se le han dado en las tradiciones de filosofía contemporánea procedentes de Hegel, proviene casi directamente del libro XIV de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyas formulaciones Hegel está simplemente traduciendo. Cfr. Aristóteles, *Metaphysica*, libro XIV, cap. II, 1089 a. Pero la verdad es que la noción de negación determinada sólo queda del todo precisada mediante el conjunto de referencias platónicas y aristotélicas que nos irán apareciendo a lo largo del texto.

[8] La conciencia no es conciencia sin saberse, sin serse ella idea de sí, y, por tanto, la conciencia no es sin diferencia consigo, no es sin quedar más allá de sí.

[9] Aquí hay una alusión al empleo peyorativo del término *espêce* que se hace en *Le Neveu de Rameau* de Denis Diderot en el sentido "¡vaya *tipo*!", o de "todo un *ejemplar*".

[10] Pero precisamente porque *nosotros* nos limitamos a mirar, mientras es la conciencia la que se examina a sí misma en orden a decidir si (y cuándo) su concepto es conforme con el *en-sí*, resulta que el punto en que ello se decida, si es que tal cosa es decidible, será aquel en que nosotros estamos esperando a la conciencia. Con lo cual la conciencia habrá llegado a donde *nosotros* estamos. Y, correlativamente, a la posición en la que *nosotros* estamos

(la de científicos, la de la ciencia, la del saber garantizado) le habrá dado alcance la conciencia misma mediante su propia experiencia y movimiento, de modo que también ella estará donde *nosotros* estamos; por tanto, esa conciencia es la *nuestra*, somos *nosotros*, que así nos habremos quedado claros respecto a nuestra propia posición, cosa que no nos sucederá hasta que la conciencia que *nosotros* convertimos en tema no nos alcance a *nosotros* que la convertimos en tema, sólo entonces nos sabremos, nos habremos dado alcance a nosotros mismos. Así pues, desde el *princicipio* la exposición es una *fabula* que de *nobis narratur*. La fábula es toda ella una rememoración, una Odisea del espíritu humano. Pero, ¿rememoración de qué? Precisamente del carácter absoluto del *en-sí* que resulta ser *yo*, *nosotros*, el *saber*, que así se habrá convertido en *en-y-para-sí*.

[11] Pese a que la *cosa en sí* es un concepto límite, ha irrumpido ya siempre en la conciencia, se ha entrometido en ella, queda ya dentro de ella, y se ha convertido en el destino de ésta, en aquello que la va a empujar, introduciendo en ella una fundamental diferencia de ella respecto de sí.

[12] Que ello es susceptible de sistematización (afirmación desde luego nada trivial) y la efectiva sistematización de ello, es lo que representaría el presente libro. Que por fuerza las "ciencias del espíritu" tienen que resultar más "sistemáticas" que las ciencias de la naturaleza, es una llamativa tesis que el autor desarrolla al final del cap. V, A, a.

[13] En cuanto siendo visto por nosotros, en cuanto viendo nosotros su estructuración, la cual –ésta es la idea de Hegel– se produce ella sola.

[14] Es el título que Hegel inicialmente pensó para la segunda página de título.

NOTAS AL CAPÍTULO I

[1] Todos los epígrafes entre corchetes del presente cap. I son del traductor.

[2] Con este cap. I entramos en el mar abierto de la exposición hegeliana, en el que el lector puede muy bien sentirse perdido. Utilizando otra metáfora, el lenguaje de Hegel puede convertirse en una muralla que impida al lector entrar en la fortaleza de Hegel. Pues aunque en la *Introducción* Hegel ha dicho que hay que limitarse a mirar, también hay que saber identificar aquello que se mira, hay que saber qué es eso que se está mirando. Pues bien, decía Ortega y Gasset que esa muralla es inexpugnable. No intente el lector asaltarla. Para apoderarse de la fortaleza de Hegel, hay que hacer lo que, según el libro de Josué, hicieron los israelitas para tomar Jericó: dar vueltas y más vueltas a la muralla hasta que la muralla se desplome ella sola, y entonces he ahí Jericó con sus míticas rosas, he ahí la maravillosa interpretación de la conciencia moderna en que la *Fenomenología del espíritu* consiste. Esa interpretación, cuando su lenguaje se le ha vuelto comprensible al lector, no tiene par ni en el pensamiento moderno ni en el contemporáneo.

En orden a conseguir que ese lenguaje se le vuelva transparente, quizá puedan ser útiles al lector las indicaciones siguientes:

Primero: El lector tiene que manejarse bien en los conceptos básicos de las tres *Críticas* de Kant, pues las referencias a ellas son constantes (y aunque sea a través de Fichte, de Schelling y de otros, siempre se va a parar a las *Críticas* de Kant).

Y el lector debe manejarse también bien en los conceptos básicos de la *Metafísica* de Aristóteles, poniendo especial atención en todo lo que Aristóteles dice sobre el *actus*, la *ener-*

geia, mirando quizá ese concepto desde la problemática del *Filebo* de Platón, desde la cuestión de lo determinado y lo indeterminado, es decir, entendiendo la *energeia* como negatividad referida a sí misma, o como negatividad en el estarse refiriendo esa negatividad a sí misma, como actividad que se quiere ella a sí misma y se busca ella a sí misma por la vía de autodeterminarse. Estas referencias a Aristóteles y a Platón puede suplirlas muy bien el lector mediante la propia exposición que hace Hegel del pensamiento de Platón y Aristóteles en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

Segundo: Pero aparte de esas referencias más generales, al lector se le pueden volver mucho más claros los caps. I, II, III, y IV del presente libro si tiene en mente otra serie de referencias mucho más específicas y también sucintas. Lo primero que debe hacer el lector es releer el *Teeteto* de Platón, después el *Parménides* y luego *El sofista*. Con esos diálogos de Platón le basta al lector para que se le vuelva claro el sentido de estos capítulos. Al releer esos diálogos de Platón se debe prestar atención tanto a lo que Platón va diciendo como, por decirlo así, a lo que en el diálogo va pasando y pasa. Es decir, el lector debe intentar hacerse cargo de cuál es la moraleja que habría que sacar del diálogo si éste hubiera de considerarse como experiencia intelectual típica o prototípica, esto es, debe tratar de hacerse concepto de la "experiencia de la conciencia", que en esos diálogos típicamente se refleja.

Tercero: Si el lector hace esto, se dará inmediatamente cuenta de que el cap. I es un repaso de la primera respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber: saber es *aisthesis*, certeza sensible.

El lector se dará también cuenta de que el cap. II es una "repetición" de la segunda respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber: saber es *doxa*. Como veremos, el propio Hegel se encargará de recalcar a sus lectores que la *Wahrnehmung* del título del cap. II debe traducirse por *doxa*.

Y, finalmente, el lector se dará cuenta de que el cap. III es una repetición de la tercera respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea saber: saber es δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, es *doxa* verdadera con *logos*, es *dianoia*, es *Verstand*, entendimiento. Por tanto, el cap. III nada tiene que ver con el *entendimiento* o *Verstand* de la *Crítica de la razón pura* de Kant, sino con aquello que Platón tanto en el *Teeteto* como en *El sofista* llama *dianoia*. O por mejor decir: no es que no tenga que ver nada con Kant, sino que tiene que ver todo, sólo que no linealmente, esto es, no hay ninguna correspondencia lineal entre lo que Kant llama *Verstand* y lo que Hegel en el cap. III llama *Verstand*.

Cuarto: Pero el lector se dará cuenta también de otras dos cosas. La *primera* es que, efectivamente, sobre el trasfondo del resultado del cap. I, el cap. II es una "repetición" de la segunda respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber, saber es *doxa*; pero aparte de eso Hegel entiende que en el contexto de esa respuesta se desata inexorablemente la cuestión del *Uno* del *Parménides* de Platón. Y la segunda es que, efectivamente, el cap. III es una repetición de la tercera respuesta que Platón examina en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber: saber es δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, *doxa* verdadera con *logos*; pero aparte de eso, Hegel entiende que en el contexto de esa respuesta se plantea inexorablemente la cuestión que Platón aborda en *El sofista*, la de la existencia del no-ser, la de que hay no-ser, cuestión que va para Platón esencialmente ligada a la cuestión de la naturaleza del *logos*, de la proposición.

Quinto: Una vez que el lector se haya introducido bien tanto en el *Teeteto* como en *El sofista*, y un vez que mediante el cap. III tercero del presente libro (a propósito de la discusión de la noción de δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου) se haya introducido bien en la idea de Hegel del *logos* de la cosa, tanto en el *Teeteto* como en *El sofista* el lector reparará sin duda en pasajes como el siguiente: "Es lo mismo *dianoia* que *logos*, pues ¿no es el *dialogos* que el alma tiene dentro consigo misma sin voz lo que nosotros llamamos *dianoia*?" (264 e). Al reconocerse la conciencia en el *logos* de la cosa como no siendo sino ella en su versar sobre sí misma, resulta que en ese logos de la cosa la conciencia no tiene ante sí otro objeto que a ella misma. Es *autoconciencia*. Estamos al principio del cap. IV.
Sexto: Una vez que se ha percatado de todo esto, el lector se dará cuenta enseguida de que en relación con todo ello le queda aún por explorar todo otro continente de correspondencias, al que Hegel está directamente aludiendo, pues Hegel es muy consciente de ellas. En la *Introducción* Hegel ha empezado haciendo aseveraciones sobre una posible *ciencia* de la experiencia de la conciencia, la cual versa sobre el necesario desenvolvimiento de ésta aguijoneada por su *en-sí*. Ese *en-sí* que queda dentro de ella la convierte en una diferencia respecto de sí que le hace no parar hasta que ese *en-sí* sea efectiva, indubitable e incondicionadamente ella. Con lo cual esa conciencia habría de llegar al punto en que *nosotros* la esperamos, resultando que esa conciencia es *nosotros*, y que ese en-sí, ese absoluto, el Absoluto es *nosotros*. Esa ciencia de la experiencia de la conciencia es, pues, una *episteme*, que versa sobre lo que no podría ser de otro modo y que en el punto final acaba coincidiendo con el objeto sobre el que versa.
Pues bien, en el libro XII de la Metafísica (1074 b, 35 s.) habla Aristóteles de que la *episteme*, la *aisthesis*, la *doxa* y la *dianoia* (repare el lector que se trata de la misma secuencia que venimos considerando) son siempre de otra cosa, versan sobre otra cosa. Cuando la *episteme*, es decir, el saber que se ocupa de lo que no puede ser de otra manera, no versa sino sobre sí mismo dándose a sí mismo alcance en su propio carácter necesario, tenemos lo que Aristóteles llama *noûs*. Y aquello que no consiste sino en el acto de pensarse a sí mismo en su carácter necesario, y su pensamiento no es sino tal pensamiento de pensamiento, es *ousía* y *energeia*, es simple y eterno, es Dios, dice Aristóteles.
Por tanto, si a donde nos dirigimos es a que el en-sí resulta ser *yo* o resulta ser *nosotros*, en la plena actualidad y certeza del carácter absoluto e incondicionado de este *yo* o este *nosotros*, es decir, si nos dirigimos al punto en que la conciencia y su objeto coinciden, diríase que (tal como lo ve Aristóteles) lo absoluto, el Absoluto, Dios, lo simple y eterno, abandonando su abstracción, se ha hecho quizá *autoconciencia*. Estamos al final del cap. IV, en el tránsito de la *autoconciencia* a la *razón*. Pero antes, entre el principio del cap. IV y el final del cap. IV, está todo el contenido de ese famoso cap. IV. Tenga el lector paciencia, razonablemente no es posible anticipar por el momento más cosas.
Séptimo: Si el lector piensa que en todo esto no hay ni rastro de algo así como conciencia moderna, sino que en todo esto lo que hay es filosófica griega con ciertos visos de cristianismo, tenga de nuevo paciencia. *Zamora no se tomó en una hora*. Pese a lo cual, tampoco le conviene al lector demorarse demasiado en la lectura del libro. Es decir, si el lector quiere enterarse bien de este libro, si quiere entenderlo bien, le conviene leer el presente libro con cierta prisa, con el ritmo con que fue escrito, sin pararse, casi de un tirón, tal como se escribió. Este libro es todo él un único argumento, que sólo termina en la última página,

de la que pende todo él, a la vez que uno se percata que en esa página y sólo en esa página uno está otra vez en el principio. El lector ha de prestar, por tanto, particular atención a las *transiciones* en la argumentación, a los nudos en ese único hilo, que convierten el hilo en un único hilo, en un único argumento.

Y sobre todo no debe asustarse cuando el autor le quite el suelo de debajo de los pies. Es decir, debe dejarse "poner cabeza abajo" por el autor, debe seguirle el juego conceptual al autor. Quizá al final el lector se convenza (o puede que no) de que lo que parecía una juego conceptual, una broma, una conceptuación inverosímil, es la realidad misma en que consiste la conciencia moderna. Para ello, es decir, para poder tomar una decisión sobre ello, el lector ha tenido que empezar no asustándose por esa inverosimilitud, sino entregándose a ella con el mismo humor y sorna (con ese punto de humor suabo, de humor de cierta sal gorda y de exageración) con que la introduce el autor.

[3] En este primer cap. I, Hegel "repite", como he dicho, la primera respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber. Saber es elementalmente un quedarme algo inmediatamente ahí, todo lo demás viene, si acaso, construido sobre esa base. Es, por ejemplo, la posición de Hume en el libro I, parte III, sección V del *Tratado de la naturaleza humana*. Pero si miramos ese supuesto saber elemental tanto por el lado de aquello que queda inmediatamente ahí, como por el lado del quedarnos ahí ello inmediatamente, es decir, tanto por le lado del objeto como por el lado del sujeto, resulta que esa inmediatez en la que estamos pensando, que estamos suponiendo, o que estamos queriendo decir, nunca la hay, se ha desvanecido ya siempre, se queda en eso: en un estarla suponiendo, en un estar pensando en ello, en un estarlo queriendo decir. Nosotros íbamos por el *esto*, pero con lo que damos siempre es con un *universal*. Nosotros íbamos por el *esto* que es instancia o ejemplo de ese universal, pero con lo que damos es con lo universal de lo que ese desapareciente o evanescente *esto*, tanto por el lado del objeto como por el lado del sujeto, es instancia. Con eso estaremos en el cap. II.

[4] *Beyspiel* significa en alemán corriente *ejemplo*, y así habré de acabar traduciendo alguna que otra vez el término, pero, teniendo en cuenta los ingredientes de él (*bey-spielen*, *beyher spielen*), en él puede hacerse resonar el significado de poner en juego adicionalmente algo, poner lateralmente algo en danza, que creo que es el sentido principal en el que el autor lo está empleando, lo cual obliga al traductor a empezar traduciendo el término mediante un circunloquio, sin excluir el acabar traduciéndolo alguna vez simplemente por *ejemplo*, pues toda la argumentación acaba conduciendo siempre a la idea de la instancia o caso, que, en su ser caso, instancia o ejemplo de algo, acaba quedando suprimido y superado en eso de lo que es instancia, caso o ejemplo.

[5] Desde la perspectiva de la filosofía analítica del lenguaje a este primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se le ha objetado una y otra vez que en él Hegel confunde las expresiones deícticas (o expresiones indéxicas) con conceptos. E incluso se ha pretendido que tal cosa, ya casi de entrada, casi condena a la irrelevancia a la *Fenomenología del espíritu*. Voy a hacer algunas consideraciones sobre esa confusión.

Primero: Creo que en el cap. I se mezclan y confunden, ciertamente, en las consideraciones de Hegel expresiones deícticas y conceptos. Pero ello ocurre precisamente porque a Hegel le interesa un rasgo que no por casualidad comparten las expresiones deícticas con los "predicados sortales" (predicados con los que identificamos un objeto como pertenecien-

do a tal o cual clase o suerte de cosas) a los que aquellas expresiones se adjuntan, a saber: el rasgo de que aquello que propiamente quieren decir, en último término no puede decirse, sino que es un *Verschwindendes*, algo que se escapa, que no está, que tanto a la expresión deíctica como al predicado *sortal* se le va, se le escabulle de la red de identificación que tenía por fin atraparlo. En eso coinciden tanto el "aquí" como el "árbol" de la expresión "el árbol este de aquí". El *esto*, es decir, aquello que quiere decirse, aquello en que se está pensando, puede muy bien escabullirse tanto de la expresión deíctica como del predicado sortal, y, según lo ve Hegel, se escabulle en definitiva de ambos, por más que *este* o *esto* no designe una nota que convenga al objeto de que se está hablando como le conviene el predicado *árbol*. Hegel trata *este* y *árbol* de la misma forma, porque de ambos por igual, o de la red de identificación que ambos establecen, acaba escapándose aquello a lo que se referían, aquello que querían decir, aquello en que se estaba pensando al emplear esos términos (*meynen*).

Segundo: En todo ello Hegel está apelando a ese tipo de experiencias en que incluso la solidez indéxica que el "yo aquí y ahora" suele exhibir se viene más bien abajo. "¿Quién es?", preguntamos cuando suena el interfono de casa, y desde el otro lado oímos "Yo". Ese *yo* puede ser cualquiera, aunque, ciertamente, no por ello puede decirse que ese yo sea un universal. O cuando un familiar que no logra localizarnos nos pregunta por el teléfono móvil "¿Dónde estás?" y respondemos "Aquí". Ese "aquí" puede ser cualquier sitio, lo cual, ciertamente, no convierte a la expresión deíctica en un universal, como quizá pretende Hegel. En sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein habla de la esencial subdeterminación de aquello a lo que la expresión deíctica se refiere o se diría que se refiere. Me parece que Wittgenstein y Hegel están hablando de lo mismo.

Tercero: Creo también que el problema de Hegel no es que confunda las expresiones indéxicas, tal como las empleamos al hablar, con predicados, tal como empleamos un predicado al hablar, sino que para explicar las expresiones indéxicas recurre a una operación lingüística que solemos practicar. *Yo* es la expresión con la que quien habla se refiere a sí mismo en cada caso, por contraposición con *tú*, que es la expresión con que designo a aquel a quien me dirijo, y por contraposición con *él*, que es la expresión con que designo a aquel de quien *yo* y *tú* hablamos. *Aquí* es la expresión con la que designa su posición el hablante de cada caso, frente a *ahí*, que es donde estás *tú*, y frente a *allí*, que es donde está *él* o *ello*, o que en todo caso no es el lugar donde estas *tú* o donde estoy *yo*. Y *ahora* es la expresión con la que el que habla se refiere al instante de su hablar, o a la simultaneidad de algo con su acción de hablar. *Árbol*, en cambio, es algo que es verdad predicarlo de los múltiples objetos que tienen los rasgos de lo que precisamente llamamos *árbol*, de todos los objetos que caen bajo ese predicado, y es falso predicarlo de los demás.

Árbol es, pues, un universal. Con las expresiones indéxicas seleccionamos objetos sobre los que predicamos algo, que subsumimos bajo predicados, pero con ellas no estamos haciendo predicación alguna, no estamos subsumiendo nada bajo nada, no se trata de universales, sino que cumplen la función de señalar aquello que vamos a subsumir bajo universales, aquello que después pasamos a determinar adecuadamente o no, aquello de lo que después pasamos a predicar con verdad o falsedad.

Y, sin embargo, el empleo reflexivo de la lengua convierte a las expresiones deícticas en universales, o construye universales a partir de las expresiones deícticas. Así, de forma análo-

ga a como decimos "el árbol", decimos "el aquí", "el ahora", "el Yo", con lo cual, lo mismo que tiene sentido preguntar "cuál arbol" o "qué árbol", cobran también correspondientemente sentido (o no carecen del todo de él) la cuestiones de "cuál Aquí", "cuál Ahora", o incluso quizá: "cuál Yo" (o "Yo ¿quién?"). (Por ejemplo, una familia está viendo en televisión una película grabada en video. La película se interrumpe con un anuncio que avisa acerca de otro programa para mañana a las 22.30 horas. Alguien de la familia comenta: "Mañana a las 22.30 hay tal programa". Otro miembro de la familia replica: "Ese mañana y esas 22.30 eran otro mañana y otras 22.30".) *Aquí*, *Ahora*, *Mañana*, las *22.30*, e incluso *Yo* han empezado así a funcionar (yo diría que correcta y banalmente) como expresiones universales. El aquí no era éste sino otro entre muchos posibles aquíes, el ahora no era el de hoy sino otro de ayer entre los muchos posibles ahoras, e incluso yo, al ser la autodesignación de un hablante que podría ser cualquiera, puede ser cualquier autoidentidad entre muchas expresas autoidentidades posibles.
Cuarto: Lo problemático de Hegel es que recurre a este plural *aquíes*, *ahoras*, *yoes*, que muchas lenguas permiten hacer, para introducir la tesis de que lo esencial en la "ontología" de la expresiones deícticas se reduce a la "ontología" de los universales (a la ontología de la relación predicado-instancia).
La tesis puede resultar no convincente ante la ausencia en el presente cap. I de un análisis de los medios del señalamiento del singular, antes de esa operación lingüística que los hace funcionar como universales, y que es en la que Hegel se basa.
En suma, no acabo de ver del todo la razón de esa sistemática objeción de que Hegel confunde las expresiones deícticas con universales. Más bien, Hegel se estaría basando en esa operación reflexiva que se trasluce en los plurales *aquíes*, *ahoras*, *yoes* por la que estas expresiones indéxicas quedan convertidas en universales, es decir, por la que el "Aquí este" se ha convertido en instancia del Aquí como el "el árbol este" es un caso de árbol.
Quinto: Pero yo diría (y con esto vuelvo en cierto modo a lo primero) que sobre esta idea, Hegel añade otra. Por supuesto que la función de las expresiones indéxicas no es subsumir nada bajo una determinación sino la de señalar y seleccionar (*to pick out*) aquello que va a subsumirse bajo una determinación. Pues bien, si lo singular es inefable, tanto el *señalamiento* como la *subsunción* fracasan ambos *por igual*, y ambos *por igual* (en su ser ambos formas de significar o ingredientes del significar) no dicen propiamente lo que quieren decir, sino que se quedan en quererlo decir, pero sin poderlo decir, de modo que al final tanto el señalar como el subsumir se encuentran con que lo que acaban teniendo en las manos no es un singular adecuadamente señalizado, es decir, no es un singular adecuadamente señalizado y subsumido después bajo una determinación, sino universalidad. Aquí el problema está en ese "por igual".
En todo caso, si esto es verdad, aquella operación reflexiva mediante la que por lo menos algunas lenguas convierten a veces las expresiones indéxicas en universales o en cuasi-universales, no dejaría de tener su razón de ser, y tendría su razón en lo que acabo de señalar.
[6] Como he dicho, el motivo principal del presente capítulo puede expresarse diciendo que en lo que la certeza sensible está pensando, a lo que la certeza sensible se está refiriendo, lo que la certeza sensible está queriendo decir (*meynt*) es el *esto*, pero lo que acaba teniendo es lo *universal*. El *esto* en que estaba pensando, el *esto* que estaba queriendo decir, el *esto* a que se estaba refiriendo, siempre ya se le ha escapado. El *esto*, como enseñó Heráclito (y de ello se hacía eco Protágoras) no es sino evanescencia. En el *Teeteto* la primera respuesta a

la pregunta acerca de qué sea el saber, queda puesta directamente en relación con Heráclito y Protágoras. Y en todo caso parece que, cualquiera sea la respuesta a la que Platón finalmente llegue en su indagación acerca de qué sea el saber, aquello a lo que Platón llegue (por más aporéticamente que ello sea), habrá de pasar, pues, esencialmente por el escepticismo de Protágoras.

[7] El autor emplea el término *gleich-gültig*, que en alemán corriente significa "indiferente", "que da igual", y que está compuesto de los términos *gleich* (igual) y *gültig* (válido) , y al que, por tanto, se puede hacer decir: *que vale por igual, que es igualmente válido de muchas cosas, que es un universal que, por tanto, conviene a muchos*. El autor está haciendo decir a *gleichgültig* ambas cosas, *indiferente* y *universal*.

[8] Observe el lector que todo esto es así porque alguien lo está diciendo. Al final del cap. III resultará que esta *universalidad*, que esta *simplicidad mediada*, en la que se resuelve el *Seyn* de la certeza sensible, no acabará siendo sino la *autoconciencia* dicente misma. En la parte intermedia del libro el lector se encontrará varias veces con la afirmación (que puede resultar extraña) de que el *Seyn* de la *certeza sensible* no es sino la autoconciencia misma. Véase también sobre ello el fragmento recogido en el apéndice que lleva por título "La ciencia".

[9] Con ese "mío" adjetivo posesivo que en alemán se dice *meinen*, y con ese verbo *Meynen* (estar refiriéndose a, estar pensando en, estar queriendo decir), el autor está haciendo un juego de palabras (*meinen*, *Meynen*) que no se puede traducir, pero que viene a decir: la verdad de la certeza sensible está en el objeto en cuanto *mío, meinen*, o lo que es lo mismo: la verdad de la certeza sensible está en ese *Meynen*, es decir, en ese *mi* estar suponiendo o queriendo decir.

[10] El cap. III se abre con una referencia precisamente a este pasaje del cap. I.

[11] Si el lector no está de acuerdo con las decisiones del traductor acerca de cuándo debe entenderse que el autor está diciendo "este" (adjetivo demostrativo) y cuándo está diciendo "éste" (pronombre demostrativo) (ambas cosas se dicen igual en alemán), corrija simplemente las decisiones del traductor.

[12] Este motivo se va a repetir varias veces en el presente libro. El Ahora del que estamos hablando resulta que ya no es ahora sino que el Ahora que es ahora es el Ahora que aún no era y que ya ha dejado de ser ahora, para ser de nuevo ahora el Ahora que aún no era. *Fugit aetas*. Es decir, el Ahora (por lo menos el Ahora dicho) no es sino siendo siempre otro que el que ahora es, el cual tampoco es ya ahora, es otro. El tiempo-ahora, en ese su no consistir sino en ser-otro, es lo que llama Hegel el *concepto* intuido, el *concepto* en su quedar ahí delante. El carácter de huida y el carácter devorador que el tiempo tiene no es sino la negatividad del concepto respecto a cualquier momento fijo.

Sería inútil ponerse a buscar correspondencias punto a punto entre la estructura de la *Crítica de la razón pura* de Kant y la estructura de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. El sistema de sutiles referencias en que consiste la *Fenomenología del espíritu* es demasiado complejo como para eso. En todo caso será casi al final del libro cuando veamos que en el cap. I sobre la certeza sensible estábamos suponiendo las intuiciones puras de espacio y tiempo en lo que éstas son: concepto intuido, concepto en su quedar el concepto ahí delante.

A este propósito en la bibliografía alemana, a la hora de tratar de explicar la estructura de la primera parte de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel suele tenderse a poner en rela-

ción el cap. I de la *Fenomenología del espíritu* con la "Estética trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant, el cap. II y cap. III con la noción kantiana de *entendimiento* en general, y el cap. IV con la idea de Kant de la *apercepción trascendental* que da articulación a lo que Kant entiende por *Verstand.* Me parece que estas correspondencias simplemente "no cuadran", como el lector podrá ir comprobando.

[13] Este término lo tomo de *Inteligencia sentiente* de X. Zubiri.

[14] Es decir, el Ahora no es cada vez sino un quedar suprimido y superado el Ahora que ya no es ahora y haberse convertido en Ahora el Ahora que aún no era ahora y que ya no es ahora.

[15] Éste es el esquema de la definición hegeliana de *concepto.*

[16] En él interviene, pues, que el Ahora no lo es sin ese su ser mostrado como Ahora.

[17] Digo "aparente" porque lo absolutamente otro de mí que resulto ser yo será al final del cap. VIII precisamente este mismo Inefable

[18] Esto quedará más claro a lo largo del cap. VI.

[19] Entienda el lector que por parte del traductor esto no es sino una tontería con la que trata de reflejar el subrayado que está haciendo el autor del término que introduce, haciéndole decir algo más que lo que ese término significa en alemán corriente. El autor dice: al mostrar el *aquí* como un quedar juntos muchos *aquíes*, al mostrar que el *aquí* es un *aquí* "universal", o al mostrar que el *aquí* es un universal, lo estoy tomando (ich *nehme es* auf) como él es de verdad (wie es in *Wahrheit* ist), y entonces, en vez de saber algo inmediato, *nehme* ich *wahr* (percibo). Percepción se dice en alemán *Wahr-nehmung*, y percibir se dice en alemán *Wahr-nehmen*. Y, por tanto, a este término *wahrnehmen* se le puede hacer decir en alemán (es lo que está haciendo el autor): tomar algo en su verdad, tomarlo como de verdad es. Así pues, al buscar el *esto*, lo que me encuentro es lo universal, es la universalidad la que resulta ser el medio de aquello de lo que estoy hablando, sólo en ese medio me estoy tomando las cosas como ellas de verdad son. El movimiento de tal tomar las cosas como de verdad son (en el sentido indicado) es el contenido del cap. II.

NOTAS AL CAPÍTULO II

[1] El presente cap. II, junto con el cap. III y el cap. V, A, suele contar entre los capítulos más difíciles o en todo caso entre los capítulos más enigmáticos de la *Fenomenología del espíritu*. No resulta fácil entender a qué viene este capítulo después del cap. I.
Me parece que el sentido de este cap. II puede aclararse sustancialmente e incluso puede volverse quizá transparente si se tiene en cuenta lo siguiente.
Primero: El título del capítulo plantea un serio problema de traducción. Pese a que no hay más remedio que traducir *Wahrnehmung* por *perceptio* y *wahrnehmen* por *percipere*, hay que tener en cuenta, como ya he indicado más arriba, que el autor está haciendo decir a los términos *wahrnehmen* y *Wahrnehmung* algo que no es posible hacer decir a los términos latinos *percipere* y *perceptio*. En el parágrafo 420 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, cuya primer edición es de 1817, Hegel explica qué quiere decir con *Wahrnehmung* y lo que dice allí no es sino un resumen del presente capítulo. "La conciencia, yendo más allá de la sensibilidad, quiere tomar el objeto en su verdad (*in seiner Wahrheit nehmen*) y

no como algo meramente inmediato, como algo que inmediatamente se encuentra ahí, sino como mediado, reflectido en sí, y universal. El objeto se convierte, por tanto, en una conexión, en una *symploké*, de determinaciones de procedencia sensible y de otras determinaciones ampliadas que se refieren a relaciones y a contextos de interacción. Con ello la identidad de la conciencia con su objeto no es ya la abstracta de la *certeza sensible*, sino que es una identidad determinada, la del saber." Y añade en la edición de 1830: "La etapa siguiente de la conciencia [la primera es la de la *certeza sensible*], que es aquélla conforme a la que la filosofía kantiana concibe el espíritu, es la del *Wahrnehmen* [la del percibir, la de la percepción], que es el punto de vista de nuestra conciencia corriente, y más o menos también el de las ciencias. Se parte de las certezas sensibles de las apercepciones u observaciones particulares, a las que hay que elevar a su verdad considerándolas en las relaciones que guardan entre sí, reflexionando sobre ellas, y convirtiéndolas a la vez conforme a las distintas categorías en algo necesario [en cosas y en contenidos sólida y fundadamente ahí] y en algo universal, en experiencias".

Lo que Hegel entiende por *Wahrnehmung* es, por tanto, la perspectiva del *Verstand* de Kant, es decir, el punto de vista que nuestra conciencia corriente y en buena parte también las ciencias experimentales y el saber histórico guardan con su mundo, con su mundo en el sentido del mundo que precisamente ellas han convertido en familiar, o cuya extreñeza quizá ellas hayan convertido en algo familiar. *Wahrnehmung* viene, por tanto, a coincidir con lo que M. Heidegger en *Ser y tiempo* llama la *Ausgelegtheit* de la existencia, es decir, con el haberse hecho y estarse haciendo constantemente la existencia humana (sin método o con él) una idea de lo que es ella y de lo que son las distintas cosas de su mundo.

Segundo: Tanto lo que Heidegger en *Ser y tiempo* llama *Ausgelegtheit* como lo que Hegel llama aquí *Wahrnehmung* es lo que Platón llama *doxa* en su diálogo *Teeteto.* La *doxa*, que Platón entiende como una mezcla de *aisthesis* y de determinaciones conceptuales, es, después de la *aisthesis*, lo segundo que Platón toma en consideración en el *Teeteto* como posible respuesta a la pregunta de en qué consista el saber. Saber es *doxa.*

Incluso en esa parte del *Teeteto* es donde Platón pasa a discutir la cuestión de cómo es posible la equivocación o error, introduciendo y discutiendo a este propósito los ejemplos de la tablilla de cera y de la pajarera. Ciertamente, en el presente cap. II, la *equivocación* (*Täuschung*) se refiere sólo a la estructura formal de la percepción (*Wahrnehmung*) y no al error en general, pero Hegel sigue a Platón incluso en la introducción de esa temática en este lugar. Al final de este cap. II, Hegel deja claro en sus consideraciones sobre el "sano sentido común" que por *Wahrnehmung* debe entenderse aquí lo mismo que los griegos entendieron por *doxa* y, en concreto, lo mismo que Platón entiende por *doxa* en ese diálogo.

2 Los epígrafes entre corchetes del presente cap. II son todos del traductor.

3 El quedarnos algo inmediatamente ahí, que era en lo que empezábamos haciendo residir lo más elemental del saber, resulta que se nos ha venido abajo en el cap. I. El motivo central, pues, del capítulo anterior ha sido que en la certeza sensible la conciencia busca el *esto*, pero que el *esto* se queda perpetuamente en un *Gemeyntes*, se queda en lo que se querría poder decir, pero nunca se dice, en algo que se estaba siempre suponiendo, pero que nunca está, y que lo que la conciencia encuentra es lo universal. En el cap. I el protagonista era el *esto* que sólo quería ser sustantivamente la *instancia* de un *universal*, pero que, desvaneciéndose, nos dejaba sólo con el *universal* del que era *instancia.*

Pues bien, en el presente cap. II partimos de esa experiencia. La conciencia se mueve ahora en el medio de la universalidad que cobró en el cap. I. El objeto de la conciencia en el presente cap. II son las *cosas* tomadas en su verdad, en lo que ellas verdaderamente son y no en su inmediato quedar ahí. Las cosas son o un árbol o un animal o una estrella, etc., son cosas de una clase, son un *qué*, que es un universal. Y un árbol, es verde, es alto, es frondoso, etc. Es decir, las cosas tienen además otras propiedades, que son asimismo universales. Además las cosas, y ello ocurre a todas y cada una de las cosas, son una cosa *una*. Es decir, una cosa es la cosa que es y no otra; cada cosa es un *aliquid*, un *aliud quid*, un algo que es *indivisum in se et divisum a quolibet alio*, es decir, un algo que es indiviso en sí y dividido de cualquier otro. Y ese *unum*, que cada cosa es, que toda cosa es, viene definido por un *qué*, que es universal, y además tiene otras muchas propiedades universales.

Pues bien, si en el cap. I se nos fue a pique la idea de que lo más elemental del conocimiento residía en sernos presente algo inmediatamente ahí, esfumándosenos, por tanto, tanto el *esto* como la inmediatez de la *aisthesis*, en el presente cap. II lo que se nos va a ir a pique es la *cosa* de la percepción, es decir las cosas del mundo de las cosas, en el que la conciencia percipiente sería una cosa más. Es decir, lo que se nos va a ir a pique es la esfera *doxa*, esto es, lo que se nos va a ir a pique es nuestra bien fundada suposición (nuestra sólida suposición de sentido común) de que en nuestro andar por el mundo, con lo que tenemos que ver es con *cosas*, cada una de las cuales es una cosa *una*, que pertenece a una determinada clase de cosas y que aparte de las propiedades universales que definen esa clase de cosas a la que ella pertenece tiene además otras muchas propiedades accidentales, que también son universales.

Y es que en este su tomar las cosas como ellas de verdad son, como unidades (*unos*) compuestas de determinaciones o notas *universales*, la conciencia se ve envuelta en la dialéctica del *Uno* del *Parménides* de Platón. El presente cap. II se aclara, por tanto, notablemente si el lector entiende que el movimiento de la *conciencia perceptiva* (es decir, que el movimiento del sano sentido común) consiste en el doble movimiento aporético que Platón describe en el *Parménides* examinando qué se sigue para el *Uno* y para las demás cosas partiendo primero de la hipótesis de que el *Uno* es y partiendo después de la hipótesis contraria, es decir, de que el *Uno* no es. Es lo que hace la conciencia poniendo primero el *Uno* en la realidad y después (cuando ello no da resultado) haciéndolo recaer sobre ella como mera construcción suya. Por los dos lados, el mundo del sano sentido común se viene abajo tan pronto como la conciencia persigue consecuentemente y en serio alguno de esos extremos.

Pero el *Parménides* de Platón es sólo uno de los referentes del presente cap. II. Por más que Hegel asuma el movimiento aporético que describe Platón en el *Parménides* considerándolo el movimiento de la conciencia perceptiva, Hegel no pierde de vista lo que sobre el *unum* dice Aristóteles en el libro X de la *Metafísica*. Ni tampoco pierde de vista lo que Aristóteles dice en el libro XII de la *Metafísica* acerca del Dios *uno* y del Universo *uno*, pues el libro XII de la *Metafísica*, la teología de Aristóteles, esto es, la teoría aristotélica del *Nous*, del *espíritu*, es un referente continuo de Hegel. Y además Hegel, como he explicado en mi introducción, ve siempre a Platón desde Aristóteles, y pese a todo, es desde Aristóteles desde donde Hegel acaba interpretando siempre al segundo Platón, que es el que principalmente le interesa.

Por tanto, si se tiene presente esta apelación a Aristóteles, a la sugerencia que antes he hecho de que conviene recurrir al *Parménides* de Platón para entender el presente cap. II, se podría objetar que eso quizá sea llevar las cosas demasiado lejos. Es decir, se podría objetar que aquí hay que solucionar antes un problema de tamaño del *Uno*. Pues el *Uno* del *Parménides* de Platón, es más bien el *Ser* del poema de Parménides, y en todo caso el *Ser absoluto*, tal como Proclo y Plotino interpretaron el *Uno* del *Parménides*. (Y dicho sea de paso: la *Fenomenología del espíritu* depende directamente del comentario de Proclo al *Parménides* de Platón. Ese derrumbamiento del Uno en sí mismo, ese venirse abajo el Absoluto en sí mismo, que ocurre en el *Parménides* de Platón, dejando como absoluto a la razón, es lo que para Hegel prestaría su grandeza a la Academia antigua y moderna, es decir, al escepticismo antiguo y al escepticismo moderno, convirtiendo a ambos en ingredientes de la específica negatividad que para Hegel caracteriza al sujeto moderno. Pero dejemos esto por el momento.)

Pues sea como fuere, diríase que el *Uno* del *Parménides* de Platón es demasiado *Uno*, demasiado grande para las cosas unas de que se habla en el presente cap. II. Y diríase que aquí, en este cap. II, no se trata de ese *Uno*, sino del *uno* de la afirmación de Aristóteles de que "en cierto sentido *uno* y *ente* significan lo mismo, lo cual se hace patente en el hecho de que *uno* acompaña por igual a todas las categorías no limitándose a ninguna de ellas" (*Met.* 1054a, 12 ss.). Es de este *unum* aristotélico, que se interpretó en la Escolástica como una propiedad trascendental del ser, como una propiedad que compete al ente en cuanto ente, a lo que es en cuanto es, es de este *unum*, digo, del que se trataría en el presente cap. II, y no del *Uno* cuyo drama interno, cuyo drama cabalístico, se expone en el *Parménides* de Platón. Ese *unum* más modesto, aristotélico, escolástico, llega a Hegel a través de las *disputationes* de Suárez y de los escritos de Leibniz, en cuyo contexto desempeña un importante papel la discusión acerca de la *unitas individualis* o del *principium individuationis*.

La respuesta a esta posible objeción es, *primero*, que hay cosas *unas* que en esa su unidad son tales que agotan la clase de cosas a la que pertenecen y ya no consienten al lado de ellas ninguna otra cosa más de la misma clase. Es lo que en Aristóteles sucede con *Dios* y con el *Universo* en cuanto movido hacia Dios. Dios y el Universo son cosas que, habida cuenta de la clase de cosas que son, son cosas únicas en su clase, de las que no hay dos. Pero *segundo*, también esas cosas únicas son *cosas*. Y toda cosa, por ser cosa, es una cosa, es decir, es una cosa *una*, una cosa que no es la otra cosa. Y así para Aristóteles hay cosas inanimadas y, aparte de que hay distintas clases de ellas, cada una de ellas no es la otra. Hay animales y, aparte de que hay distintas clases, cada uno de ellos no es el otro. Hay hombres, de los que cada uno es cada uno. Hay cosas divinas, de las que también cada una es cada una. Y hay Dios, que es sólo uno. Y las cosas forman un universo, que también es sólo uno.

Pues bien, *tercero*, lo que en el presente cap. II dice Hegel es que el objeto de esta esfera de la percepción, de esta esfera del tomar las cosas en su verdad, es decir, el objeto *uno*, esto es, las *cosas*, las cuales (lo mismo si se trata de las cosas inanimadas que si se trata de Dios) siempre son *alguna cosa una*, se va pique en su totalidad. Ese objeto se va a pique precisamente por su carácter de *uno*, lo cual quiere decir: se va a pique precisamente por su carácter de *cosa*.

En resumen, *cuarto*, Hegel funde en la misma discusión la problemática platónica y la problemática aristotélica del *uno*. Ambas problemáticas se relacionan en la *Fenomenología del*

espíritu de la siguiente forma: Aristóteles supedita la problemática del *Uno* a la problemática del *Ser*. *Uno* se dice, pues, de distintas maneras supeditadamente a las distintas maneras en que se dice el *Ser*. La primacía que en la *Fenomenología del espíritu* cobra la negatividad, el no-ser, el ser-otro, libera a la cuestión del *Uno* de esa supeditación, y la problemática del *uno* o del *Uno* se muestra ejerciendo desde el principio, desde el cap. II, toda la negatividad que ejerce en el *Parménides* de Platón.

Y repare, por lo demás, el lector en la importancia que en el presente libro empieza a cobrar el escepticismo. En concreto, la marcha aporética de los diálogos *Parménides* y *Teeteto* de Platón Hegel la entiende (al igual que al escepticismo moderno) como una negatividad que no logra ella conceptuarse a sí misma. Esto le estaba reservado a otro paso de la conciencia moderna en cuanto entendiéndose ésta como proveniente de la conciencia cristiana, es decir, de la conciencia del *autovaciamiento* del Absoluto. No sería exagerado decir que la *Fenomenología del espíritu* consiste en un acompañar a la conciencia escéptica antigua y moderna (desde el segundo Platón y Sexto empírico hasta Hume y hasta la "dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón* pura de Kant) haciéndose concepto de esa su negatividad. Téngase presente que el yo cartesiano, es decir, que la conciencia moderna, que es la que en la *Fenomenología del espíritu* trata de darse alcance a sí misma y entenderse (en ese su no estribar ya sino sobre sí misma), nace de la duda radical. Es lo que también en el presente libro se trata de entender. Pero también, por el momento, tenemos que dejar esto de lado. Sigamos con el *unum*, con la *cosa*, sea cual fuere su tamaño.

La dificultad del presente capítulo consiste quizá en que nuestro sano sentido común, pese a quedar derrotado casi a cada momento, se niega en definitiva a admitir que lo que se le va a pique es nada menos que *las cosas*, las cosas de nuestro sólido y obvio mundo de cosas, contenga éste o no dioses.

Pero entonces, ¿qué queda?, ¿cómo sigue esta historia? Creo que, para no perderse, lo único que el lector tiene que hacer es echarse un poco para atrás y entender que lo que le queda en las manos es nada menos que la moraleja del *Parménides*, lo que en el *Parménides* pasa. Venimos del cap. I y en él el *esto* se nos convertía en el *universal*. El universal con el que hemos entrado en el cap. II, es [por sus dos lados] un *universal condicionado* por lo inmediato de la certeza sensible. Es aquello en lo que el *esto* de la certeza sensible resulta convertirse. A lo largo del presente cap. II nos vamos a dar cuenta de que el universal con el que estamos peleando (ésta es la moraleja del *Parménides*) es un universal que consiste en ser lo *absolutamente* diferente de sí, se lo mire por donde se lo mire. En eso y en no otra cosa consiste ese universal, cuando, como ocurre en el presente cap. II se queda él solo, y no tiene más remedio que ir cancelando aquello de donde viene. Y eso es un universal no condicionado ya por la certeza sensible, sino un *universal incondicionado*. Ése va a ser el objeto del cap. III. El objeto del cap. III no es ni lo supuestamente *inmediato* de la certeza sensible, ni tampoco las *cosas* de la percepción, sino lo *universal incondicionado*, lo universal que consiste en ser lo irreductiblemente diferente de sí mismo, es decir, la *fuerza*. Para una cabeza moderna (para Leibniz por ejemplo, que fue quien introdujo el concepto de fuerza de la física moderna), el objeto genuino resulta ser por de pronto y de verdad no una inmediatez sensible, ni tampoco una *cosa*, sino que el objeto es *la variación de la cantidad de movimiento con el tiempo*, o sea, la *fuerza* (noción en la que se resume toda la físi-

ca de Newton) y ese objeto, al que se reduce toda inmediatez y toda cosa, no es ni ninguna inmediatez ni ninguna cosa. Pero esto es ya, como digo, el cap. III.

[4] La conciencia perceptiva es una conciencia que sabe que (que tiene ya detrás la experiencia de que) el *esto*, lo inmediato, es algo evanescente, que donde tiene su ser es en lo universal. Es una conciencia que se mueve ya, por tanto, en el elemento de la universalidad como en su casa; esa conciencia sabe que aquello de que habla es siempre un caso, una instancia, un ejemplo o un ejemplar de algo universal y es una conciencia que en lo sensible no trata de agarrarse al *esto* evanescente sino que busca atenerse a lo universal de él, a lo que eso sensible es de verdad, al *qué* de eso sensible.

[5] Repare, pues, el lector en que los protagonistas de esta figura son un *yo* que es universal, es decir, un *yo* que es cualquier *yo*, un *yo* que es cualquiera, no un "yo este", y un objeto que es universal, un objeto universalmente reconocido, que es sabido como tal en la "plaza pública", por decirlo así.

[6] Es decir, ya no es un tomarla en el primer aparecer de ella, en el primer quedar ahí, no es un tomarla en el trance de estar apareciendo ella, y siéndose ese tomarla el propio aparecer de ella. Pues su principio ya nos ha surgido, ya nos viene de antemano amanecido, y la miramos desde ese su principio.

[7] Me parece que lo que el autor está diciendo es que aquí se va a limitar a una "breve explicación" del objeto de la percepción porque la explicación más detallada de ese objeto pertenece a la "repetición" de esta temática que representa el cap. V, A. Pero como incluso W. Bonsiepen y R. Heede, tan quisquillosos en esta clase de pasajes, guardan silencio, no estoy seguro.

[8] Es decir, la cosa es una unidad que consta de notas universales (es blanca, salada, cúbica, etc.) y a la vez es un caso de la clase de cosas (de un universal, por tanto) que se caracterizan por constar de tales notas universales, es una *sal*.

[9] El *aquí* este no es sino un ejemplo (una instancia) del Aquí, al igual que todos los demás aquíes.

[10] *Esto*, en cuanto tal cosa, no es tal otra. Esto, en cuanto tal propiedad, no es tal otra propiedad. Como en definitiva el *esto* es indiferente respecto a cualquier determinidad (cap. I), resulta que el *esto* queda puesto como no *esto*.

[11] El ser *esto* blanco, es decir, el ser-blanco de *esto*, conserva la inmediatez del *esto*, pero, como vimos en el cap. I, el ser-blanco es indiferente respecto al *esto* que es blanco.

[12] Se añade a la determinidad el ser determinidad de algo y es ese ser determinidad de algo lo que convierte a la determinidad en propiedad de ello. Lo blanco es lo blanco, pero lo blanco de la sal es una propiedad de la sal.

[13] Es, pues, lo que decían los escolásticos, que el ente viene definido como *aliud quid*, como *aliquid*, como algo, como una cosa, en tanto que indiviso en sí y dividido de cualquier otro. Pero no se deje desesperar el lector por la mala intención del autor que indirectamente le está mostrando que eso vale también para cada determinidad de la que el *indivisum* se compone. Con lo cual resulta que el autor le está quitando constantemente de las manos al lector el *Uno* que le está construyendo. En cuanto se quiere fijar por algún sitio, no hay tal *Uno*, que, sin embargo, inmediatamente se deja ver donde no estaba ni puede estar.

[14] En este pasaje el autor introduce tan súbitamente la dialéctica del *Uno* del *Parménides* de Platón, que es la que va a desarrollar en lo que sigue, que el lector corre el riesgo de que-

darse en ayunas si pasa por estas líneas sin reparar bien en ellas, porque, leídas demasiado deprisa, no tienen más remedio que resultar enigmáticas. Lo que el autor da a entender en estas líneas y lo que hace en lo que sigue podemos dividirlo en los siguientes seis pasos.
Primer paso: El ser *esto* amarillo, es decir, el no ser *esto* de otro color, es uno con la inmediatez del ser, y en ser uno con la inmediatez del ser y en ser (no obstante) indiferente respecto al *esto* es en donde radica el ser el amarillo un universal. El primer paso consiste, pues, en recordar la noción de universal. No olvide el lector que la universalidad condicionada es el medio en que nos movemos en el presente cap. II.
Segundo paso: El autor introduce la noción aristotélica de τόδε τι. En contra de lo que a veces suele suponerse, esta expresión aristotélica no debe traducirse por "este Algo" [este (*tode*) Algo (*ti*)], sino que debe traducirse por "algún Esto" [un *tode*, un Esto, *ti*, alguno, el que fuere]. Pero aun con independencia de la traducción que sea haga, pero sobre todo si hacemos la segunda, resulta que cualquier cosa sensible que nos topemos es un "este Algo" o es "algún Esto", como hemos oído en el cap. I, "algún Esto" que no es aquello otro.
Tercer paso: Este *aliud quid* en que todo aquello con que nos topemos consiste, este ser todo aquello con que nos topemos una cosa que no es otra, es decir, una cosa *una*, no es sino la negatividad que en el primer paso define lo universal, pero referida ahora esa negatividad a sí misma.
Cuarto paso: Con esto tenemos servida la tensión entre la continuidad de lo universal y el Uno excluyente (el *omne ens est unum*) que no es sino la negatividad que define a la universalidad, pero referida esa negatividad a sí misma (tensión y contradicción si es que nos empecinamos en considerar a uno de ambos extremos como cosa fija y como lo esencial).
Quinto paso: El desarrollo de lo que sigue va a consistir en mostrar que, pese a todos los esfuerzos que hace la conciencia por salvar el objeto a que se enfrenta en este medio de la universalidad, ese objeto acaba yéndose él mismo a pique por la propia contradicción que ese objeto comporta, y entonces estaremos en el cap. III. Lo que se va a pique es la *coseidad* en cuanto definida por el Uno y el *También* de las determinidades universales de las que la cosa consta. Es decir, la experiencia que en lo que sigue hace la conciencia quedaría bien descrita con las famosas líneas finales del *Parménides* de Platón, conforme a las que "tanto si el Uno es como si no es, resulta que tanto el Uno es y no es (y parece y no parece) absolutamente todo lo que hay, como las cosas que no son el Uno son y no son (y parecen y no parecen) absolutamente todo lo que hay (tanto de por sí como en sus relaciones mutuas)".
Sexto paso: Platón se queda ahí. Pero Hegel va a pretender que esta absoluta diferencia de todo respecto de sí mismo, esa absoluta diferencia de cualquier cosa respecto de sí misma, por la que el concepto de cualquier cosa fija se va a pique, es la que se convierte en el nuevo objeto para la conciencia (cap. III). Déjese el lector marear por el autor: el objeto del cap. III será siempre lo irreductiblemente otro de sí mismo. La doctrina aristotélica del ser queda abandonada. Propiamente no así en Kant, *CRP*, B 133 ss., que en definitiva no hace sino recuperarla y repetirla. Ese abandono nos permite a su vez reinterpretar a Kant y entenderlo. Véase la nota 26 al cap. V.

15 Es decir, la cosa, tal como se presenta al sentido común, en cuanto éste consiste en tomarse las cosas como éstas en realidad o en verdad son (por más que las *cosas*, tomadas en lo que de verdad son, acaben yéndose a pique).

16 El que el autor ponga aquí juntos estos momentos, no quiere decir que vaya a concertarlos ni que estos momentos hayan de concertarse entre sí, sino que más bien van mu-

tuamente a desconcertarse, y en ello consistirá el movimiento de lo que sigue, hasta la introducción de la figura del *entendimiento*. O si se quiere: como acabo de decir, la verdad es que el autor está dejando más bien en el aire las cuestiones que súbitamente ha planteado acerca de la unidad indiferente y de la unidad excluyente, y las deja en el aire, porque no las puede abordar hasta que no pase a hablar a continuación, no ya de la cosa percibida, sino de la conciencia percipiente.

[17] El autor va a jugar con tres elementos: (1) la determinidad, (2) la pura universalidad o universalidad pura del ser-con o *También*, y (3) el ser-una de la cosa. Estos tres elementos son distintos. Observe también el lector que cuando el autor habla aquí de universalidad pura (o pura universalidad) del *También* está apelando a una noción de universalidad que no es exactamente lo que entendemos por la universalidad de una clase a la que pertenecen o pueden pertenecer muchos elementos. Y, sin embargo, esta noción añadida de universalidad que se repite a lo largo del libro es bien precisa. Es la noción de universalidad a la que también estará apelando el autor cuando, por ejemplo, le oigamos decir que, por cuanto sólo en el pensamiento hay predicados en cuanto universales, la autoconciencia es la forma misma de esa *universalidad*, que se tiene ella a sí misma por contenido (la cual es entonces idéntica a la inmediatez del *ser*). Esta noción de universalidad formal se vuelve cada vez más importante a lo largo del libro. Está ya operando desde el cap. I.

[18] Es en este contexto donde también Platón inserta la discusión sobre la equivocación y el error en el *Teeteto* (187d – 200d). Diríase que Hegel formaliza esa discusión convirtiéndola en estructura misma del movimiento de la percepción.

[19] Ésta es la razón por la que, al hablar más arriba del objeto, el autor hubo de dejar su argumentación en el aire.

[20] Por primera vez se plantea aquí de lleno una dificultad de traducción, que ciertamente al traductor le resulta irritante, pues el texto es transparente en alemán. Esta dificultad de traducción viene a quedar muy próxima a la dificultad de traducción que plantea el término griego *ousía*. Este problema acompañará al traductor y al lector a lo largo de todo el libro.

Hegel utiliza el término *Seyn* para referirse a la nota del simple quedar algo ahí o estar algo ahí, una nota tan vacía que, por abstraerse en ella de todo, viene a ser lo mismo que *nada*. Y Hegel emplea el término *Wesen* para referirse a las cosas que están ahí en ese su estar determinadamente ahí como tales cosas, es decir, utiliza *Wesen* para decir lo que los griegos llaman *ousía*, o τὰ ὄντα, los seres, las cosas. De ninguna manera debe confundirse, pues, *Seyn* y *Wesen*. Y la cuestión es cómo traducir entonces *Wesen*.

Es tentador optar por un expediente bien simple, el de traducir sistemáticamente *Seyn* por "*ser*" y *Wesen* por "*esencia*" (en el sentido de *Sobre la esencia* de Zubiri). Y ello no sería del todo criticable. Pero no me resulta convincente. La razón es que son muy pocas las ocasiones en que el empleo que hace Hegel del término *Wesen* difiera básicamente del significado que ese término tiene en alemán corriente, tal como ese término, por poner un ejemplo bien conocido, es utilizado en la famosa oda de Schiller "A la Alegría", a la que puso música Beethoven, cuando en ella se dice: *Freude trinken alle Wesen in den Brüsten der Natur* ("Alegría beben todos los *Wesen* en los pechos de la naturaleza"). Es obvio que, a no ser que el lector esté muy imbuido (y ni aun así) de terminología esencialista, no puede traducir: "Alegría beben todas *las esencias* en los pechos de la naturaleza" . Pues cabría preguntar qué significa aquí en español eso de "las esencias". Lo que está diciendo Schiller, se

dice en castellano de otra manera, a saber: "Alegría beben todos *los seres* en los pechos de la naturaleza". Y esta traducción, que es la correcta, no plantea en castellano la equivocidad que plantea la anterior.
Pues bien, traducir por "*esencia*" el término *Wesen* tal como lo emplea Hegel induciría al mismo tipo de equívoco, muchas veces no se sabría bien de qué se está hablando o por lo menos se gravaría el texto castellano con una equivocidad de la que carece el alemán. Ahora bien, si traducimos *Wesen* por "*este ser*" o por "*seres*", hemos de tener muy claro que *Wesen* no debe confundirse con lo que Hegel llama *Seyn*, pues se trata de dos cosas completamente distintas. El problema del traductor es entonces cómo se las va a arreglar para distinguir entre *Seyn* y *Wesen* si opta por utilizar para traducir *Wesen* las expresiones "*ser*" y "*seres*". Sin embargo, no deben minusvalorarse las posibilidades de hacer decir a Hegel lo que Hegel está diciendo sin introducir demasiadas estridencias. En el presente contexto, por ejemplo, habla Hegel del "*Seyn* del *gegenständlichen Wesen*". Y es tentador hacer decir a Hegel: el "ser de la esencia objetual", y se acabó. Pero la cuestión es qué pueda ser en castellano eso de "el ser de la esencia objetual", o, lo que sería aún peor, "el ser de la esencia objetiva". La verdad es que, dicho así, sería difícil saberlo. Y, sin embargo, sí es claro lo que en el presente contexto quiere decir Hegel con "*Das Seyn des gegenständlichen Wesen*", pues la frase es transparente, a saber: "el modo inmediato de quedar algo ahí, en ese su consistir en ser un objeto para la conciencia, o en su estar siendo un objeto para la conciencia". En mi opinión, ésta es la traducción literal de esa frase de Hegel. "El ser de la esencia objetual", o "el ser de la esencia objetiva", serían disparates que, aunque quizá convenga empezar por ellos para mostrar cómo la cosa está dicha en alemán, deben enseguida borrarse, si es que de verdad lo que está en una lengua quiere traerse a otra para los hablantes de ésta, que, según Heidegger, es lo que significa traducir. Con lo cual el traductor está justificando también los corchetes que está introduciendo, pues éste es el sentido que tienen buena parte de ellos el decir en castellano de forma levemente distinta e inteligible lo que traído del alemán directamente término a término quizá no se entendería bien en castellano, pese a que en el contexto del original no es difícil de entender.

21 Es decir, a causa de la determinidad de propiedad o de la determinidad de ser propiedad, la cual consiste en ser "propiedad-de".

22 Advierta el lector que la argumentación consta de los dos elementos siguientes. *Primero*: Si partimos de las propiedades, resulta que las propiedades de que consta el objeto son universales, y esto significa que alcanzan más allá del objeto, y, por tanto, no hay objeto que excluya a otros objetos, no hay objeto excluyente, no hay, por tanto, objeto *uno*, no hay, por tanto, un objeto, no hay objeto. *Segundo*: Si partimos del objeto como un *uno* excluyente, aquello con lo que nos encontramos, es un medio de comunidad de muchas propiedades universales, es decir, algo que no es excluyente, ni tampoco, por tanto, propiamente uno. Pero resulta entonces que las propiedades de algo que ni es excluyente ni es uno, ni son propiedades ni son determinadas. Por ambos lados, es decir, ya partamos de las propiedades, ya partamos del objeto Uno, acabamos quedándonos sin objeto.

23 Zubiri diría que por la *talidad* de la cosa en la función trascendental de dicha *talidad*.

24 Recuérdese lo dicho en nota al principio de este capítulo sobre los términos *Wahrnehmen* y *Wahrnemung*.

[25] Es la cosa misma la que se caracteriza por tal desigualdad respecto a sí misma, la que consiste en ese ser-otra respecto de sí misma, en ser otra que ella misma. Es una primera formulación de la moraleja de este capítulo. El autor pasa a dar conceptuaciones más precisas de ella, en las que resuenan las formulaciones de Platón.

[26] Primero la cosa es para sí, igual a sí. Para ser igual a sí, la cosa se ha doblado a fin de poder establecer esa igualdad consigo. Este es su primer ser-distinta. Al ser la cosa otro Para-sí (o un Para-sí otro), el para-sí no lo es sino consistiendo a la vez en ser-otro. Éste es el segundo ser-distinta o ser-otra la cosa.

[27] Si bien se mira, el autor no está haciendo otra cosa que enfatizar la tesis de la ontología tradicional de que en el orden de las propiedades del ente, la unidad, el *unum*, conviene al ente en absoluto, es decir, *absolute*, y no sólo relativamente (como para esa ontología ocurre con las otras dos propiedades trascendentales del ente, que son la *veritas* y la *bonitas*). La tesis, como ya he dicho, proviene del libro X de la *Metafísica* de Aristóteles, y a Hegel le llega a través de la correspondiente *disputatio metaphysica* de Suárez y principalmente a través de toda la revisión de Leibniz de la temática del *unum*, de la unidad, y, en definitiva, de la *mónada*. O mejor: vistas las cosas desde Leibniz, en el presente cap. II se inicia el paso del ámbito de lo *perceptivo* a lo *aperceptivo*, que conceptualmente se consuma para la conciencia al final del cap. III y al principio del cap. IV. Pero ello a condición de que por el momento no forcemos demasiado esta correspondencia, pues Hegel no ve aquí la *perceptio* como determinación de la mónada, del *unum*, sino que ve el *unum* como determinación del objeto de la *perceptio*. Es del movimiento de la *perceptio* y del *unum* del que obtendremos (a través del cap. III) la estructura de la *apperceptio*.

[28] A esta noción ya me he referido más arriba.

[29] Como en sí indivisa y como dividida de cualquier otra.

[30] Tenga presente el lector esta doble afirmación. Tanto el ser el objeto de la percepción esta cosa una, o una cosa una distinta de cualquier otra, como el constar esa cosa de propiedades, es decir, ambos ingredientes que para Hegel son universales (toda cosa es "algún Esto"), lo obteníamos del hacerse patente el objeto de la certeza sensible como sólo *Gemeyntes*. Se trata de una doble universalidad que, dice Hegel, viene condicionada por esa procedencia. A continuación Hegel pasa a introducir la noción de universalidad incondicionada o de Universal incondicionado, con que se abre el cap. III.

[31] Repare el lector en la idea de que el Universal absoluto, incondicionado, es la unidad del ser-para-sí y el ser-para-otro. Éste va a ser uno de los motivos con los que se abre súbitamente el cap. III; el otro motivo es del cap. I, como ya indiqué más arriba.

[32] *Als an sich seyn des Eins*, como ser en sí del uno, lo cual no es sino universalidad, contrapuesta, por tanto, a sí misma.

[33] Conviene que el lector repare en la explicación que el autor pasa a dar de lo Universal condicionado y de lo Universal incondicionado, con las que se abre el cap. III.

[34] Ésta es otra formulación del mismo motivo con el que se abre el cap. III, sobre el que vengo llamando la atención.

NOTAS AL CAPÍTULO III

[1] Los epígrafes entre corchetes del presente cap. III son todos del traductor.

[2] Estas afirmaciones del autor, que son, ciertamente, oscuras, se vuelven algo más claras, e incluso transparentes, si se tiene en cuenta lo siguiente:

Primero: El autor está pasando a considerar la tercera de las tres respuestas a la pregunta de en qué consista el saber, que aporéticamente analiza Platón en el *Teeteto*. Conforme a esa respuesta, el saber es "*doxa* verdadera pero con *logos*, la carente de él queda fuera del saber" (205 d). Sólo que este *logos*, esta razón, esa *explicación*, la conciencia la considera aquí como ingrediente del objeto, no como su propio *concepto*. Ese *logos* es pensamiento en la cosa, pero la conciencia todavía no se sabe pensamiento de la cosa. Por tanto, la conciencia no se tiene todavía por objeto a sí misma. No es *autoconciencia*. La idea de que la *dianoia*, el entendimiento, es una conversación del alma consigo misma, que el lector encontrará en el centro del presente capítulo, proviene de Platón. Y la idea de Hegel es que en el *logos* de la cosa, el alma no ha logrado verse ella a sí misma como lo que ella verdaderamente es: a saber como ese *logos* de la cosa. O mejor: en Platón, casi lo ha logrado, pero sólo casi.

Segundo: En el contexto de esa apelación a la tercera de las respuestas a la cuestión de qué sea el saber, que Platón toma en consideración en el *Teeteto*, Hegel desarrolla su interpretación de la teoría del *no-ser* o del *ser-otro* o de la *diferencia* de *El sofista* de Platón, que para Platón va de la mano de su teoría del *logos*. Lo que es (éste ha sido el resultado del cap. II) es universal incondicionado, que consiste en un absoluto diferir de sí. Nada es, por tanto, sin diferir absolutamente de sí mismo, sin ser lo otro de sí mismo, sin ser (por tanto) el no-ser de sí mismo, sin consistir (por tanto) en ese su no-ser.

Tercero: La tesis central del presente libro, desarrollada al final del cap. V, A, es que "el ser como tal no constituye la naturaleza del espíritu". *El sofista* de Platón suministra, pues, la base (o por lo menos una de las bases) del presente libro, y es en el cap. III donde esa base se establece.

Lo que en el tránsito del cap. II al cap. III estamos *nosotros* viendo que se ha convertido para la conciencia en objeto no es ya ni lo *inmediato* de la certeza sensible, que se queda en un *Gemeyntes*, en cosa supuesta, ni tampoco lo son las *cosas* de la percepción, sino que el objeto con que hemos empezado el presente cap. III es el Universal incondicionado, el universal que consiste en un diferir irreductiblemente de sí mismo, el Universal que consiste en diferir absolutamente de sí mismo. Pero observe el lector que tal Universal que consiste en un diferir irreductiblemente de sí mismo, no es sino el *yo*, no es sino la forma de la universalidad que se tiene a sí misma por contenido, del que irreductiblemente difiere, no es sino la autorreferencia del *yo* = *yo*, tal como Fichte la expone al principio de su "Doctrina de la ciencia" de 1794, aunque eso *la conciencia* todavía no lo sepa.

Por tanto, es la teoría del No-ser (o mejor, la teoría de la diferencia, del ser-otro, de la *heterotes*) de *El sofista* de Platón la que suministra a Hegel la base para entender lo universal *Incondicionado* no como *ser* sino como sujeto; como sujeto, digo, tanto en el sentido del "yo pienso" de Descartes, como principalmente en el sentido del *Ich denke* de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Ese *Ich denke*, definitivamente, ya no está sujeto a condición ninguna, sino que se convierte él en base de todo aparecer.

En la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* resulta además que la razón especulativa (la cual cuelga del *Ich denke*) se convierte en el destino de cualquier Ser absoluto, de cualquier Ser incondicionado que se suponga estar ahí delante como objeto de esa razón especulativa. Ésta, que es un incondicionado, resulta ser la sistemática negación de todo incondicionado, resulta ser la negación precisamente de aquello que la razón especulativa es. Por tanto, la razón especulativa, el *Yo pienso*, es el Universal incondicionado que difiere absolutamente de sí.

Esos dos cabos, es decir, el de la "Analítica trascendental" y el de la "Dialéctica trascendental", esto es, el completo consistir el *Yo pienso* en incondicionada negatividad referida a sí misma, que se tiene ella ahí delante como tal, esos dos cabos digo, son cabos que en Kant quedan sin atar, y que Hegel ata, como he dicho en mi introducción. En el presente cap. III Hegel sienta las bases de ello.

Cuarto: Pero mientras tanto, la conciencia, aunque tenga ya delante su propio concepto, no se reconoce en él (esto es lo que acabamos de oír a Hegel), sino que, por decirlo así, lo tiene ahí delante como un objeto. Es el punto en que estamos. Dejemos, pues, a la conciencia dar vueltas a ese objeto (por de pronto la *fuerza*) que no acabará siendo sino ella. Cuando eso suceda, la conciencia se nos habrá vuelto autoconciencia, y estaremos en el cap. IV.

Quinto: Hay un breve pasaje de *El sofista* de Platón que puede ayudar al lector a entender la estructura de esta primera parte de la *Fenomenología del espíritu* (la que lleva el epígrafe general de *conciencia*) y su relación con otras partes (principalmente con el cap. IV y el cap. V (es decir, con la parte que lleva el epígrafe de *autoconciencia* y con la que lleva el epígrafe de *razón*).

En *El sofista* (264 a 9 ss.) dice Platón: "Es lo mismo *logos* que *dianoia* [...] Pues si el *logos* decíamos que era verdadero y falso, y la *dianoia* se nos mostraba como un *diálogos* del *alma* consigo misma, y la *doxa* no es sino la terminación de la *dianoia*, y lo que decimos "parece" o "aparece" (*phainetai*), es decir, lo que llamamos aparecer, no es sino una mezcla de *aisthesis* y *doxa*, resulta que, al estar éstas emparentadas con el *logos*, algunas de ellas en algunas ocasiones serán falsas."

La *aisthesis* buscaba el *esto*, pero con lo que se encontraba era con lo universal. Éste fue el contenido del cap. I. Esa mezcla de *aisthesis* y determinaciones de pensamiento es lo que hemos estudiado en el cap. II, que ha versado sobre la *doxa*. Pero la *doxa* no resulta ser (o veremos que no es) sino la terminación de la *dianoia*, la cual se nos revelará cada vez más intensamente como un *dialogos* del alma consigo misma, es decir, como *autoconciencia*. Es decir, en este pasaje Platón recorre en sentido inverso el camino de la *Erinnerung*, de la *anamnesis*, *interiorización* o *profundización*, que venimos recorriendo desde el cap. I. Por supuesto, la coincidencia de Hegel con esto no es ninguna casualidad. Hegel conoce a la perfección este diálogo de Platón.

Sexto: Para ver que la *doxa* no es sino la terminación de la *dianoia*, podemos empezar entendiendo por *logos* la *explicación*, el *porqué* de la cosa, y, en definitiva, pensamiento. Pero ese pensamiento podemos empezar entendiéndolo como pensamiento del objeto. En ese pensamiento del objeto el alma que es pensamiento y que, por tanto, es el pensamiento del objeto, no se reconoce aún a sí misma (¿por qué habría de reconocerse?, ¿por qué habría de ser ella ese *pensamiento*, por qué y en qué sentido habría de ser ella ese *por-qué* del objeto?).

Pero en todo caso, es esa diferencia del alma respecto de sí, es esa diferencia de pensamiento a pensamiento, la que funda esa otra diferencia que caracteriza a la *doxa*, el mostrarse las cosas en su *qué*, el que las cosas puedan ser tomadas en lo que de verdad son. Es decir, es la diferencia del *por-qué* la que funda la *synthesis y diairesis* en que la *apophansis* consiste (S es P en virtud de tales o cuales razones). Y es, a su vez, la diferencia que representa la *doxa*, que representa el juicio, la que funda el *fenómeno* en el sentido del evanescente mostrarse un *esto* en su *qué*, en su ser una cosa de una determinada *clase* en la que el evanescente *esto* queda reasumido. Es en el cap. III donde queda, pues, a la vista la estructura proposicional del conjunto de los caps. I, II, III. Y además es aquí cuando empieza a volverse algo más inteligible la idea de Hegel de que es en este proceso de *Erinnerung* (*anámnesis*), en este proceso de ida al fundamento o a la base, donde queda cada vez más a la vista que el sujeto del que estamos predicando, el sujeto del que estamos diciendo cosas, es de forma cada vez más clara el propio sujeto enunciante.

Séptimo: Hace muchos años este traductor aprendió (de representantes de la filosofía analítica del lenguaje, y también de Jürgen Habermas y de Ernest Tugendhat, entre otros) que en la historia de la filosofía se podían distinguir tres grandes épocas. La primera era la de la ontología, la segunda era la de la "filosofía del sujeto", y la tercera era la de la filosofía del lenguaje. En lo tocante a disciplinas, la primera época habría sido la de la Metafísica o la Ontología. La segunda, la de la teoría del conocimiento. La tercera la de la Lógica filosófica como disciplina básica de la filosofía analítica el lenguaje. De modo que lo que la tradición había pretendido como ontología, y la modernidad como teoría del conocimiento, donde propiamente se realizaría o habría de realizarse, sería en la Lógica filosófica. En el libro de Ernest Tugendhat de mediados de los años ochenta *Introducción a la Filosofía Analítica del Lenguaje*, puede encontrar el lector esta concepción, formulada de forma tensa, magnífica y terminante. Hegel, sin embargo, está bien lejos de esta tesis. Para Hegel, si se quieren entender los conceptos con los que el sujeto moderno empezó dando razón de sí mismo, no hay más remedio que repasar la ontología antigua en términos precisamente de una *Ciencia de la Lógica*. Es decir, para Hegel ni hay tales épocas, ni tienen mucho sentido tales divisiones. Ya en la pequeña *Enciclopedia* de Nuremberg (1808) resulta claro que Hegel está entendiendo la conceptuación del cap. II y del presente cap. III en términos de una teoría del *logos*, tanto en el sentido de una teoría del *logos*-explicación del *Teeteto* de Platón como en el sentido de una teoría del *logos*-enunciación de *El sofista* y que está entendiendo ambas como una teoría de la *diferencia* en el mismo sentido en que lo hace Platón.

Octavo: Por último, como ya he indicado en mi introducción, a un traductor de *Ser y tiempo* y de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel difícilmente puede extrañarle que la revisión de los conceptos de la "filosofía del sujeto" que M. Heidegger lleva a cabo en *Ser y tiempo* tenga asimismo por base un prolijo comentario a *El sofista* de Platón.

[3] El elemento en el que nos vamos a mover en el presente capítulo es el de la unidad del ser-para-sí y del ser-para-otro, de lo Universal incondicionado, del concepto, pero que queda ahí delante como un objeto, de modo que la conciencia no se es para ella todavía ese concepto. (Bien mirado, ello empieza a sonar a la relación de Aristóteles con el *Nous* del que Aristóteles habla).

[4] El entendimiento, *Verstand*, *dianoia*, es, pues, la nueva figura o *Gestalt* de la conciencia, en la que entramos.

[5] Es decir, en el *logos* de ese objeto.
[6] Éste es, pues, otro modo de formular la moraleja del cap. II.
[7] Me parece que todo lo que sigue en este cap. III puede entenderse mejor si se tiene en cuenta lo siguiente:
Primero: En esta figura o *Gestalt* de la conciencia, como estamos viendo, la *fuerza* va a servir para caracterizar al ente en cuanto tal, o mejor: para caracteriza lo que hay en cuanto lo que hay se convierte aquí en objeto de la conciencia. Pues para la conciencia, en esta figura que estamos considerando, el Universal incondicionado que hemos obtenido en el cap. II no es sino objeto; y el ser no más que objeto comporta para la conciencia que eso que es objeto podría estar ahí aunque no se hubiera convertido en objeto para la conciencia; es decir, el ser algo objeto comporta la distinción entre objeto y en-sí. Pues bien, eso que está ahí y se convierte en objeto para la conciencia, es la *fuerza*.
Pero no es que no exista lo *inmediato* de la certeza sensible en su no consistir eso inmediato sino en desvanecerse, y no es que no haya las *cosas* de la esfera de la *doxa*, las cuales *cosas*, cuando se busca pensarlas a fondo, sumen al que las piensa en un sinfín de contradicciones, sino que todo ello, cuando se lo mira bien, a lo que de verdad se reduce es a *fuerza* y a *juego de fuerzas*.
Así sucede, digo, cuando se examinan las cosas bien y se las explica en serio y a fondo, cuando se da de ellas una explicación seria y "científica", cuando la *doxa* es una *doxa* bien fundada, cuando la *doxa* es una δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (Platón), esto es, cuando la conciencia es de verdad *dianoia, Verstand, entendimiento*, y no sólo apariencia de ello.
En la ciencia física tanto lo *inmediato* de la certeza sensible, como las *cosas* de la percepción, nos quedan ya detrás, nos quedan suprimidos y superados, llevados a su base, reasumidos en lo que de verdad hay en todo ello, reasumidos en la *fuerza* y en el *juego de las fuerzas*.
Segundo: Esta caracterización de la hechura del objeto de la conciencia, esta ontologización de una noción (de la noción de *fuerza*) que desde el principio Hegel da por supuesto que es la noción de fuerza de la física matemática de Newton, no va a dejar de tener algunos aspectos delirantes si se la mide por el empleo que en física puede hacerse hoy de ella.
Pero en todo caso, el lector debe tener presente que para Hegel esa noción no se limita sólo al ámbito de algo así como física matemática, sino que tendrá aplicación en cualquier esfera del ente, siempre que se la aborde (o se la pueda abordar, o se la tenga que abordar) en la perspectiva de la presente figura o *Gestalt* de la conciencia. Y así, nos encontraremos que en el cap. IV la relación entre autoconciencias, mirada en la perspectiva del presente cap. III, es estrictamente una relación de fuerza, un juego de fuerzas, es el "estado de naturaleza" de Hobbes.
Con lo cual resulta que la noción de fuerza que Hegel está empleando en el presente cap. III es, ciertamente, más general que la estricta noción de fuerza de la física de Newton. Y de hecho en casi todas las figuras siguientes tendrá su peculiar forma de "repetición".
Tercero: Yo creo que esa ontologización (y la consiguiente generalización) de la noción de fuerza de la física matemática, que, como digo, da a algún pasaje de este impresionante cap. III de la *Fenomenología del espíritu* un aspecto innecesariamente delirante, proviene de Leibniz.

Como es sabido, de Leibniz proviene (a la vez que del propio Newton) tanto lo más básico del instrumental matemático de la física matemática moderna (el cálculo diferencial), como algún teorema fundamental de la física clásica, como también y sobre todo el concepto mismo de fuerza que la física de Newton consagra: la fuerza es la masa por la aceleración, es decir, la masa por la derivada de la velocidad con respecto al tiempo, es decir, la variación de la cantidad de movimiento respecto al tiempo.

Es Leibniz quien introduce esta noción de fuerza, criticando la idea que se había hecho Descartes de la fuerza como producto de la masa por la velocidad, y estableciendo que a lo que propiamente hay que llamar fuerza es a la variación de ello con el tiempo.

Cuarto: Pero para entender el empleo que hace Hegel de esta noción de fuerza, hay que entender también cómo la toma Leibniz. Pues creo que Hegel le sigue.

Para Leibniz, como es sabido, la noción de "una masa extensa no era suficiente, sino que era preciso además emplear la noción de *fuerza*, que, aunque pertenece a la Metafísica, es muy inteligible" (Leibniz, *Systeme nouveau de la nature*, 1695, vers. española, Aguilar, Madrid, 1963, pág. 24).

Y es precisamente dando vueltas a la concepción atomista, a la concepción de la naturaleza, conforme a la que la naturaleza tiene por ingredientes los átomos y el vacío, como Leibniz se ve llevado a la idea de un "átomo formal", la *mónada*.

Y Leibniz entiende la noción de *mónada* o *átomo formal* como una rehabilitación de ideas de Aristóteles: "Fue necesario así hacer caso de nuevo a las formas sustanciales, tan desacreditadas hoy y rehabilitarlas, pero de una manera que las hiciera inteligibles, y discerniera el uso que de ellas debe hacerse del abuso que se ha hecho. Pues estimé que su naturaleza consiste en la *fuerza* y que de ello se sigue alguna suerte de analogía con el sentimiento [es decir, con la conciencia] y con el apetito y que, por tanto, había que concebirlas a imitación de la noción que tenemos de las almas [...]. Aristóteles las denomina entelequias primeras. Yo, quizá más inteligiblemente, les doy el nombre de *fuerzas* primitivas, porque no contienen solamente el acto o cumplimiento de la posibilidad, sino, además, una *actividad original*" (Leibniz, *Systeme nouveau de la nature*, 1695, vers. española, Aguilar, Madrid, 1963, pág. 25 s.).

Ahora bien, "estimaba yo que había necesidad de no mezclar indistintamente los espíritus ni el alma racional –que son de orden superior y poseen incomparablemente mayor perfección– con las formas insertas en la materia, ya que en comparación con éstas, los espíritus y almas racionales son como pequeños dioses hechos a imagen de Dios y portadores de algún resplandor de las luces de la divinidad" (ibíd., pág. 27). Pero, naturalmente, esto último no es óbice a que los espíritus constituyan un "cierto resplandor de la divinidad" precisamente a partir de aquel consistir en *fuerzas* y *actividad original* (y de no consistir sólo en quieto estar cumplida una posibilidad) que caracteriza a los "átomos formales" y a lo vivo en general.

Hasta aquí Leibniz, su noción de fuerza y su apelación en el contexto de ella al concepto de autoactividad de Aristóteles. Tenemos, pues, todos los ingredientes del presente cap. III: el *ser-otro* de *El sofista* de Platón, la *fuerza*, y la noción aristotélica de *sujetualidad*.

Quinto: La marcha del presente cap. III es entonces la siguiente. Poniéndonos en el lugar de la conciencia, *nosotros* hemos entrado en el presente cap. III teniendo por objeto el *Universal incondicionado*. Si ello es la *fuerza*, no cabe duda de que la noción de *fuerza* es afín,

como ya hemos visto, a la noción de alma, a la noción de *Yo pienso*, si bien no es todavía esa noción. En eso se nos convertirá en el cap. IV.

Pero primero habremos de encontrarnos la *fuerza* como *vida* antes de que el "alma racional" pueda reconocerse en ese Universal incondicionado que es la *fuerza*, es decir, antes de que el alma racional pueda reconocerse en su *objeto*, que aquí es la *fuerza*, en cuanto siendo la *fuerza* vida. Lo mismo sucede en Leibniz.

Por otro lado, por más que en el presente cap. III no vayamos a tardar en dar con ello, tampoco hemos visto todavía cómo todo lo que venimos sugiriendo pueda conceptualmente consistir (como dice Leibniz) en una rehabilitación de Aristóteles (descontados, por supuesto, todos los abusos de los que la conceptuación aristotélica ha sido históricamente objeto), ya que hasta ahora nuestras referencias han sido casi todas más bien a Platón. Pues bien, acabaremos dando con que todo lo que venimos sugiriendo tiene que ver con Aristóteles tan pronto como también *nosotros*, en serio, tengamos que tomar en consideración algo así como *actividad original* o *energeia*, en la que el *espíritu* como *átomo formal* tiene que consistir. Esto nos sucederá al final del presente cap. III. Y así tendremos que si una de las bases del presente libro es el ser-otro de *El sofista* de Platón otra de las bases será la "negatividad referida a sí misma" que es como Hegel interpreta el concepto de autoactividad de Aristóteles: en el ser-otro no tenerse sino a sí mismo.

Sexto: Ya he dicho que, conforme al propio Hegel, la *Fenomenología del espíritu* ha de entenderse como un finísimo y complejísimo tejido de sutiles referencias, las cuales nunca son una acumulación o agregado de cosas traídas de fuera, sino que (como también hemos oído a K. Rosenkranz en mi introducción) la *Fenomenología del espíritu* ha de entenderse como pensamiento que va saliendo y se va tejiendo desde la propia historia del pensamiento.

Pues bien, como acabo de sugerir, el presente cap. III, que junto con el cap. II y con el cap. V A, se ha tenido siempre por uno de los más enigmáticos de la *Fenomenología del espíritu*, no sólo resulta inteligible, sino que se vuelve transparente si, sobre la base de las referencias ya aludidas, se lo entiende como una "repetición" del último Leibniz desde el *Discurso de Metafísica* (1686) en adelante. Yo creo que el texto de Leibniz que Hegel tiene a la vista en la redacción de este cap. III es *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias así como también de la unión entre el alma y el cuerpo* de 1695.

Séptimo: Pese a la complejidad del tejido de referencias en que consiste la *Fenomenología del espíritu*, el modo como Hegel hace uso de sus fuentes es casi siempre sorprendentemente esquemático y abarcable. Hagamos un breve repaso. En el cap. II Hegel "repite" la segunda respuesta que Platón toma en consideración en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber: saber es *doxa*. Y el resultado ha sido que, sin saberlo, lo que la conciencia obtiene del venirse abajo el objeto, que son las *cosas* de la percepción, es el Universal incondicionado. Eso es ya la conciencia, pero la conciencia no se reconoce en él. Como objeto la conciencia lo tiene ahí delante como *fuerza*.

δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου es la tercera respuesta de Platón en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber. Pues bien, frente a otras apariencias de saber es la física matemática de Galileo, Leibniz y Newton, la que se hace valer como δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου, como opinión verdadera con *logos*, como opinión fundada, como una genuina *explicación* de aquello sobre lo que versa, es decir, es la que se hace valer (quién lo duda) como efectivo saber.

Y en aquello sobre lo que la física versa, lo *inmediato* de la certeza sensible y las *cosas* de la percepción se reducen, o han de reducirse, o han de poder reducirse, a *fuerza* y a *juego de fuerzas*, esto es, a un *objeto universal* hecho de las "materias" que son la abstracta masa, el espacio absoluto y el tiempo absoluto. En rigor no hay otro *objeto* que sea *de verdad objeto* cuando el saber es *genuino saber* y no simple opinión sumida en un mar de contradicciones.

Y Leibniz, uno de los creadores de ese tipo de saber que se impone como saber genuinamente explicativo y de verdad, entiende que el nuevo objeto de él (que el nuevo y genuino *objeto* que ese saber introduce) no puede conceptuarse sino como una rehabilitación del concepto aristotélico de *energeia* entendida ésta como *actividad original*. Pues de que el genuino objeto haya de entenderse como *fuerza* "se sigue algún tipo de analogía con la conciencia y el apetito", lo cual, con todas las precauciones necesarias, nos lleva a concebir aquellos átomos formales conforme al modelo de lo que llamamos *alma*.

Hegel sigue aquí a Leibniz: o mejor: "repite" lo que considera evidente de Leibniz, desde el emerger del nuevo saber, que se vuelve contraintuitivo respecto de la *doxa*, y del nuevo objeto desde la *doxa* y las *cosas* de la *doxa*, hasta mostrar la relación de ese objeto con la vida, con la conciencia y con la autoconciencia.

Y como siempre, ese Aristóteles a que apela Leibniz, que define la *ousía* como actividad original contiene para Hegel lo más especulativo de Platón.

Octavo: Puede que el lector, tras haber releído el *Sistema nuevo de la naturaleza* de Leibniz, aún se pregunte dónde podría estar en el presente cap. III la idea de Leibniz de una *harmonia praestabilita*, pues esa idea es tan de Leibniz que sólo parece poder estar en Leibniz y en ningún otro sitio.

La *harmonia praestabilita* es un asunto de Dios. En el presente cap. III se trata principalmente del *logos* de la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου a que se refiere Platón, pues ese logos de la opinión verdadera con logos, es ante todo logos del objeto, logos que forma parte de él. Y no hay que olvidar que, conforme al prólogo del Evangelio de San Juan, "en el principio era el logos, y el logos era junto a y Dios era el logos". Además, como hemos oído decir a Leibniz, "los espíritus y almas racionales son como pequeños dioses hechos a imagen de Dios y portadores de algún resplandor de las luces de la divinidad" (ibíd., pág. 27).

Pues bien, cuando la *conciencia* a partir del Universal incondicionado que es la fuerza, se amanezca a tal "resplandor de las luces de la divinidad", es decir, cuando se vuelva autoconciencia (*nosotros* ya nos estamos amanecidos a ello, pero hemos de reamanecernos), se dará cuenta de que precisamente en tal amanecerse como *logos* del objeto, ha consistido el *establecimiento* de tal *harmonia* o relación de copertenencia entre *interior* y *exterior*, entre *fenómeno* y *noúmeno*, que, por tanto, ella ya se la encuentra preestablecida. Y cuando la conciencia se haga claro concepto de ese su amanecerse y de sí, verá que en todo ello ya estaba Dios, o incluso que el concepto de ello, el logos de ello, era Dios. Eso será al final del cap. VI, en el cap. VII y en el cap. VIII.

El amanecerse la conciencia a sí y a su concepto de sí es todo el cap. IV. Pleno concepto de sí sólo se lo habrá hecho la autoconciencia al final del cap. IV. El lanzarse la autoconciencia a la comprobación de la verdad de tal concepto de sí, será el contenido del cap. V.

Noveno: Aparte de todas las referencias que acabo de señalar, el presente cap. III (como no podía ser de otro modo) consiste en una discusión a fondo de los resultados de la "Analí-

tica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant, tal como se exponen en sus capítulos finales, es decir, en los capítulos titulados "Sobre el fundamento de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noumenos", "Sobre la anfibología de los conceptos de la reflexión", y sobre "la nada", en los cuales capítulos, como es sabido, se contiene lo principal de la discusión de Kant con el Leibniz del *Sistema nuevo de la naturaleza*, de la *Monadología* y de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*. Hegel mira, pues, la noción de *Verstand* de Kant desde esta discusión.

[8] Es un término muy fácil de entender, pero no fácil de traducir, sobre todo en el uso que de él va a hacer el autor a lo largo del presente cap. III. *Zurückgedrängte* es participio pasivo del verbo *zurückdrängen*. El término *zurückdrängen* está compuesto de *drängen*, "empujar, presionar"; y *zurück*, "hacia atrás". Por tanto, *zurückdrängen* significa empujar o presionar algo hacia atrás, es decir, empujarlo o presionarlo en dirección contraria a aquella en la que ello viene a su vez empujando y presionando, y, por tanto, contenerlo en ese su venir empujando hacia acá, con lo cual, aquello que en su venir hacia acá o en su empujar hacia acá, es empujado y presionado en sentido contrario, quedando así contenido, no sale, sino que se acumula. Por tanto, la mejor traducción que se me ocurre para *zurückgedrängte* aplicado a fuerza es la de fuerza *acumulada*, *contenida*, *represada en sí*. Pese a que *zurückgedrängte* es un participio pasivo, me parece que Hegel no lo está utilizando (al menos no lo está usando predominantemente) en el sentido de "fuerza hecha retroceder sobre sí", sino más bien en el sentido de "fuerza acumulada, contenida, que está aguardando a manifestarse", la cual, en cuanto tal, será a la vez la fuerza que la contiene y la mantiene represada en sí, que la obliga a acumularse, es decir, es o será a la vez "juego de fuerzas".

[9] Me parece que aquí hay en el original una equivocación de género. Creo que el autor se está refiriendo a los extremos o momentos, pero en la frase que acabo de traducir, el autor ha empleado un femenino (*sie*) que sólo puede referirse a fuerza, pues no se divisa otro femenino en todo el contexto. De no ser así, no estoy seguro de la traducción de esta frase. Y dicho sea de paso, en la presente traducción de la *Fenomenología del espíritu* el traductor está sustituyendo sistemáticamente por el correspondiente sustantivo los pronombres personales que utiliza el autor. Sólo un lector del texto original, es decir, sólo un lector que se haya sometido al martirio de los pronombres personales del texto original de la *Fenomenología del espíritu* y a la desesperada sensación de impotencia que a veces producen incluso en el lector alemán, puede estimar el alcance de lo que el traductor acaba de decir. Aparte de que la decisión del traductor pueda resultar criticable e incluso muy criticable, el traductor pide además de antemano disculpas por las veces en que el traductor haya podido equivocarse (el texto de la traducción sonará, pues, muchas veces así, es decir, en la traducción tenderá a quedar reiteradamente explícito el sustantivo en sustitución del correspondiente pronombre). Sin embargo, el traductor avisará al lector todas las veces que no esté seguro de la sustitución que hace.

[10] El primer universal era la noción, pensamiento o *Gedanke* de la fuerza. El segundo era el resultante de la pérdida de realidad de la fuerza.

[11] El fenómeno es fenómeno desapareciente respecto al interior del objeto al que ese fenómeno remite.

[12] Quizá también deba verse en este pasaje una réplica a las consideraciones de Platón en el pasaje 254 a 5 ss. de *El sofista*.
[13] La afirmación empieza siendo que lo suprasensible (*das Übersinnliche*) es lo sensible y percibido en su quedar patente como sensible y percibido, es decir, en su ser reconocido como tal. Pero después la afirmación pasa a ser que, por cuanto eso es el fenómeno, el fenómeno es la esencia de lo suprasensible. Si lo suprasensible es lo sensible y percibido, reconocido como sensible y percibido, entonces lo suprasensible es el fenómeno como fenómeno (repare bien el lector en ello; el fenómeno es lo que se ve; pero "en cuanto fenómeno", es lo que queda más allá de lo que se ve, es lo que no se ve). Por lo demás, precisamente en el presente cap. III, creo que Hegel se deja llevar a veces por esa cierta tendencia a asombrar, a resultar chocante, a la que me he referido más arriba.
[14] Si el autor no se hubiera dejado llevar en las líneas anteriores por una cierta tendencia a resultar chocante, difícilmente hubiera podido producirse el malentendido al que se refiere, que no es tanto y que en todo caso es bien fácil de subsanar.
[15] Es decir, puestos como siendo sólo fenómeno frente a lo interior de ese fenómeno o al más-allá de ese fenómeno, es decir, puestos como siendo nada frente a su interior, es cuando se los entiende de verdad.
[16] En el admirable juego de referencias que se está produciendo en el presente pasaje advierta el lector que el ser-otro, es decir, que la diferencia del pasaje 255 c 6 ss. de *El sofista* de Platón, convertida en igual a sí misma, va a quedar equiparada a continuación con el *logos* de la "*doxa* verdadera con *logos*" del *Teeteto* de Platón y más abajo ese *logos* resultará no ser sino el ser-otro que se tiene él delante a sí mismo y se sabe a sí mismo, es decir, resultará no ser otra cosa que las estructura del sujeto, de la autoconciencia, que es el tema del cap. IV. La diferencia, el ser-otro, en su convertirse en igual a sí misma, es ser, *tautó*, que se cancela a sí mismo y que precisamente en ese cancelarse a sí mismo es como se pone como *tautó*, como idéntico a sí mismo, como simple igualdad consigo.
[17] Éste es el ingrediente más básico del sorprendente tema del "mundo invertido", que va a venir a continuación. Tanto el fenómeno como el interior tienen en sí su revés, no son sino el revés de sí mismos; ambos configuran, por así decir, un mundo que no tiene su verdad sino en su revés, o cuya verdad sólo se ve en el revés de sí mismo que ese mundo es. Se pueden hacer sobre este motivo todas las variaciones que se quieran, también morales. Pero el motivo es siempre el mismo: el entendimiento ve el mundo en la verdad de éste, cuando lo mira en su revés o desde su revés. Pero el revés de ese mundo, es precisamente ese mundo, que por tener su verdad en el revés es verdaderamente un mundo del revés. Al lado moral de este "mundo del revés" le dio muchas vueltas Baltasar Gracián en *El criticón*.
[18] Es lo que objetaban los aristotélicos a Galileo.
[19] La ley porta en sí la diferencia, es decir, la ley es ley de aquello de lo que ella es ley, la ley es ley de otra cosa, la ley está esencial e indeterminadamente referida a otra cosa que ella.
[20] La puntuación de la frase es ésta en el original.
[21] Esto no sería sino el resultado del cap. II, entendido ahora como objeto.
[22] Aunque la introducción de ello (hecha en la línea de la ontologización de la noción de *fuerza* de la física de Newton) sea un tanto extravagante y aun delirante, la *ley* es aquí, si se quiere, el nuevo objeto, el objeto del *entendimiento*, frente a la *cosa* de la percepción. La contradictoria *cosa* de la percepción se disuelve en *ley*. La tensión entre el *Uno* y el *Tam-*

bién, que la conciencia perceptiva no lograba resolver y en la que se iban a pique tanto la conciencia perceptiva como la *cosa* de la percepción, se nos convierte en la constitutiva diferencia entre la ley y lo otro a lo que la ley está referida, en la diferencia misma que la ley porta y que le es constitutiva.

Por supuesto, también este nuevo objeto que es la ley acabará empujándose más allá de sí mismo en su propio desenvolvimiento, como enseguida vamos a ver; si la *coseidad* se ha disuelto en *ley*, la *ley* se disolverá en *gravedad*.

Por lo demás, repare el lector en la noción de *representación* (y en la contraposición *representación/concepto*). *Representar* es la actitud y la obra típica de la conciencia perceptiva, el tomarse los momentos como sustancias, como cosas ahí, en lugar de tomarlos como lo que son, como momentos desaparecientes. Los momentos, en su no ser sino momentos desaparecientes, son precisamente el movimiento del *concepto*, como se va a decir enseguida.

La distinción entre *representación* y *concepto* cobrará una particular relevancia al repetirse en la discusión sobre la religión en el cap.VII. Hegel entenderá el tránsito del cap. VII al VIII como una *repetición* del tránsito del cap. II al cap. III. En cierto modo las bases de aquel tránsito y, por tanto, las bases de la legitimación última de la crítica ilustrada de la "religión revelada", quedan puestas aquí.

23 La ley hace referencia a elementos o entidades universales, entre las cuales la ley establece una relación.

24 Las leyes concernientes a los fenómenos eléctricos se mostrarían en su necesidad al derivarse de otras leyes. Aparte de que lo que Hegel busca aquí es dejar atrás la física o pasar especulativamente por detrás de ella, sus consideraciones son tan primitivas, que sería un completo disparate decir que Hegel está pensando aquí en una teoría unificada de los distintos "campos" con que opera la Física. Más bien habría que decir que la idea de A. Einstein de una teoría unificada de los distintos campos refleja una poderosa veta especulativa, proveniente quizá de la Cábala judía y del idealismo alemán.

25 En esto consiste el más-allá de la ley, o la consideración de la ley como ley, o el concepto de ley, del que está hablando el autor.

26 *Vorstellen* dice aquí el autor, no *begreifen*. A lo largo del libro el lector tendrá ocasión de oír más de una vez decir al autor que el espacio es *inconcebible* sin tiempo, por más que podamos representarnos el espacio y el tiempo como cosas separadas.

27 Por difícil o inverosímil que pueda resulta todo lo que sigue, sólo contiene en definitiva un motivo proveniente del *Parménides* de Platón, a saber: que lo mismo, en cuanto concepto, en cuanto dicho [repare el lector bien en esto], se vuelve otro de sí, y, por tanto, si lo mismo se vuelve otro de sí, lo otro de sí no es a su vez sino lo mismo [repare de nuevo el lector bien en ello].

28 Esta terminología tiene el sentido siguiente. Lo *homónimo*, por ejémplo, un universal, un *vegetal*, se refiere a cosas muy distintas y contrapuestas, de muy distintos nombres. Por tanto, lo *homónimo* se expulsa de sí mismo al versar sobre la pluralidad que versa. A la vez, esa pluralidad no es sino una pluralidad de instancias de lo *mismo*; por tanto, lo *heterónimo* se atrae a sí mismo.

29 La "primera ley" es lo que más arriba hemos llamado ley, la que rige el movimiento de los momentos que integran el fenómeno, la ley que representa la constancia en el trueque de los momentos; la "segunda ley" es la que rige el movimiento de la diferencia entre la ex-

plicación y lo explicado, la que expresa más bien el convertirse lo desigual en igual y lo igual en desigual. Esta segunda se opone a la igualdad que en definitiva expresa la primera, y no es sino la *Erinnerung*, la interiorización, de aquélla.

[30] No se trata ya, por tanto, de la *coseidad* o de la *cosa* de la conciencia perceptiva. Se habla aquí de una diferencia que afecta a aquello de que se trata, pero eso de que aquí se trata no es ya evidentemente la *cosa* de la percepción, que nos ha quedado muy detrás. Si está claro esto, el lector habría de tener presentes dos cosas, a fin de no confundirse en relación con este asunto.

Primero: A esto de que se trata ya aquí y que evidentemente no es la cosa de la percepción, que nos ha quedado muy detrás, el autor no lo llama *Ding*, sino *Sache*, como acaba de hacer. Ambos términos hay que traducirlos en español por *cosa*. *Ding* suena en alemán más bien a cosa material. *Sache* suena en alemán más bien a *pragma*, a "*asunto*", a *la cosa*. Pero precisamente en dirección hacia este segundo sentido (no hacia el primero) ambos términos (*Ding* y *Sache*) suelen funcionar como sinónimos. En castellano podemos utilizar "Ésa es la *cosa* (*Sache*)" y "Así están las *cosas* (*Dinge*)" casi como expresiones sinónimas. En la primera un germano-hablante pondría *Sache* y en la segunda pondría *Dinge*, pero ambas expresiones significarían más o menos lo mismo que significan en español, ambas harían referencia al *asunto* que preocupa a los hablantes y que los hablantes están discutiendo o acaban de discutir.

Segundo: Una vez que el lector tiene claro que lo que el autor en el cap. II llamó *Ding* o *Dingheit* es algo bien distinto de aquello a lo que aquí llama *Sache*, y, por tanto, algo bien distinto de aquello que de ahora en adelante en la presente versión castellana se va a llamar *cosa*, conviene que tenga igualmente claro que, en cuanto pase el presente contexto, el autor se despreocupará casi por completo de la cuestión terminológica y utilizará los términos *Ding* y *Sache* más bien como sinónimos. Sólo muy de tarde en tarde, cuando ello se le vuelve imprescindible, recordará la distinción terminológica entre *Ding* y *Sache*, que hace aquí.

[31] Es decir, queda puesto y establecido que las diferencias no son permanentes, sino que se truecan en lo contrario, y que la ley no es lo constante, sino que se trueca en lo contrario.

[32] El tema básico al que el autor va a dar múltiples vueltas es (*primero*) que el más-allá de algo o lo otro de algo contiene ese algo como lo otro de ese algo, no siendo sino el revés de ese algo, y, por tanto, el revés de sí mismo, y (*segundo*) que, correlativamente, aquello de lo que ese más-allá es más-allá, contiene a ese más-allá, no resultando ser sino el reverso o el revés de sí.

[33] En las líneas precedentes el autor ha venido usando sólo pronombres personales y demostrativos que pueden referirse por igual a ambos mundos, de modo que podría haberse hecho la traducción contraria y hubiera sido igual (el traductor se la deja al lector). Ello es intencionado por parte del autor, pues es la conclusión que el autor saca a continuación.

[34] Los ascetas cristianos fueron siempre muy proclives a esta clase de inversiones: "Lo que en un mundo son riquezas y gozos, cuantos se puedan imaginar, todo es asco y basura comparado con los tesoros que en el otro se gozan sin fin", dice el Padre Nierenberg en un contexto no ajeno a éste de Hegel, en el contexto de una consideración acerca de la diferencia entre este mundo y su más-allá, acerca "de la diferencia entre lo temporal y lo eterno" (éste es el título del libro de Nieremberg). Si no recuerdo mal, a propósito de una de estas

comparaciones de Nieremberg bromea Ortega y Gasset en una ocasión diciendo que, conforme a esto, la idea más exacta que quizá pudiéramos hacernos de la suprema felicidad sería la resultante de pasarnos la vida con un intenso dolor de muelas. La felicidad se nos haría así patente como el reverso de ello. Y el así sufriente conocería realmente qué es la felicidad, cosa que el feliz suele desconocer. A esta clase de inversiones de la ascesis se refiere Hegel al final del cap. IV.

[35] Todo es, pues, otro de lo que parece, siendo eso otro (eso interior) muy otro de lo que parece en ese aparecer precisamente como lo otro de lo que parece. No es posible fijar ninguno de los extremos.

[36] Lo que sigue se convierte directamente en un comentario y radicalización de las consideraciones de Platón en *El sofista* (255 ss.) acerca de los "géneros" que son el "ente", "lo mismo" y "lo otro".

[37] Se trata de motivos tanto del *Parménides* como de *El sofista* de Platón.

[38] Comienza a partir de aquí la introducción del concepto de subjetividad a través del concepto de vida y, en definitiva, a través de la consumación del movimiento por la que el sujeto gramatical del juicio por profundización o *Erinnerung* acaba resultando ser el sujeto judicante y acaba resultando consistir él en ese juicio. Se trata del movimiento por el que la conciencia aprehende su concepto no ya como un objeto que le queda a ella delante, sino que aprehende su concepto como concepto, no pudiendo entonces ser ese objeto sino ella.

[39] Diríase que Hegel está respondiendo a la pregunta que se hace Platón en el pasaje 265 c 1 ss. de *El sofista* después de la discusión sobre la diferencia y el *logos*. O también: como exige Leibniz en el parágrafo 7 de *Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón* (1714), haciendo uso del principio de razón suficiente, hemos de pasar de la física a la metafísica preguntándonos ante todo por qué hay ente y no más bien nada ("ya que la nada es más simple y fácil que el algo"). Pues bien, del concepto de *fuerza* de la física (tras reducírsenos a *juego de fuerzas* la diversidad del mundo de la percepción) hemos obtenido el enunciado metafísico de que ser es esencialmente ser-otro. Por tanto, la nada, el no-ser es lo absolutamente otro del ser en que el ser en definitiva consiste. Y esto a su vez, dicho así, es la naturaleza del *concepto*, del *logos*. Y el *logos*, en la ultimidad que el *logos* ofrece en este punto, es la razón última, es Dios. Por tanto, Dios ha creado siempre ya el mundo que es el no-ser de Dios, como Dios es el no-ser del mundo. Ser, no-ser y razón última y suficiente van, pues, juntos, igual que en el mencionado opúsculo de Leibniz. Y el no-ser no es "más simple y fácil" que el ser, porque es siempre lo otro del ser en que éste consiste, y es, por tanto, igual de complejo y difícil que éste. Por otro lado, si lo que acabo de llamar *concepto*, es decir, el que el ser consista en ser-otro o en *negatividad referida a sí misma*, lo interpretamos como *sujetualidad*, como *energeia*, tenemos tensamente juntos en este cap. III a Platón, Aristóteles y Leibniz (véase la nota 44) y, por así decirlo, polémicamente también a Heidegger (véase nota 48 al cap.VIII). Para Leibniz, por otra parte, la verdad de un enunciado consiste en el *inesse* del predicado en el sujeto, que últimamente se reduce a *idem esse*, a identidad, y de ello dependen incluso los principios *nihil sine ratione* y *nullus effectus absque causa* y también el postulado de la armonía preestablecida (cfr. Leibniz, *primae veritates*, op. cit., págs. 518 ss.). Para Hegel a esa identidad subyace la diferencia consigo mismo de aquello que sólo mediante tal diferencia, mediante tal ser-otro, es idéntico a sí mismo (véase mi *Introducción*, 5.7). Y en esa diferencia consiste últimamente el *logos* de la cosa, y,

por tanto, también la razón y explicación última de ella. También cuando se la ve desde este cap. III, la metafísica, es, pues, ciencia de la lógica.

[40] Lo *igual a sí mismo no es sino lo diferente* de aquello que eso igual excluye, es decir, lo igual a sí mismo es lo diferente de lo diferente, o no es sino excluyendo la diferencia respecto de sí, y, por tanto, implicando la diferencia que excluye, es decir, siendo no igual a sí mismo.

[41] Es decir, que se suprime y se supera a sí mismo en tanto que lo que se disocia precisamente en el ser igual a sí mismo; repárese bien en que igualdad implica dos elementos, es decir, disociación.

[42] No siendo, por tanto, sino diferencia.

[43] Repare el lector en este motivo, que ya ha venido apareciendo en varias versiones, y que seguirá apareciendo aún en muy distintas versiones a lo largo del presente libro. En este motivo se condensa por lo demás la idea central de este capítulo, que, como vengo indicando, proviene directa y principalmente de *El sofista* de Platón. – Conviene analizar el motivo con algún detalle.

"En todas los géneros [los "géneros", γένη, que considera Platón son el ser, el movimiento, el reposo, lo mismo y lo otro] la naturaleza de lo *otro*, al hacer que cada uno de esos géneros sea otro que el ser, lo vuelve no-ser, y todos, según esto, podemos decir que son no-ser, y, al contrario, en cuanto participan del ser, podemos decir que existen y son seres" (256 d 10 ss.).

Supongamos hecha la demostración de que el ser de lo *otro* existe (lo cual no deja de tener sus complicaciones, pues si suponemos que lo *otro* es *otro*, resulta que no es él, y por tanto, su ser no puede fijarse. Y si suponemos que es lo *mismo*, o que es él *mismo*, resulta que no es *otro*, resultando que con lo que damos es otra vez con el no-ser de lo otro. Ahora bien, si lo otro es otro, entonces lo otro es evidentemente lo mismo. Y si lo otro es lo mismo, entonces es igual a sí mismo, es decir, es un otro de sí coincidente consigo, es otro. Existe, pues, el ser de lo otro, pues ser es ser-otro). Si suponemos hecha la demostración de que el ser de lo otro existe (es lo que hace Platón), podemos dar por sentados los siguientes puntos:

El *primero* es que entonces "no sólo hemos demostrado que los no seres son o existen, sino que hemos puesto en evidencia la forma que precisamente es la del no-ser, ya que al haber demostrado que el ser de lo otro existe y que está repartido entre todos los seres (en la mutua relación de éstos), y al haber contrapuesto cada parte de ese ser-otro al ser, nos hemos atrevido a decir que eso es realmente el no-ser [es decir, lo otro de lo que en cada caso es] " (258 d 5 ss.).

Por tanto, "cuando decimos el no-ser, no decimos algo contrario al ser, sino simplemente *otro*" (257 b 4 s.).

El *segundo* es que "el ser y lo otro, según van penetrando todas las demás cosas y también se van penetrando mutuamente, lo otro participa del ser y existe debido a tal participación, y siendo otro que el ser, existe con toda certeza y por fuerza como no-ser, y, por el contrario, el ser, al participar de lo otro, será otro respecto de los otros *géneros*, y siendo otro que todos ellos, no es ni cada uno de ellos, ni todos los demás, excepto él mismo" (259 a 7 ss.).

Pero, como hemos visto en el presente cap. III, Hegel radicaliza esta posición platónica: incluso el ser, al participar de lo otro, es otro que él mismo.

El *tercero* es que, efectivamente, si tomamos el ser en puridad, el ser no es sino lo puramente otro de cualquier otra cosa. El ser en puridad es otro que el movimiento, que el re-

poso, que lo mismo y que lo otro. Es (por tanto) otro que todo lo que puede ser, es (por tanto) otro que sí mismo, es entonces ser-otro, es no-ser.
O también: por el lado de "lo otro", resulta que el ser es lo otro del no-ser, por tanto, es el no-ser del no-ser, por tanto sólo a través de lo otro, sólo a través del no-ser que él es, es el ser en puridad él mismo; sólo también no siendo es el ser en puridad lo que él es.
Y por el lado de "lo mismo", resulta que el ser sólo es él mismo (o es lo mismo que él) si coincide consigo. Pero para coincidir consigo ha habido primero que diferenciarlo de sí para establecer esa coincidencia. Es decir, ha habido primero que convertirlo en otro de sí. Es decir, ha habido que convertirlo en un no-ser de sí. Por tanto, es sólo a través del no-ser de sí mismo como el ser llega a ser *tautó*, llega a ser lo mismo, llega a ser él mismo.
Si bien se fija el lector, estos conceptos, que empiezan ofreciendo el aspecto de ser inverosímiles, de ser de broma, reflejan simplemente (como ya he indicado en varias ocasiones) la estructura de la subjetividad, y la determinan como inquiescencia y movimiento. Esos conceptos son los ingredientes del concepto de autoactividad, del concepto de *energeia*. Es a lo que se refiere Hegel al final del presente cap. III.
El *cuarto* punto es que el que el ser se nos convierta en no-ser y el que el ser no sea él mismo sino a través de lo otro, es decir, del no-ser, o es ya la predicación (el enunciado, la *apophansis*), o es ya el *logos* mismo, o ello se convierte en condición de posibilidad de la predicación, del *logos*.
Como dice Platón, el que el ser se mezcle con lo otro es esencial para que nuestro *logos*, nuestro hablar, nuestra conversación, sea una clase de ser. "Si fuésemos privados de él, quedaríamos privados de lo más grande, de la filosofía" (260 a 5 ss.). Hegel dice algo más, dice que sin *logos* (sin diferencia, sin lo otro, sin no-ser) el ser quedaría privado de ser él mismo; sería no-ser; y, sin embargo, en tal supuesto, no sería sino lo otro de él mismo, igual a sí mismo; con lo cual, no volvería a ser de nuevo sino ser en puridad y *logos*, contra lo supuesto. Así pues, el ser es necesariamente, y el ser es necesariamente *logos*. Es decir, por no poder menos de ser necesariamente, el ser es *logos*.
Por otro lado, si los conceptos de lo que Platón en *El sofista* llama la mezcla del ser y lo otro reflejan la estructura de la subjetividad, el *logos* tiene esencialmente que ver con esa estructura, incluso es idéntico a ella. En la *Fenomenología del espíritu* se funden, pues, las nociones de ser, logos y sujeto. Y lo hacen por la vía de que el Ser, para serlo, necesita ser lo otro de sí, necesita ser no-ser, pero sin diferencia consigo, o guardando respecto de sí una irreductible diferencia que no puede ser ninguna.
Observe el lector que es por la vía de *El sofista* de Platón como la célebre tesis inicial de la *Ciencia de la Lógica* coincide con dos de las afirmaciones principales de este libro: que el ser como tal no constituye la naturaleza del espíritu y que lo absoluto e incondicionado no es sustancia sino sujeto. Pues es por el rodeo de *El sofista* de Platón como Hegel obtiene el concepto de sujeto.
44 Si Hegel dice que en el presente pasaje se contiene "el alma de todo lo dicho hasta aquí", conviene que el lector le haga caso. Pues mi experiencia es que cuando en este libro Hegel formula esta clase de avisos, se trata de serias llamadas de atención al lector. Por tanto, si Hegel dice eso, no le quepa duda al lector de que aquí (y por cierto, de forma bien breve, como ve el lector) se está resumiendo el sentido de todo lo dicho desde el principio del cap. I hasta el punto en que estamos. Y conviene entender bien este brevísimo resumen para poder seguir adelante con pie seguro. Vamos a hacerlo por pasos.

Primero: Como he venido indicando en mis últimas notas, casi todas las ideas de las últimas páginas Hegel las obtiene de la discusión y radicalización de las consideraciones de Platón sobre el ser, el no-ser y el *logos* en *El sofista*, naturalmente sobre el trasfondo del *Parménides* y del *Filebo*. Por tanto, esos dos diálogos platónicos son importantes para entender lo que Hegel dice. Supuesto lo cual, hay que insistir en que esas ideas que obtiene de esos diálogos de Platón, Hegel *las discute y radicaliza*. Pues bien, esta discusión y radicalización es el elemento aristotélico en este asunto. Hegel no se cansó de repetirlo durante casi toda su carrera. La conceptuación aristotélica (que no tiene par en la filosofía griega, y probablemente no tenga par en la historia de la filosofía) representa siempre una radicalización de lo más especulativo de Platón, pese a las apariencias en contra.
Y digo que precisamente la *infinitud* de la que empieza hablando Hegel en este pasaje es el elemento aristotélico en todo este asunto.
Pero como resulta que los conceptos aristotélicos pueden ponerse en relación con casi todo menos con una noción de *infinitud*, aquí se encierra una cuestión sobre la que muy en particular conviene aclararse. Entender cómo precisamente mediante esa noción de infinitud se está apelando a Aristóteles es entender el sentido pleno del presente pasaje.
Segundo: Antes recurramos a otro cabo. Hegel entiende la *fuerza* como universal incondicionado, como universal ya limpio de las adherencias de la diversidad de la certeza sensible, como el *objeto universal* de la *dianoia* o *entendimiento* o *Verstand*. Hemos dicho que en ello "repite" a Leibniz.
Leibniz, como ya hemos dicho, entiende que, al introducir el concepto de *fuerza*, está introduciendo un concepto metafísico que, contra el atomismo antiguo y su reintroducción moderna por Gassendi y otros, implica la introducción de algo así como un "átomo formal"; y ello significa, a su vez, la rehabilitación del concepto aristotélico de *entelequia*, entendida no solamente como el cumplimiento de un ser-posible, sino como *energeia*, como autoactividad original.
Pues bien, se trata de ver cómo, según Hegel, esta idea de Aristóteles contiene todo lo especulativo que Hegel ha venido obteniendo del *Parménides* y de *El sofista* de Platón y cómo implica aquella *infinitud* de la que Hegel ha empezado hablando en estas líneas. Entender bien esa idea de Aristóteles en cuanto implicando la idea de infinitud, sería entender lo que ha sido el centro de todo lo dicho desde el cap. I hasta el presente pasaje.
Tercero: En mi introducción me he referido a un pasaje de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Hegel, conforme al que en Platón todo se queda en un movimiento de nociones abstractas, que parece permanecer siempre en la abstracción con que se inicia. A Platón le falta el principio de la actividad. "Este referir las determinaciones las unas a las otras hay que entenderlo como una *actividad* [...]. Lo platónico es en general lo objetivo, pero le falta el principio de la vitalidad, el principio de la subjetividad; y este principio de la vitalidad, de la subjetividad, no en el sentido de una subjetividad contingente, particular, sino en el sentido de la *subjetividad pura*, es lo peculiar de Aristóteles."
Y así resulta que, cuando Aristóteles se refiere al ser, "no se está refiriendo al puro ser y al no-ser, a estas abstracciones, que esencialmente consisten en el tránsito de la una a la otra, y de la otra a la una [como acabamos de ver repasando *El sofista*], sino que por *aquello que es*, Aristóteles entiende esencialmente la sustancia, la *ousía*. Aristóteles se pregunta por la naturaleza de lo moviente, y lo moviente es el *logos*, el *fin*".

Aristóteles hace valer la *actividad*. "La *energeia*, es también cambio, pero cambio que permanece igual a sí mismo; es cambio, pero cambio puesto dentro de lo universal como cambio que es igual a sí mismo, es un determinar que es un autodeterminarse. Por el contrario, en el simple cambio [es lo que pasa en Platón] aún no está incluido el conservarse a sí en él. Lo universal es activo, se determina; y el fin es el autodeterminarse, lo que se realiza. Ésta es la *principal determinación* que interesa a Aristóteles [...] Para Aristóteles lo abstractamente universal es sólo *dynamis*, *potentia*. Sólo la *energía*, la *energeia*, la forma, es actividad, es lo realizante, es negatividad que se refiere a sí misma, *sich auf sich beziehende Negativität* [...] Lo que Aristóteles añade y lo que Aristóteles subraya es el momento de la negatividad, pero no como cambio, tampoco como nada, sino como distinguir, como determinar", como la actividad de ello en cuanto incluyendo ésta su propio principio.

Cuarto: Antes de dar el último paso, hemos de sacudirnos radicalmente un posible malentendido que precisamente en el punto en que nos encontramos nos podría venir sugerido por el propio Aristóteles.

Éste, al introducir esa conceptuación que en estas citas Hegel nos está interpretando, da por supuesto "que hay *cosas* inanimadas, y que hay además otras *cosas*, como son los animales, las plantas, los hombres y los dioses".

Pero resulta que para nosotros, que hemos ido siguiendo la experiencia de la conciencia por la vía de irnos poniendo en el lugar de ella, el objeto de la percepción, *las cosas*, *die Dinge*, se nos fue a pique hace ya mucho tiempo, en el cap. II.

No es que no haya *cosas*, es decir, *cosas* inanimadas, plantas, animales, hombres e incluso dioses. Pero sucede que hace ya tiempo el objeto que son las *cosas* nos ha quedado reconducido a lo que es su base, a la *fuerza*.

Y si, a fin de dar pábulo a nuestra imaginación, aun así queremos tener alguna "cosa", habrá de ser algún tipo muy vago de *cosa* (por ejemplo, la "energía" o ese tipo de vagas "cosas" que hoy se inventan las películas para adolescentes).

O quizá tendremos que recurrir a *Las moradas* de Santa Teresa de Jesús, como hace Leibniz, y en las últimas de esas moradas iremos teniendo el vacío Dios solo ante el alma sola, es decir, el "átomo formal" que no tiene su más-allá sino en sí mismo o dentro de sí mismo, o (en lenguaje de Hegel) no es sino lo universal incondicionado que empieza a amanecerse como lo que es, como concepto.

Quinto: Pero olvidémonos de esto último. Hasta el pasaje en que nos encontramos, la experiencia de la conciencia, tal como por ella nos ha paseado Hegel, ha consistido en que, primero, a la conciencia se le ha venido abajo toda la esfera de la certeza sensible.

También se le ha venido abajo toda la esfera de la percepción, toda esa esfera en que el sentido común se construye su casa, integrada por cosas inanimadas, plantas, animales, hombres y dioses. Más aún (y ésta es la sombra del *Parménides*) la conciencia barrunta que al convertir al dios (al Uno-todo) en una *cosa* más al lado de las demás *cosas*, resulta que ese Uno-todo, se lo mire por donde se lo mire, acaba siempre siendo exactamente lo contrario o incluso lo contradictorio de aquella determinación con que la conciencia trata de fijarlo.

La conciencia va viendo que sucesivamente ella se convierte en el no-ser de todo aquello que empezaba mostrándose como el no-ser de ella; e incluso su experiencia es que ella se ha convertido en el no-ser de ese Dios del mundo de la *doxa*, que como cosa que consiste en ser un viviente inmortal, de la que depende el universo todo, habría de ser precisamente (casi) el absoluto No-ser de ella. Casi por todos lados, se miren las cosas por donde se

miren, la conciencia se ha convertido en conciencia escéptica, de la mano de la cual van casi siempre la "conciencia científica" y también la libertad.
Al final de cap. II, a la conciencia no le queda otro objeto que el universal incondicional que consiste en diferencia absoluta respecto de sí y que en el presente cap. III la conciencia ha interpretado como *fuerza.*
Pero resulta que ahora la conciencia se amanece a sí misma desde esa *fuerza*, como no siendo ese objeto sino ella misma, o por lo menos la vemos barruntarse y andar tras de sí en ese sentido.
Resulta entonces que en el movimiento de estos tres capítulos hasta el punto en que nos encontramos, la conciencia se nos está mostrando o se nos ha ido mostrando como una actividad, y, por cierto, como una *actividad original* que incluso en el absoluto No-ser de ella misma no se está encontrando sino precisamente a sí misma como el incondicionado no-ser de ello, como la incondicionada activa negación de ello (como disolución escéptica de todo lo absoluto y aun de todo objetivo), y diríase que así se ha buscado y deseado y que así está buscando y deseando, que así se está siendo ella *telos* para sí misma.
Este no estarse siendo sino el no-ser de sí misma, este no estarse consistiendo sino incluso en lo absolutamente otro de sí misma, la original actividad de ello, por la que la conciencia acaba reduciendo a sí (a conciencia) incluso lo absolutamente otro de ella, es lo que Hegel en el presente pasaje entiende por *infinitud.* Y tiene Hegel razón cuando dice que el concepto aristotélico de *energeia* da en el centro de ello. Ese concepto aristotélico de *energeia* se opone al de infinitud, pero entendida ésta como indeterminación, como sin-fin, sin *horos.* Recurriendo a conceptos del *Filebo*, no se trata aquí de lo *apeiron*, sino del *peras* mediante el que se autodetermina y mediante el que se da consistencia la actividad que se tiene ella misma por *telos;* se trata de la autoactividad que se es ella mediante su ponerse como lo otro de ella, dándose así delimitación y consistencia. Hegel interpreta el concepto de *energeia* en el sentido de que con él se está entendiendo que en su cúspide el ente (lo que hay) consiste en autodeterminación, es decir: la conciencia acaba resultando no consistir en otra cosa que incluso en lo absolutamente otro de sí misma; ella es el absoluto o incondicionado no-ser de ese absoluto No-ser de ella; ella es esa incondicionada y activa diferencia que no es diferencia ninguna. Y se diría que desde el principio se está buscando así misma, se está *deseando* a sí misma, como esa *actividad original* que ella es; se diría que ella misma se desea a sí misma como ese *telos* que ella para sí es.
Sexto: Interpretado así, interpretado en el sentido de actividad original, el concepto de *energeia* de Aristóteles (a través del concepto de *fuerza* y del concepto de *mónada* de Leibniz, como no podía ser de otro modo) parece que no es otra cosa que una admirable manera de conceptuar el *Ich denke* (Kant), la apercepción (Leibniz, Kant), la autoconciencia (Hegel). Ello empieza a resultar casi evidente.
Séptimo: Pero el lector no debe fijarse por de pronto demasiado en estas abstracciones ni tampoco en sus referencias místicas, aunque no por eso tenga que olvidarlas. Pues en cuanto la conciencia se amanezca como autoconciencia, en cuanto se vea expulsada del "zoo", del jardín de los animales, aquello otro de sí o incluso absolutamente otro de sí que la autoconciencia va a encontrar como no siendo sino ella, es lo que ya conocemos desde el principio del presente cap. III como *juego de las fuerzas*, es decir, ofrece el aspecto de un despiadado juego de fuerzas, en que lo absolutamente otro de ella, pero que ya no puede ser sino ella, empieza (por eso mismo) cobrando para la autoconciencia la forma de esa

tremenda irrealidad que ya ronda por el *Sistema nuevo de la naturaleza* (parágrafo 7) y la *Monadología* de Leibniz (parágrafo 69 ss.), de esa "tremenda irrealidad" que es la muerte, el "amo absoluto".

La *natura naturans*, la madre naturaleza, empieza siendo esa madrastra que lanza al hombre por el "despeñadero de la vida", como decía Baltasar Gracián en *El criticón*, cosa que no debería olvidar el lector si quiere entender bien todo lo que sigue de Hegel. Tampoco para Hegel esa madrastra ha puesto en el mundo al hombre para hacer demasiados halagos a la evanescencia y finitud de la *cosa* hombre (lo cual no quiere decir que la razón no mande el hombre al mundo precisamente a buscar su felicidad). Y, a su vez, también *El criticón*, si no ciencia, sí es un acrisolado saber acerca de la experiencia de la conciencia.

[45] Aquí la referencia, como vengo indicando, es a la tercera parte del *Teeteto* de Platón. Como base del concepto de subjetividad (en el radical sentido, como veremos en el cap. V, A, de que el ser como tal no constituye la naturaleza del espíritu o de que el Absoluto no es sustancia sino sujeto) Hegel está, pues, leyendo conjuntamente el *Parménides*, el *Teeteto* y *El sofista* de Platón, dando valor constitutivo a la aporeticidad de los dos primeros, e interpretando después esa aporeticidad en el sentido de "negatividad referida a sí misma". Pues esa aporeticidad significa para Hegel el carácter destructivo del *concepto* sobre toda determinación que se suponga fija. Es el *concepto* en ese su carácter destructivo el que no se da a sí mismo alcance ni en Platón, ni en el escepticismo antiguo, ni en el escepticismo moderno. El darse alcance el *concepto* a sí mismo significa el saberse del sujeto en su carácter absoluto, es decir, el saberse del espíritu.

Como ya he indicado, Hegel da carácter constitutivo a dicha aporeticidad a través de la noción de *ser-otro* o de *diferencia* de *El sofista*, es decir, radicalizando la idea de Platón de la existencia del no-ser y de que ello va ligado al *logos*, y a través de la noción aristotélica de *energeia*.

[46] Como he dicho, en el presente cap. III Hegel repite la tercera respuesta a la pregunta de qué sea el saber, que Platón toma en consideración en el *Teeteto*: saber es δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (opinión verdadera con *logos*), Hegel traduce ese *meta logou* (con *logos*) mediante el término *Erklärung* ("explicación") y convierte esa *Erklärung* en el centro del capítulo, tan en el centro, que es ello lo que le permite introducir directamente y absorber la problemática básica del diálogo *El sofista*, la de la existencia del no-ser, la de la diferencia, la de la *heterotes*, que enseguida se convierte en fundamental para la determinación del concepto de espíritu que se introduce ya en el cap. IV. Esa traducción de *meta logou* por *Erklärung* es la traducción que también Schleiermacher hace de esa expresión de Platón en su traducción del diálogo de Platón *Teeteto*, si bien creo que esa traducción, que se publicó entre 1804 y 1810 Hegel no llegó a conocerla mientras escribía la *Fenomenología del espíritu*. Puede, pues, que esa traducción resulte simplemente inevitable, aunque, ciertamente, no puede decirse que sea trivial. A. Vallejo Campos traduce también *logos* por "*explicación*" en su versión castellana del *Teeteto* (cfr. Platón, *Diálogos V*, Gredos, Madrid, 2000).

[47] Como he dicho, esta idea aparece tanto en el *Teeteto* (189 e) como en *El sofista* de Platón (263 e). Hegel la está poniendo inmediatamente en relación con un pasaje de la *Metafísica* de Aristóteles (libro XII, cap. VII, 1072 b). Este "gozar y disfrutar de sí misma", este *Geniessen* es el mismo con el que Hegel, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (parágrafo 577), acaba comentando el τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον (el *delectabilissimum et optimum*) que Aristóteles aplica a la teoría. Este *Geniessen* de Aristóteles y de Hegel lo glosaba Herbert

Marcuse en su influyente libro *Eros y civilización*, repitiéndolo y conceptuándolo, por tanto, esta vez con base en Schiller y en Freud.

[48] Recuerde el lector que más arriba (véase el correspondiente epígrafe del traductor) el autor ha hablado de dos leyes, la segunda de las cuales era *Erinnerung* de la primera y se convertía en base del "mundo invertido".

NOTAS AL CAPÍTULO IV

[1] Para mejor comprensión de la estructura del presente cap. IV conviene tener en cuenta lo siguiente:

Primero: El final del cap. III es, como ya he dicho, fundamental en la estructura de la *Fenomenología del espíritu*. En él ha emergido la figura de la autoconciencia (sobre la que versa el presente cap. IV). A la vez, en la idea de que lo que hay detrás del fenómeno, o en el interior del fenómeno, no es sino una *conversación del alma consigo misma*, queda ya indicado lo que va a ser el motivo principal del cap. V, del que los caps. VI, VII y VIII no pueden ser sino desarrollos, el de que la autoconciencia es toda realidad, o de que el ser absoluto acabará resultando ser el *self*. Al final del cap. III han surgido ya, pues, los dos temas que enmarcan el presente cap. IV.

Segundo: Conforme al resultado del cap. III, aquello que la conciencia tiene delante no resulta ser sino la conciencia misma.

En tanto que lo *inmediato* de la certeza sensible, o en tanto que *cosa* de la percepción, o incluso en tanto que el objeto universal que es la *fuerza*, aquello que la conciencia tenía delante como objeto suyo era lo negativo de la conciencia, respecto a lo que la conciencia era lo inesencial, pues se suponía que todo ello estaría ahí aunque no hubiera conciencia.

Pero ahora resulta que en el objeto universal que es la *fuerza*, al que han quedado reducidos los demás (y que ha resultado además coincidir con los conceptos de *impulso* y de *vida*), la conciencia no se tiene delante sino a sí misma. Y si ello es así, resulta que en un determinado nivel, que es el que ahora empezamos a explorar, ha tenido que suceder siempre ya el haberse mostrado que lo *inmediato* de la certeza sensible, las *cosas* de la *doxa* y el objeto generalizado del entendimiento, eran lo *inesencial*, lo no autónomo. Siendo distintos de la conciencia, han resultado no ser sino la diferencia irreductible de la conciencia consigo misma. La conciencia, en eso otro, no se estaba teniendo en definitiva sino a sí misma, en ello no empieza a verse sino a sí misma.

La conciencia, que se amanece ya siempre a sí segura de eso, segura de que en lo otro no se tiene delante sino a sí misma, es decir, la conciencia, a la que, como autoconciencia, le es inherente esa certeza (*concepto*), empieza enseguida a hacer experiencia de qué hay de ello (*objeto*). A esto exactamente responde el título del presente cap. IV. El título del presente capítulo, "La verdad de la certeza de sí mismo", hace referencia al objeto (*verdad*) que, si antes resultaba autónomo, ahora no puede resultarlo, habida cuenta de la idea que la conciencia, al amanecerse a sí misma, tiene necesariamente que hacerse de sí y de su objeto (*certeza*). Y, por de pronto, se trata de qué hay de la *verdad* de esa *certeza* de sí misma.

Por oscuramente que ello haya podido ser, o por oscuramente que ello sea, la conciencia no ha tenido más remedio que amanecerse ya siempre como autoconciencia, si es que lo que en definitiva la conciencia tenía delante no era siempre ya sino su propio concepto.

Y ello implica que ya siempre no ha habido conciencia sino con el concomitante barrunto de la inesencialidad del objeto (o mejor de la inesencialidad de la forma de objeto) respecto de la conciencia; por ejemplo, la conciencia sabe que a todo lo devora el tiempo, y el tiempo, el tiempo en puridad, como aún nos dirá Hegel, es el concepto que se tiene ahí delante, como concepto.

Tercero: Es decir, el contenido del cap. IV viene, ciertamente, después del contenido del cap. III. Pero creo que este venir después no puede entenderse en el sentido de sucesión, sino en el sentido de dependencia lógica. Sí puede entenderse, ciertamente, que el animal humano ha estado primero sumido en las cosas antes de amanecerse a sí mismo, antes de cobrar conciencia de sí, antes de cobrar autoconciencia.

Pero ese cobrar autoconciencia hay, a su vez, que entenderlo como un traer a su base (en sentido literal) lo que es el contenido y estructura de aquel estar sumido en las cosas, es decir, como un traer a su base y fundamento lo que era contenido y estructura de la conciencia, como un traerlo a lo que ya siempre era su base. Cuando el animal humano cobra autoconciencia, cuando cobra conciencia de sí, ya era él el que estaba ahí, y el que resultaba estar a la base de su conciencia de los objetos y, como estamos viendo, también de los objetos de los que era consciente. Y en algún sentido él empieza a verse en la inesencialidad del ser-otro que representan esos objetos cuya inesencialidad empieza a quedarle a la vista (por la vía, por ejemplo, de considerarlos obra del dios con el que él entiende estar en particular relación). Como fundamento, el resultado está, pues, lógicamente antes.

Por otro lado, si profesamos alguna doctrina escéptica no nos resultará difícil admitir (con independencia del "pensamiento mítico") que es el animal humano, que así se vuelve consciente de sí, el que está efectivamente a la base de los objetos de los que era consciente, y de los que supuestamente su conciencia sólo era accidente. Como ocurre al Platón del *Teeteto*, junto con la idea de estar en posesión de genuino conocimiento, se nos ha ido a pique el objeto de ese supuesto conocimiento, éste nos ha mostrado su *inesencialidad*. La conciencia que consiste en el pleno concepto de ello es la moderna.

Cuarto: Con este no serse la conciencia sino aquello Universal que ya en el cap. III tenía ahí delante como objeto, y habida cuenta del carácter incondicionado de ello, hemos entrado ya en el reino del *espíritu*, dice Hegel. Es decir, hemos entrado en el terreno que (en un hilo argumentativo continuo) no acabaremos propiamente de explorar hasta el final del cap. VI. Y como veremos ese cap. VI implica el cap. VII y el cap. VIII.

Quinto: El presente cap. IV tiene dos secciones. La primera se titula "Autonomía y no autonomía de la autoconciencia".

Esta primera sección tiene que ver con que si el objeto que la conciencia tiene delante no es de verdad sino ella, ese objeto habrá de resultar ser *una conciencia* que admita su *no autonomía* frente a la conciencia, la cual cobra así autoconciencia, esto es, queda así a su propia altura (y no debe perderse de vista que en alemán corriente *Selbstbewusstseyn*, autoconciencia, significa también conciencia de la propia valía, conciencia de la propia altura, lo cual está resonando siempre en el empleo que de este término hace Hegel).

Pero entonces resulta también que en aquello que la conciencia tiene delante como definitivamente no pudiendo ser sino ella, de ninguna manera se tiene ella delante a sí misma. La conciencia (el *señor*) no tiene más remedio que despreciar aquello en lo que, sin embargo, reside su reconocimiento como autoconciencia. Aquello como lo que él se tiene delante y en lo que se basa, no es, por tanto, él (en contra de lo supuesto).

O también: el sí-misma conforme al que ella se tiene delante resulta no ser ella misma. La conciencia (el *siervo*) no tiene más remedio que concebir envidia y odio frente a ese sí-misma que no es en verdad sino la negación de ella misma, no puede consistir sino en el impulso a borrar la figura del amo, pero a la vez quizá a reengendrarlo.
Y esta sección tiene asimismo que ver con que si el objeto que la conciencia tiene delante no resulta ser sino ella, la inesencialidad del objeto ha de mostrarse en que la conciencia se convierte en la forma de él. Es decir, el objeto se convierte en el medio en que la propia conciencia cobra objetualidad y permanencia, el objeto no es sino la propia conciencia que se vuelve objetiva, que cobra objetualidad. La conciencia forma y configura el objeto. La conciencia es *Aufhebung* del objeto, el objeto suprimido y superado no es sino ella.
Pero la conciencia *trabajadora* y dedicada al ejercicio de las "artes mecánicas" queda ligada al objeto no porque con ello ella muestre que el objeto que ella se encontró como no siendo sino ella, sea propiamente ella. Sino que sucede al revés: ella queda ligada al objeto porque, al amanecerse a sí misma, ha optado por no ser sino el objeto como el que ella se encontró siendo. En el enfrentamiento con la conciencia autónoma de verdad, con la conciencia que, para serlo, estuvo dispuesta a jugarse la vida, aquella otra conciencia ha tenido miedo. Y se ha atado a la *vida*, se ató al *objeto* que ella era, no demostró que eso era un objeto por encima del cual ella estuviese, no demostró que ese objeto fuera no autónomo. No demostró que el objeto no era sino ella, sino que demostró que ella era objeto. No demostró que el objeto fuera lo adherente a ella por no reducirse sino a ella, sino que, al contrario, ella mostró reducirse al objeto, es decir ser una adherencia del objeto ligada esencialmente a él. Ella es adherencia al material humano y material trabajador, del que el señor se sirve.
Por otra parte, la conciencia del señor, en la medida en que pone a la conciencia servil a trabajar, va dejando suelta una objetualidad (y va dejando suelta una sucesiva y progresiva configuración de la objetualidad), la cual, no habiendo de ser sino ella (pues resulta que precisamente para la conciencia señorial el objeto es lo no autónomo), es decir, no habiendo de consistir sino en esa conciencia señorial, es cada vez menos ella misma, es cada vez menos esa conciencia señorial, y se le convierte cada vez más a esa conciencia señorial en un mundo extraño que lo que de verdad busca es borrarla. Ella consume el objeto que ella hace elaborar, pero no cobra objetualidad y consistencia en él.
Sexto: En el inmediato hacer experiencia de sí, o en el inicial hacer experiencia de sí, por ambos lados se le separan, pues, a la autoconciencia el *en-sí* y el *para-sí*. Es la moraleja que quiere sacar Hegel de este cap. IV, A.
Y sin embargo, ya en esa disociación y precisamente en esa disociación, y más que nunca cuando más aguda se hace esa disociación, la autoconciencia no se es ella misma sino la necesaria copertenencia de precisamente esos momentos. En el contexto de esa disociación irrumpe el *concepto de la autoconciencia como libertad*, es decir, el no consistir la autoconciencia sino en el serse la necesaria e incondicionada copertenencia del en-sí y del para-sí. En su propio en-sí habría de tener la conciencia su autonomía, el no ser sino sólo para sí, tal como ella se entiende. "La libertad de la autoconciencia" es el título de la sección B del presente cap. IV. Estoicismo, escepticismo y "conciencia desgraciada" (judeocristianismo); pero sobre todo escepticismo y "conciencia desgraciada", son las configuraciones de este concepto ahora ya amanecido a la conciencia misma como absoluto. El escepticismo y la "conciencia desgraciada" se convierten desde ahora en elementos esenciales del presente

libro. Para la conciencia que se es ese concepto, el contexto del que ella viene, o el contexto en el que ese concepto irrumpe es inesencial. No es que ese contexto no exista, sigue existiendo, lo mismo que existen lo *inmediato* de la certeza sensible, las *cosas* de la percepción y el *objeto universal* y abstracto del entendimiento. Pero ese contexto se le vuelve inesencial respecto a lo que para ella empieza a pesar como lo esencial, y a ser inminente como lo esencial y a estar operando como lo esencial. Para el estoico, para el escéptico y para el judío o para el cristiano lo esencial de ese contexto es otra cosa que ese contexto mismo.
Séptimo: Si atendemos a las conclusiones del cap. III, este concepto que se es como tal concepto, ese concepto que ya se es como absoluto, como incondicionado, no puede tener otro objeto que el Uno y Todo (la realidad toda) como una diferencia respecto de él que no es diferencia ninguna. Ello sucede tanto en el estoicismo, como en el escepticismo o como en el cristianismo.
Por tanto, si la conciencia se es ahora tal concepto, diríase que el En-sí, lo Inmutable, se ha vuelto autoconciencia, de modo que en todo otro, incluso en lo absolutamente otro, ella no puede descubrirse sino a sí misma, pues lo Absoluto se ha vuelto ella. O por lo menos, la individualidad se amanece en lo Inmutable y lo Inmutable se amanece en la individualidad de la conciencia como coperteneciéndose ambos (final del cap. IV).
A la conciencia le amanece, pues, la certeza de ser toda realidad. En un determinado nivel, el de la *Razón* (cap. V), que es el que entonces se pasa a explorar, la conciencia no encuentra en todo sino lo *suyo*. El *yo pienso* moderno, es decir, aquél para quien su propia certeza de sí le es presente como su ser absoluto (cap. VI, C), precisamente porque el Absoluto separado se ha borrado haciéndose autoconciencia (cap. VII, C) no puede encontrar en lo otro y aun en lo absolutamente otro sino a sí mismo. El borrarse entonces la forma misma de la objetualidad es el punto final del saber (cap. VIII).
Octavo: Precisamente en este punto en que nos encontramos conviene hacer referencia a una cuestión, que probablemente le ha podido surgir ya al lector. Ya he dicho que la relación de los caps. I, II, y III con Kant no es una relación lineal, sino que en ellos Hegel va siguiendo las respuestas que Platón considera en el *Teeteto* a la pregunta de qué sea el saber. Y hemos llegado al *Ich denke*, al yo pienso. En ello vamos a entrar. Pero ahora que el concepto (la fuerza) se es él como concepto, se tiene él ahí delante como concepto (autoconciencia), el lector quizá se pregunte dónde ha quedado la *imaginación*. ¿Es que en la *Fenomenología del espíritu* está ausente por completo esa pieza clave de la *Crítica de la razón pura* de Kant? No. La imagen, la imaginación, la figuración es desde *El sofista* de Platón el elemento de la existencia del no-ser, del ser siempre una cosa lo otro de sí. Es el fenómeno mismo en cuanto éste no lo es sin figura, sin figuración, sin conformación.
Pues bien, el *concepto* significa siempre en Hegel: en lo otro no serse sino sí-mismo; o también: no serse sí-mismo sino consistiendo en lo irreductiblemente otro de sí. Ese momento de otreidad, de ser-otro, de no-ser, que es esencial al concepto, es lo que, en cuanto perteneciente ello al ámbito de la conciencia, en este libro se llama *representación*. Y, por tanto, ese ámbito de la *representación* sin la que el concepto no es, es el ámbito de la imaginación creadora o productiva de la que depende la reproductiva. (Obsérvese en este sentido el solapamiento de los caps. II y III del presente libro con el final de "Dos dogmas del empirismo de Quine"; el eslabón es Dewey, que viene de Hegel.)

Incluso el Absoluto, si es que no es sino consistiendo en lo absolutamente otro de sí mismo, tiene que empezar dándose figura, tiene que empezar siendo *representación*, tiene que empezar siendo producto de la *imaginación*, en destino de los cuales se convierte la *realidad* de lo absoluto. Es la importante conexión por la que los caps. VII y VIII del presente libro se convierten en una repetición de los caps. II y III.
Todo esto queda aún lejos de "La época de la imagen del mundo" de M. Heidegger, pero desde luego tiene que ver esencialmente con ello (cfr. sobre esto último José Antonio Palao, *La profecía de la imagen-mundo: para una genealogía del paradigma informativo*, Valencia, 2004).
[2] A esto quizá se podría objetar que tal vez se está dando por supuesta demasiado deprisa tal mismidad. En todo caso, ésta debe entenderse en el sentido del cap. III.
[3] La totalidad de los epígrafes de esta introducción del presente cap. IV son del traductor.
[4] Esta *Begierde* es tanto la *orexis* aristotélica, como la *cupiditas* de la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza, como en parte también la *appétition* del parágrafo 15 de la *Monadología* de Leibniz, como el *Trieb* de la "Doctrina de la ciencia" de 1794 de Fichte, que éste en el parágrafo 18 de su *System der Sittenlehre* (Sistema de la teoría de las costumbres) de 1789 liga a la noción de *Aufforderung* o invitación (a la idea, por tanto, de que la autoconciencia es siempre una autoconciencia para una autoconciencia). Pero a pesar de que estos referentes me parecen claros, creo que de donde le nace a Hegel esta idea es de la apropiación del concepto de átomo formal de Leibniz.
En el presente cap. IV, A, lo que Leibniz llama *appétition* se funde con lo que Leibniz en el parágrafo 23 de la *Monadología* llama *apercepción*. Por tanto, diríase que, frente a Leibniz, lo que éste llama *appétition* Hegel lo vuelve más dramático llevándolo a su base: la conciencia, en su amanecerse a sí misma, es *deseo*. (De Leibniz proviene igualmente la idea que A. Schopenhauer expresa ya en el propio título de su obra *El mundo como voluntad y representación*.)
Pero insisto en que también es obvia la referencia a Fichte. En el fondo en este cap. IV, A, se trata de una discusión con él, como indicaré más adelante.
Por lo demás, este pasaje ha sido objeto de tantos comentarios en la literatura del siglo XX sobre la *Fenomenología del espíritu*, sobre todo en la francesa, que sería inútil añadir aquí nada más a lo dicho por A. Kojève, G. Bataille, I. Lacan, etc., y más recientemente por H. Maldiney, a todo lo cual me remito.
[5] Ésta es la definición negativa de *Begierde*.
[6] El cap. III lo concluyó el autor haciendo consideraciones sobre la naturaleza de la autoconciencia. Pero decía allí el autor que teníamos el concepto de autoconciencia. Lo teníamos *nosotros*, pero la conciencia aún no se reconocía en el objeto que allí obtuvimos. Ese objeto podía caracterizarse también como *vida*.
En el presente cap. IV el autor ha empezado asimismo haciendo consideraciones sobre la naturaleza de la autoconciencia. Pero ahora se interrumpe (la verdad es que lo hace un tanto abruptamente), y vuelve a la consideración del objeto tal como allí lo dejó, es decir, como *vida*. Y en lo que inmediatamente sigue va a desarrollar ese objeto hasta la noción de *género*.
Es en el *género*, es decir, es cuando llegamos al *género* en el proceso del barruntar la conciencia que la diferencia con su objeto no es ninguna, es entonces, digo, cuando la

conciencia se tiene ella ahí a sí misma por objeto, es decir, es cuando tenemos la *autoconciencia*. También por la vía de una consideración de tipo muy general sobre la vida, nos queda introducida, pues, la figura de la *autoconciencia*.

[7] Esto no se entiende aquí sin más, tenga paciencia el lector, se entenderá quizá un poco mejor al final del cap. VIII, pero se puede dar alguna indicación acerca de lo que con ello quiere decir el autor.

Para Hegel el tiempo es el *angeschauter Begriff*, el concepto intuido, el concepto en el quedar el concepto ahí a la vista. El ahora, como hemos visto más arriba, no es de verdad el ahora que es sino dejando de ser el ahora que era y siendo el que aún no era, que ahora acaba de dejar de ser para ser ahora el ahora que es, el cual yo no es ahora; el ahora nunca es sino siendo otro que él; es siempre un ahora ya no, y un ahora aun no.

Ahora imaginémonos un fragmento de espacio; para imaginárselo, en cierta manera hay que recorrerlo, ahora aquí, ahora aquí, ahora aquí, ahora aquí, etc. Diríase que los *aquíes* son los *ahoras* que, por decirlo así, irían quedando ahí convertidos en sólidos y duros.

El parágrafo 82 de *Ser y tiempo* de M. Heidegger contiene una discusión con este concepto de tiempo como *angeschauter Begriff*, lo cual, ciertamente, es ir al centro de la cuestión, es decir, al centro de la relación entre autoconciencia y tiempo, entre la "comprensión del ser" (en el sentido en el que Leibniz entiende dicha comprensión en los parágrafos 29 ss. de la *Monadología*) y el tiempo.

[8] Más arriba he llamado ya la atención sobre la insistencia de Hegel en este motivo a lo largo de todo el libro.

[9] Hemos partido de la vida en su inmediata unidad, hemos llegado a la vida en cuanto reflictiéndose la vida en sí, es decir, a la vida como *género* que está ahí para sí, a la vida (dicho ello todavía en términos muy generales) en el serse ella para sí género, en el ser ella autoconciencia.

[10] El término *género*, *Gattung*, lo está, pues, empleando Hegel aquí del modo siguiente: ser *yo* es o implica un quedar yo por encima o ponerme yo por encima de cualquier diferencia, incluso de la de mí respecto de las demás cosas, pues soy yo quien señalo esa diferencia de las demás cosas respecto de mí.

Ahora bien, la estructura de la autoconciencia es la de *yo soy yo* o *yo* = *yo*; por tanto, la autoconciencia es la vida para la que el género es ahí *como tal* y que ella misma es género, si género o *Gattung* significa (en definitiva) el quedar por encima o ponerse por encima de cualquier diferencia específica.

Dicho de otro modo: "blanco", "verde" "casa", etc., en cuanto conceptos universales no son sino pensamiento, y el "yo pienso" es la forma misma de esa universalidad. Pues bien, la autoconciencia es la forma de la universalidad en cuanto teniéndose ella a sí misma por contenido, y quedando, por tanto, por encima de toda diferencia incluso respecto a sí misma. Si llamamos *Gattung* o género el quedar más allá o quedar (en definitiva) por encima de cualquier diferencia especifica, la conciencia para la que el género está ahí y es ella misma ese género, eso es la *autoconciencia*.

No estoy tratando aquí, ni mucho menos, de precisar todos esos conceptos, cuya precisión no puede en definitiva consistir sino en hacerse uno cargo del papel que acaban desempeñando en el conjunto.

[11] Es decir, *yo* = *yo*. Pero entonces esto significa que no hay *yo* autoconsciente sin que haya otro *yo* que, siendo autónomo, resulte no serlo, es decir, que no sea sino *yo*, que no sea

sino *para mí*. Y a la inversa, sólo si hay algo *para mí* que, siendo autónomo, resulte no serlo, sino que sólo sea *yo* (y que, siendo yo, se reduzca a mí), puede haber *yo* autoconsciente. Ésta es la idea central del cap. IV, A. En él se analiza el movimiento de esta duplicación.

[12] No deja de ser ocurrente y curioso el modo de dar este primer paso en la introducción de la figura de la autoconciencia. Ésta se descubre como siendo el objeto que ella aquí tiene delante (el *género*) por la vía de negar que ese objeto pueda ser otra cosa que ella, es decir, por la vía de negar la autonomía de ese ser otro, o de negar el ser-otro de la vida como objeto autónomo, de negar como objeto autónomo la vida que se amanece. Diríase que la conciencia está a la espera de esa vida autoamaneciente para declarar que tal vida no puede ser sino la conciencia misma, es decir, para negar la autonomía de ese objeto.

[13] Los términos *certeza* y *verdad*, y, por tanto, la expresión *certeza verdadera*, deben entenderse aquí en el sentido literal que han ido cobrando ya a lo largo de los capítulos anteriores. *Certeza verdadera* significa aquí el concepto que se tiene él ahí delante como objeto. En este caso: el género que la conciencia tiene delante es autonomía negada, pues ese objeto no puede ser sino ella, es decir, lo quiere como careciendo de autonomía en cuanto objeto, en su tenerse delante ella se *quiere* como *suya*.

[14] Pues si fuera la autoconciencia quien lo negara, ésta no haría sino recrear objeto y deseo, como se acaba de decir. El objeto tiene que mostrarse siendo la autoconciencia por la vía de negar él mismo su propia autonomía, por la vía de negarse a sí mismo.

[15] Aquí la argumentación se invierte con toda naturalidad: estábamos exigiendo un objeto que en su autonomía no consistiese sino en negatividad. Pues bien, eso precisamente es una conciencia. O más exactamente: eso es ser-genérico (que es a donde hemos llevado la noción de *vida*). Con lo cual tenemos una conciencia frente a otra conciencia.

[16] Es en el objeto mismo del deseo donde tiene que radicar la negatividad, él tiene que ser en sí mismo la negación. Y en la vida, que así (en los términos descritos) se convierte en objeto del deseo, la cual no puede ser sino la vida llevada a *género* (es decir, la vida en el nivel del *género*), esa negación sólo puede estarlo en tres formas. (1) La negación radicaría en el otro que se convierte para esa vida en objeto de deseo, pero entonces la negación no la portaría esa vida en sí misma, que es de lo que se trata, ni tampoco la portaría el otro en sí mismo, que es de lo que también se trata, con lo cual estaríamos en que el deseo no lograría sino engendrar y reengendrar la autonomía de su objeto. (2) La negación consistiría en que la vida de que se trata es *determinadamente* ésta y, por tanto, *no es* esa otra, o consiste en esta forma de vida y no en la otra, siéndose ambas formas indiferentes la una a la otra, pero no es de esa vida de la que estamos hablando, ni de esa relación que se quedaría en abstracción, sino de la vida que da con el ser-genérico como no pudiendo ser éste sino ella, como consistiendo ella en una negación de éste y, por tanto, en una negación que éste tiene que efectuar sobre sí. (3) La negación consistiría en el propio carácter genérico de la vida (la B) que se convierte en objeto del deseo, pero de forma que, si la vida que se convierte en objeto del deseo ha de practicar ella sobre sí su propia negación, ello quiere decir que ella ha de serse para sí misma género. Y hemos convenido que eso significa que esa vida es *autoconciencia*. En este caso tenemos, pues, una autoconciencia frente a otra autoconciencia.

[17] Varias veces hemos oído decir al autor que la conciencia es lo negativo de aquello de lo que es conciencia, la negación de aquello de lo que es conciencia, el No de aquello de

lo que es conciencia. La conciencia es, por tanto, negación relativa a aquello de lo que es conciencia, o viceversa. La *auto*conciencia es el No de ese doble No relativo, es negación (por decirlo así) en *auto*, negación referida a sí misma, coincidente consigo, que niega aquello que la niega, y, por tanto, negación suelta, absoluta, no relativa.

[18] Es decir, autoconciencia significa género que se es como tal.

[19] Con tal, como veremos, de que esa autoconciencia distinta convierta ella en cosa ahí esa negación genérica en que consiste.

[20] Lo primero, o el primer momento de la autoconciencia es (a) que lo que la conciencia tiene delante es ser-genérico. Pero con eso no hay todavía autoconciencia. El segundo momento (b) es o va a ser el suprimir y superar ese ser-genérico como objeto autónomo, es decir, que ese ser genérico en cuanto otro de la conciencia no resulte ser sino la conciencia. Esto es el *deseo*. Pero con eso tampoco tenemos todavía autoconciencia, pues el movimiento del deseo no conduciría sino a reengendrar como autónomo el objeto sobre el que versa, lo convierte *formalmente* en aquello que se *querría* negar. El tercer momento (c) es que lo definido por los dos primeros momentos se duplica, no pudiendo quedar en pie sino uno de los duplicados. Es entonces cuando la conciencia se tiene delante como objeto, siendo ese objeto ella, es decir, es entonces cuando aquello sobre lo que la conciencia versa es ella misma, esto es, es entonces cuando la conciencia es autoconciencia.
Dicho de otro modo: es entonces cuando la conciencia encuentra un objeto que exactamente responde al concepto de ella. Hegel insiste en que no hay autoconciencia sin que la conciencia tenga un objeto que se caracterice él por ser ser-genérico, por serse él ser-genérico, por consistir en la negación de toda determinidad, o por serse tal negación, la cual negación se extiende a ser negación de la conciencia de la que ella es objeto.
Por eso, el dar la conciencia con la verdad de su certeza no es sino una duplicación de la autoconciencia. Pues esa verdad se corresponde con la certeza o ese objeto se corresponde con su concepto porque él mismo se caracteriza por poner como nula toda diferencia respecto a sí mismo y, por tanto, si lo llamamos B, se comportará respecto a A, como A se comporta respecto a él. La autoconciencia, el tenerse la conciencia a sí misma por objeto, el dar la conciencia con un objeto que corresponda al propio concepto de ella, habrá de ser siempre, pues, una autoconciencia para una autoconciencia.

[21] Más arriba había dicho que en la vida que se convierte en objeto del deseo (1) o bien la negación está en otro, sea un otro de cuyo deseo esa vida es objeto, sea un otro al que esa vida desea, (2) o bien la negación consiste en que una determinada cosa viva no es la otra determinada cosa viva, es decir, la negación consiste en la "forma de determinidad" respecto de otra forma indiferente o cuya diferencia queda negada, pero esto es sólo una abstracción, (3) o bien la negación es en cuanto forma genérica misma, es decir, la negación consiste en serse el viviente como género, en tratarse de vida autoconsciente. Me parece que los tres momentos de que acaba de hablar no se solapan exactamente con aquellas negaciones o al menos no se solapan del todo con el orden en que Hegel las nombra, pero sí es claro que el contenido de esos tres momentos coincide con el de aquellas negaciones si hacemos coincidir el tercero de los momentos mencionados con la tercera de las negaciones descritas.

[22] El autor pasa a indicar la diferencia entre la vida autoconsciente y otras formas de vida. El modo como el autor entiende esa diferencia quedará más claro en la primera sección del cap. V.

[23] Éste es, pues, el resultado de la argumentación precedente: no hay autoconciencia sin otra autoconciencia, es decir, el que haya autoconciencia implica esencial e inexorablemente la estructura de "una autoconciencia para una autoconciencia".
Y la pregunta que seguramente se hace aún el lector es la siguiente: la idea de "una conciencia para una autoconciencia" a la que parece que el autor recurre para explicar la "autoconciencia", ¿no supone ya la autoconciencia y, por tanto, no explica nada, sino que supone lo que dice explicar? Esta pregunta es muy importante. Y para no malentender el presente cap. IV conviene tener presente la relación que guardan entre sí las nociones de "autoconciencia", "una autoconciencia para una autoconciencia", "lucha", y "deseo", entendiendo bien cómo se articulan entre sí estas nociones para el autor.
Esa articulación, que después pasaremos a explicar, podemos expresarla primero así:
(1) El objeto que ahora se ha vuelto objeto para la conciencia misma (es decir, ella misma) estaba ya presente para *nosotros* desde el final del cap. III. Pero al final del cap. III la conciencia aún no se reconocía en él, es decir, no era autoconciencia, no era conciencia de sí misma. (2) Pues bien, si de verdad estamos hablando de conciencia, hablar de que la conciencia se convierte (o puede convertirse, o ya siempre se ha convertido) en objeto para la conciencia misma, es decir, hablar de autoconciencia, es siempre hablar no sólo de una autoconciencia, sino que implica estar hablando de al menos dos autoconciencias. Y en rigor no sólo al menos de dos, sino al menos de tres (pues el "para nosotros" que también es autoconciencia sigue en pie). (3) Y estar hablando de al menos dos autoconciencia al hablar de autoconciencia significa estar hablando de lucha. (4) Y esta lucha de la que estamos hablando al hablar de al menos dos autoconciencias implicadas por la noción de autoconciencia, no puede venir atizada sino por el deseo. De modo que la lucha en que consisten las (al menos) dos autoconciencias en las que resulta consistir la autoconciencia, no resulta consistir a su vez sino en deseo. (5) La autoconciencia es deseo. ¿Deseo de qué? El deseo que buscan regular los dos mandamientos más fundamentales de la Ley: Amarás al señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas, y al prójimo como a ti mismo. Es decir, el deseo de ser Dios, y el consiguiente no ver yo en el prójimo (en el que me tengo delante) sino a mí en mi deseo de ser yo Todo, en mi deseo de ser Dios. Ese deseo es el *eros* de Platón, el *Trieb* absoluto de Fichte por el que el no-yo habría de acabar resultando ser yo. Sin ese deseo no hay humanidad autoconsciente a la propia altura de sí, pues esa propia altura de sí es el quedar por encima de todo. En la *Fenomenología del espíritu* Dios es siempre "dios deseado y deseante" de Juan Ramón Jiménez y *pólemos* de Heráclito. La humanidad autoconsciente, precisamente en su inicial encontrarse desamparada y desnuda, es que ha empezado primero sucumbiendo a la tentación de la serpiente "Y seréis como dioses" y ha quedado así expulsada del paraíso animal (ha quedado echada del *zoo*, como dirá Hegel más adelante). Y tal expulsión significa que ha quedado expresamente entregada al horrendo amo absoluto que es la muerte (el estar ya siempre en la perspectiva del más-allá de la propia vida de uno) y a la triste condición de la lucha y el trabajo; y en lo que se refiere a la triste condición del trabajo, ha quedado entregada a una condición aún más triste, la de poderse quedar sin trabajo cuando buena parte de la propia existencia viene articulada en torno a él. Hasta aquí cómo se articulan en el presente cap. IV las nociones de "autoconciencia", "una conciencia para una autoconciencia", "lucha" y "deseo". Ahora se trata de pasar a considerar brevemente el sentido de dicha articulación. Esta consideración la haremos en varios pasos:

Primero: Hablar de autoconciencia –hemos dicho– implica autoconciencia para una autoconciencia. Hablar de autoconciencia no es nunca hablar sólo de una autoconciencia, sino que es hablar al menos de dos. La estructura "auto" implica dualidad, y esa dualidad implicada por la estructura "auto" *significa* que nunca es una autoconciencia sola (sino al menos dos). ¿Por qué?

Es fácil verlo si no resbalamos sobre la suposición de que de lo que se trata es de tenerse la conciencia ella ahí delante como no consistiendo ese objeto sino en ella, es decir, de lo que se trata es de la no-autonomía del objeto respecto de la conciencia. Pues esa no-autonomía del objeto implica que yo quedo por encima de eso que estando ello ahí resulto ser yo, que eso me es en definitiva *indiferente*, que yo consisto en poder poner en juego el ser mismo en que consisto. Por tanto, siéndome en definitiva indiferente aquello en que consisto yo, pudiéndolo poner yo en juego, estando yo por encima de ello, resulta que yo no soy lo que soy si, al igual que me soy indiferente yo, no me es en definitiva indiferente y no-autónomo cualquier otro objeto que pueda consistir en ser un yo, ya que en definitiva es en un objeto que consista en ser yo donde últimamente habrá de residir la prueba de la no-autonomía del objeto. Y habida cuenta de la indiferencia para mí de ese objeto que soy yo, pueden aparecer ahí muchos objetos de esa clase, todos los cuales me resultarán en definitiva indiferentes y no-autónomos. Pues una vez que yo no soy yo sino siendo diferente de mí con la capacidad incluso de ponerme en juego y negarme, queda radicalmente abierta la esencial posibilidad de que, así como me tengo ahí delante yo como objeto indiferente y no autónomo respecto de mí, queden ahí delante otros objetos que también sean *yoes*, pero que como objetos han de revelarse como no-autónomos respecto de mí si es que yo soy yo. Si yo no soy yo sino a través de estar yo siendo para mí otro de mí en una diferencia que no es ninguna diferencia, resulta que (al revés) será a través de la no-autonomía e indiferencia (para mí) de cualquier otro yo, será a través de ello, digo, como yo me cercioro de que yo soy yo. Así es como *nosotros* vemos cómo la autoconciencia se amanece, y, ¿por qué habría de amanecerse de otro modo? Ese ser-otro es ella y no lo es, es ella y es la negación de ella.

Segundo: En otro posible yo distinto de mí es donde yo propiamente me tengo ahí delante como un objeto, que, si yo he de ser yo (es decir, si yo = yo), tiene que resultarme no autónomo y tiene que dejarse ser puesto por mí tan en juego como yo me pongo a mí. Pero para que eso sea así, para que ese otro sea un objeto acerca del cual yo me cerciore de mí como no siéndolo sino yo, resulta que ese objeto tendrá que mostrarse precisamente como siendo capaz de eso mismo. Por tanto, mi estar abierto a él consistirá en "ir yo de antemano por él", como "él viene de antemano por mí". Es el estado de naturaleza de Hobbes, el *bellum omnium contra omnes*. El lector debería tener presente que en el inicio de este cap. IV Hegel no hace sino repetir este motivo de Hobbes, tan insistentemente asumido tanto por Kant como por Fichte. O también: se trata aquí del "juego de las fuerzas" del cap. III, "repetido" en el nivel que representa el que la conciencia descubra que su diferencia con el objeto no es ninguna (final del cap. III) precisamente también en el aspecto de que ese objeto no diferente no es sino la conciencia misma (inicio del presente cap. IV).

Tercero: Los puntos que siguen van a ser una repetición de lo mismo pero en parte con otra terminología, y, por tanto, también pueden ser de utilidad al lector.

Al final del cap. III teníamos que el objeto que la conciencia tenía delante no era sino ella, pero ella no se reconocía en él. El serle presente a ella esa diferencia como no siendo nin-

guna, eso era la figura del cap. III. Pero el serle ello presente también en lo que respecta a no ser ese objeto sino conciencia, eso es el contenido del cap. IV, A.
El haberle de ser presente a ella esa diferencia como no siendo diferencia ninguna también en el aspecto de que ese objeto del que difiere es la conciencia misma, eso es lo que constituye la necesidad del tránsito de la figura del cap. III a la del cap. IV. Es decir, eso es lo que constituye la necesidad del tránsito de la *explicación* como "diálogo del alma consigo misma" a dar el alma consigo misma en ese diálogo. Es decir, el resultar que la diferencia de la conciencia con su objeto es una diferencia que no es ninguna, también en el aspecto de ser ese objeto conciencia, ésa es la nueva figura, la autoconciencia.
Así pues, lo que Hegel pasa a ver en el presente cap. IV, A, es cómo se amanece esa figura a sí misma, puesto que esa figura consiste en tal amanecerse y permanecer cabe sí. Lo que Hegel pasa a ver es la estructura de ese amanecerse. Una vez que nos hayamos hecho cargo de la estructura inicial de ese estarse amanecida a sí misma la conciencia, ello es un terreno que ya no vamos a abandonar, es decir, habremos pisado el terreno del *espíritu*, que ya no abandonaremos, sino que mantendremos sucesivamente radicalizado hasta el final del libro.
Cuarto: Ya en el presente cap. IV, para explicarnos la estructura de dicho amanecer, el autor ha recurrido al concepto de vida, y ha llevado el concepto de vida hasta la noción de género. En la vida el género consiste en quedar el género por encima de toda diferencia específica. El género no está ahí delante, viene representado por el número de especies que son especies de ese género y por los individuos de ellas. Viene, pues, representado por el número.
Pero no así en el tipo de vida que es la vida autoconsciente. Pues el serse la vida ella misma género, el ser la vida ella para sí misma género, esto es la vida autoconsciente, ésta es la autoconciencia (y nosotros sabemos además que el dar consigo la conciencia misma como conciencia era algo que venía conceptualmente exigido por el recorrido que hemos hecho desde el cap. I al final del cap. III). Y el serse diferente respecto a ese universal que uno se es, es serse diferente *respecto a muchos posibles Otros iguales a mí*, con los que de antemano formo comunidad.
La autoconciencia es entonces la diferencia del género como forma, respecto del género como contenido de esa forma, una diferencia ya no salvable, ya no reductible, pero que no es diferencia ninguna (yo = yo), pues es la diferencia que hay entre el *tenerse* como quedando más allá de toda diferencia (el serse como género) y el propio quedar más allá de toda diferencia (el género), y esa diferencia no puede ser diferencia ninguna. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* dice Hegel que la autoconciencia es "la forma de la universalidad que se tiene ella a sí misma por contenido".
En el caso de la vida no autoconsciente el género, como ya hemos dicho, no tiene existencia, sólo viene representado por el número, por la diversidad de especies e individuos. La vida autoconsciente, en cambio, significa que el género se da existencia en ese su quedar ahí difiriendo de sí en una diferencia que no es ninguna diferencia. Yo = yo, es en esta diferencia y sólo en esta diferencia que no es ninguna como el género está ahí, existe. De otro modo, evidentemente, no *existe* (repare el lector bien en ello). La autoconciencia existe como consistiendo en tal "juicio infinito", o como consistiendo en negatividad referida a sí misma. La autoconciencia es existente negatividad referida a sí misma, es decir, consiste en un más allá de toda determinidad que precisamente se determina por contenerse a sí, se

determina por un no diferente diferir de sí. Una vez que estamos versados en *El sofista* de Platón y en la forma como Hegel interpreta a Aristóteles, las implicaciones de esta caracterización no tienen por qué sorprendernos, vienen de muy lejos.
Quinto: Pero ahora hemos de tomarnos en serio y a la letra la idea de no-autonomía del objeto con que empezamos estas consideraciones. La autoconciencia existe. Esto significa: el género queda ahí en ese su estar difiriendo de sí con una diferencia que no es diferencia ninguna. Ese quedar ahí, es decir, esa existencia, tiene que estar suprimida y superada si de verdad el objeto de la autoconciencia ha de resultar no ser distinto de la autoconciencia, si ha de resultar no ser un objeto autónomo respecto a ella. Es decir, la conciencia se sabe como es, y es como se sabe; se quiere como es y es como se quiere; es esencialmente querer; consiste ya siempre en tenerse por un *telos*, respecto al que toda existencia, también la de ella misma, es evanescencia,
La autoconciencia se desea, se busca, se quiere tener ella ahí en su verdad, es decir, como objeto que corresponda a su propio concepto; quiere verse ahí como lo que ella sabe que ella es. Es decir, se quiere tener ella ahí como quedando ella por encima de su propia existencia. Consiste en ello, se es *telos*, consiste en ser un fin-en-sí. La autoconciencia, que es deseo, es también por ello instinto de muerte, pues quererse ella a sí misma como quedando por encima de su propia existencia es evocar lo que resulta ser su dueño absoluto, la muerte. La autoconciencia es instinto de muerte, pulsión de muerte, tanto respecto a sí misma como respecto a cualquier otro objeto que precisamente esa indiferencia respecto a sí misma ponga a la vista: es decir, respecto a cualquier otro objeto que sea una existente negatividad referida a sí misma, es decir, respecto a cualquier autoconciencia. Lo que la autoconciencia empieza buscando y, por tanto, queriendo es la puesta en juego de sí misma y la negación de la otra.
De nuevo tenemos que la autoconciencia implica deseo, referencia a otra autoconciencia, lucha, y esencial referencia a la muerte.
Sexto: Este quedar la autoconciencia más allá de su propia existencia cobra (o puede cobrar) la forma de terror ante el amo absoluto, de un venírsele todo abajo ante la nada, ante la amenaza de la muerte que se le viene a uno encima. Ese terror hace retroceder a la conciencia, que pasa a agarrarse a su ser objetivo, a su ser ella objeto, a la vida, y se encadena así a él.
Pero ese retroceder no se produce sin admiración y reconocimiento ante aquella conciencia que, al no tener miedo al amo absoluto, al no retroceder ante la amenaza del amo absoluto, se ha confirmado como estando de verdad por encima de su existencia, como estando de verdad a la altura de sí. Esa conciencia es libre, y en principio no puede menos de ser reconocida como libre por la conciencia que se echó para atrás ante la amenaza del amo absoluto. Y esta última, respecto a la libre, ha resultado ser también la conciencia no-autónoma. Para esta última la primera es la representante del objeto de su terror, es la representante del amo absoluto, es el amo. Y esta última el esclavo.
Séptimo: Pero entonces el eco que la conciencia libre tiene de su propia autonomía, el espejo que se le pone delante, en el que ella habría de mirarse y mediante el que ella habría de reconocerse y cerciorarse de sí, es el de una existente negación referida a sí misma, pero que ella misma ha optado por convertirse en no-autónoma. Es decir, una negación referida a sí misma, que ha encauzado ese su negarse no hacia el negar ser ella objeto, sino hacia el negar ser ella no-objeto. Era eso lo que la conciencia buscaba, era así como ella se

deseaba. Pero lo buscaba como una autonomía que, al autonegarse, le confirmaba la suya. Ahora una vez que esa autonomía se ha autonegado, se ha echado para atrás, ya deja de ser una confirmación de la autonomía de la primera autoconciencia que esté de verdad a la altura de ella. Ese reconocimiento es un reconocimiento que está y no está, siempre puede desvanecerse, pues es un reconocimiento evanescente. Al producirse, ha convertido a quien lo hace (al siervo) en una confirmación de quien lo recibe (el señor) que resulta (pues *nosotros* hemos de poder ver la cosa por su resultado) no poder ser sostenida por quien lo hace a la altura que quien lo recibe buscaba.
A la autoconciencia que se echa para atrás y que se ata al objeto, el miedo al amo la hacer versar sobre el objeto. Y dando vueltas a éste y configurando a éste llega a dominarlo hasta el punto de quedar más allá de él; también a su propio ser objetivo llega a dominarlo hasta el punto de quedar más allá de él, de no estar sujetos a él sino de mandar sobre él. Esto es, quienes ejercitan artes iliberales, en las que juntamente con el discurso es necesario aplicar las manos, acaban dominando el mundo.
Pero este quedar más allá del ser-objetivo, esta no autonomía del objeto y esta progresiva autonomía de la conciencia, una autonomía inscrita ahora en el medio de la existencia, en el medio de la permanencia, no basta tampoco para alcanzar aquello que la conciencia buscaba, es decir, aquello como lo que la conciencia se deseaba. Pues lo que la conciencia buscaba era cerciorarse de que su diferencia con el objeto no era tal diferencia, pero ello también y precisamente en el aspecto de que ese objeto no podía acabar resultando ser sino autoconciencia (*yo* = *yo*). Pero eso no es aquí todavía sino el señor que ahí sigue, y resulta que por este lado la autoconciencia autónoma (el señor) al que esa conciencia dominadora del ser-objetivo quería asimilarse, también se viene abajo, o se está viniendo abajo, o puede venirse en cualquier momento abajo. Ese señor carece del medio de la permanencia; del amo absoluto al que representa sólo conserva el rasgo del devorar todo, el rasgo de devorar y consumir incluso el reconocimiento del que es objeto por la otra conciencia. Pues el amo, ni tiene en la conciencia esclava el cercioramiento de sí que él buscaba, porque el cercioramiento que buscaba apuntaba más allá del que el esclavo le procura; ni tampoco (a menos ello es lo que resulta) el esclavo se ve en esa autonomía sin consistencia que el amo exhibe y que evidentemente necesita ser sostenida, con lo cual no es autonomía. El criado empieza a hacer burla de la risible autonomía del amo. Es el arrollador éxito de *Las bodas de Fígaro* en las versiones de Beaumarchais y de Mozart. El reconocimiento se trueca si acaso en una envidia cada vez más carente de reconocimiento. Por ambos lados, la relación de reconocimiento queda muy por detrás de aquello a que esa relación aspiraba, o de aquello como lo que esa relación empezó entendiéndose. El conjunto de la relación de reconocimiento no responde a su propio concepto, es falso. Y su falsedad se hace cada vez más visible a medida que la conciencia sabe el objeto no diferente de ella como siendo precisamente ella misma, a medida en que la actualidad de la conciencia empieza a consistir en darse ella alcance a sí misma, a medida, pues, que la conciencia se vuelva *ilustrada*.
Octavo: Con todo lo cual el autor habría demostrado a Fichte que, en contra de lo que éste supone en el magnífico parágrafo 18 de *Das System der Sittenlehre* (El sistema de la doctrina de las costumbres) de 1798, las *relaciones de reconocimiento* implicadas por la moral y el derecho modernos, de ninguna manera pueden obtenerse conceptualmente todavía de esta figura de la *autoconciencia abstracta* (por más que a través de ella nos quede introducido el concepto de *espíritu*), pues esta figura sólo suministra una forma de *reconocimien-*

to incapaz de estabilizarse por ninguna de las dos partes. (Esto se lo oí por primera vez a H. F. Fulda a mediados de los años ochenta en una conferencia-seminario abrumadoramente bien documentada sobre este cap. IV, A de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y su relación con Fichte.) Reconocimiento como la autoconciencia lo busca, sólo puede serlo el que pasa por "El Estado de derecho" (cap. VI, A, c), la "libertad absoluta" (cap. VI, III) y la "razón comunicativa" que se describe en el cap. VI, C, c. Sólo en el contexto de esas figuras encuentra la conciencia en el ser-otro la propia certeza de sí misma convertida para ella en su ser absoluto. Y sólo en ese contexto se vienen abajo o pueden venirse abajo los "reconocimientos unilaterales" o quedan éstos a la vista en su carácter de tales. En este sentido no deja de ser llamativo que en la recepción hispana de la *Fenomenología del espíritu* se entendiera este cap. IV, A, más bien en sentido contrario al de la tesis que el autor busca establecer con él.

[24] Concepto, pues, de espíritu: el no ser sino la autoconciencia el objeto, el ser el objeto yo y el ser yo objeto.

Cuando el yo tenga delante el ser-otro en que él consiste, lo tenga delante, digo, no ya sólo como *self* sino como siendo ese *self* el Ser absoluto, lo cual sucederá en el cap. VI, C, c, tendremos la relación de *reconocimiento* que en este nivel del cap. IV, A, en el nivel de la autoconciencia abstracta no es posible.

[25] En cuanto la conciencia es un hacerse presentes las cosas y autoconciencia es un serse presente ese hacerse presentes las cosas, resulta que un saberse del espíritu habrá de consistir en un saberse y comprenderse la actualidad, siéndose de verdad actual. De ahí que la *Fenomenología del espíritu* quiera ser *begriffene Geschichte*, historia entendida, es decir, su tiempo puesto en conceptos, esto es, la conciencia del presente que se ha dado conceptualmente alcance a sí misma, la autoconciencia se-sabiente del propio presente.

[26] El presente apartado figura asimismo entre los más comentados en la literatura del siglo XX sobre la *Fenomenología del espíritu*. En buena parte, la recepción hispana de la *Fenomenología del espíritu* también se centró en él. Ello dio lugar a la imagen del Hegel político (un tanto ajena y de espaldas al Hegel de la *Filosofía del Derecho*), que más bien se vino abajo sola, y de la que no hubo más, al cobrarse conciencia de "el fin de la sociedad del trabajo", sin que sus portadores de entonces hayan hecho demasiados esfuerzos por dar posteriormente razón de esa imagen y, por tanto, de aquella recepción de Hegel. Y sin duda aquella recepción es también parte del medio intelectual en que se produjo la "transición democrática" en España en los años setenta del siglo XX.

En una obra que podría considerarse representativa de la mejor teoría de las sociedades europeas de posguerra, en *Teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas, éste recurría expresamente a la *Filosofía del Derecho* de Hegel, sometiéndola a una reformulación basada en la filosofía y teoría sociológica contemporáneas, es decir, releyendo las categorías hegelianas de "eticidad" y "sistema" como "mundo de la vida" y "sistema" y se negaba de forma expresa a seguir lo que precisamente había sido o estaba siendo la orientación de aquella recepción hispana de Hegel, a la vez que hacía una revisión de la filosofía social crítica desde K. Marx a M. Horkheimer y Th. W. Adorno, a la que me atengo, cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* 2 tomos, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, 1987, tomo II, págs. 161 ss, y tomo II, págs. 469 ss..

[27] La totalidad de los epígrafes del presente cap. IV, A, son del traductor.

[28] Esta infinitud: en el otro En-y-para-sí no serse sino ella misma.

[29] En el sentido de que, al tenerse ella, al ser ella suya, es decir, por ese su carácter de *autorreferencia*, queda por encima de cualquier determinidad suya.
[30] Esta idea (que aquí aparece por primera vez) de que lo que hace en la otra lo tiene también que hacer en ella misma desempeña un papel importante en todo el cap. IV, A, pero sobre todo en el transición del cap. IV, A al cap. IV, B.
[31] Como vimos, al final del cap. III, en el "juego de las fuerzas" la conciencia no se reconocía en el objeto que ella tenía delante. La presente figura de la *autoconciencia* consiste en que la conciencia se es ella ahora aquello que allí ella tenía delante y en lo que no se reconocía. Recuerde el lector también que, a su vez, en el juego de las fuerzas repetía la contraposición *esencial/inesencial* del cap. II. Una y otra vez se encontrará el lector con que la *Fenomenología del espíritu* consiste en este complejo tejido de remisiones.
[32] Los términos *Bewusstseyn* y *Selbstbewusstseyn* son en alemán neutros. Por tanto, cuando Hegel dice: la otra, la otra autoconciencia, la expresión que emplea es *das Andere*. Pero esta expresión puede significar también *lo otro*. Y creo que a veces el autor juega también con esa ambigüedad. Pero a veces también en lugar de decir *das Andere*, en el sentido de *la otra autoconciencia*, el autor habla de *den Anderen* (masculino), "al otro". Y en ocasiones ese *otro* (masculino) significa una autoconciencia en cuanto objeto para la otra, pues *objeto*, *Gegenstand* es masculino en alemán. Resulta, por tanto, que en el presente capítulo *das Andere* (neutro), que es la expresión más empleada por el autor, puede traducirse por *la otra*, *el otro*, o *lo otro*. Es decir, *das Andere* puede significar *lo otro* o *la otra autoconciencia* o *el otro individuo*, y *der Anderer* puede significar *el otro*, o *la otra autoconciencia* en cuanto *objeto* de la primera.
[33] Esta idea es, pues, básica en el cap. IV, A, y está presente desde el principio.
[34] El autor emplea aquí el masculino (*jeder*), ha pasado del neutro (la *otra autoconciencia*) al masculino (el *otro*).
[35] Pese a esto, véanse las explicaciones del autor en el cap. VI, A, c. Y, sin embargo, Hegel parece insistir en que, pese a todas las instituciones del reconocimiento, éste exige siempre que el individuo esté dispuesto a demostrar que lo que él es está para él incluso por encima de su propia vida, que él se es efectivamente suyo.
[36] Varias veces o incluso muchas veces ya en el presente cap. IV el autor ha empleado *conciencia* no en un sentido contrapuesto al de *autoconciencia*, sino en un sentido genérico.
[37] Una y otra vez se ha señalado que este argumento encierra una cierta trampa. Pues si nos encontrásemos siempre con dos autoconciencias dispuestas a llevar hasta el final el quedar por encima de la vida, aquí nos habríamos quedado, sin poder pasar ya adelante. No parece que valga el tratar de mostrar a una de ellas que la vida le es tan necesaria como la autoconciencia. Difícilmente se le puede mostrar eso al valiente, es decir, a quien está dispuesto a mostrar que él está por encima incluso de su propia vida. Diríase que Hegel necesita aquí a un no-valiente, lo cual no implica la necesidad lógica de que en el mundo tuviera que haberlo, por más que los no valientes abunden. Así frente a la perspectiva socialista de la liberación por el trabajo, en la que se hacía un uso muy básico de esta sección del cap. VI de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, no dejó de resultar siempre atractiva la idea anarquista de que en definitiva no podía haber tal liberación por el trabajo para quien no empezase liberándose del miedo al "amo absoluto", a la muerte, pues era el miedo a la muerte el que en definitiva sostenía a la servidumbre, idea que asimismo proviene de la presente sección. Pero entonces, supuesta esta liberación básica, la liberación por el trabajo sólo podía tener un sentido secundario respecto a ella, pero no en un sentido pri-

mario; es en lo que parece insistir el propio Hegel en el tránsito al cap. IV, B. Pero aunque, ciertamente, este pasaje pueda suscitar esta discusión, creo que tiene otros aspectos más, como ya he indicado.

[38] No sólo el concepto de sí, o no sólo el concepto de esa conciencia, sino algo que está ahí.

[39] Creo que Hegel está diciendo que "sólo él consideraba ese ser como lo negativo", pero también podría entenderse que está diciendo que "él sólo consideraba ese ser como lo negativo".

[40] Ésta es la idea principal de Hegel en la argumentación de este cap. IV, A, a saber: que la conciencia autónoma, al no ser tal conciencia autónoma sino por mediación de otra, no responde a su propio concepto, porque esa otra mediante la que la supuestamente autónoma es lo que es, no es a su vez autónoma, y a esa no-autonomía queda también atada la primera.

[41] Y siendo esto lo más real de lo real, la muerte tiene que revelarse como una monumental irrealidad en la que de forma especial le trasparece a la conciencia moderna su peculiar autonomía.

[42] Repare el lector en este punto que también desempeña un papel importante en la transición a las figuras del cap. IV, B, sobre todo a la figura de la "conciencia desgraciada". El ser ella en y para sí, que le amanece a la conciencia trabajadora, tiene que ser absoluto.

[43] El miedo a la muerte, el sentimiento, por tanto, de la propia nihilidad, y el trabajo y dominación técnica de las propias condiciones de existencia (incluyendo las condiciones biológicas de existencia del propio organismo humano, como se verá al final del cap. V, A) son condiciones necesarias del completo haberse de la autoconciencia respecto de sí misma, de la plenaria actualidad de la conciencia respecto de sí misma, es decir, del tenerse la conciencia a sí misma delante en su carácter absoluto, pero como se verá a continuación no son condiciones suficientes de ello.

[44] Se trata, pues, de la "negatividad en sí", de la pura forma convertida en *Wesen*, como acabamos de oír al autor. En el cap. III se trataba de la diferencia que es diferencia absoluta, de la diferencia que incluye aquello de lo que difiere, lo cual no era a su vez sino el Universal incondicionado del final del cap. II, convertido en objeto. Sólo que en el cap. III el objeto, como digo, era solamente objeto, ahora la conciencia se es ella ese objeto. La conciencia sólo se vuelve concepto absoluto cuando desde su absoluto más-allá-de-sí-misma, desde el miedo al amo absoluto, la totalidad del ente se le convierte como tal totalidad en ser-para-otro, es decir, en el elemento donde ella se da consistencia y estructuración (o si se quiere: en un en-sí que no es sino ella, en un En-sí que consiste en el propio para-sí de ella). Se está anunciando, pues, aquí parte de lo que se expondrá en el cap. VI, B, y también en el cap. VI, C, c, en lo que respecta al contexto de la relaciones de reconocimiento que la autoconciencia busca. Se está indicando aquí lo que sólo puede quedar completo en el cap. VI, B (en lo que concierne a la idea de "utilidad") y en el cap. VI, C, c (en lo que concierne a la idea de "reconocimiento"). Allí se retoma y repite lo que ha quedado abierto aquí.
Por tanto, tras la introducción que representa el cap. IV, A, hemos de empezar viendo el aspecto que por de pronto cobra la articulación de ese concepto absoluto. De ello se trata en la sección B de este cap. IV, que sigue a continuación.

[45] La totalidad de los epígrafes del presente cap. IV, B, son míos. Sin embargo, en el índice de materias de la edición de 1807 sí se señalan las páginas que corresponden a los distintos elementos del título de esta sección B: "La libertad de la autoconciencia", "Estoicismo",

"Escepticismo" y "La conciencia desgraciada". Ello significa que los correspondientes epígrafes que introduzco sí pueden considerarse epígrafes del autor.

[46] Por tanto, en la conciencia autónoma, el concepto de espíritu que se ha introducido, queda estancado, no tiene una verdad que corresponda a su certeza, no tiene un objeto que corresponda a su concepto.

[47] Por contraposición con la autoconciencia, por contraposición con el ser-para-sí. Repare el lector bien en ello. Si ello no fuera así, no se sigue la afirmación que viene a continuación de que "la coseidad no es otra sustancia que la conciencia".

[48] Es decir, resulta que para *nosotros* el *para-sí* (el dar forma, el formar) y el *en-sí* caen del mismo lado, siendo además ese en-sí de la misma sustancia que la conciencia. Respecto a esto último no se olvide que en el presente cap. IV se trata de la *autoconciencia*, por tanto, de conciencia para la conciencia; es decir, en el cap. IV se nos ha vuelto reflexivo lo que ya en el cap. III no resultaba ser otra sustancia que la conciencia (recuérdese lo que comentamos en el cap. III sobre la presencia de Leibniz en dicho capítulo).

[49] El autor pasa a hacer una contraposición un tanto vaga entre *representación* y *concepto*.

[50] El autor está dando, pues, una definición bien precisa a la vez que terminante de lo que entiende por *concepto*.

[51] Pues en las líneas anteriores se ha tratado de una contraposición un tanto vaga entre *representación* y *concepto*.

[52] Si bien la traducción gramaticalmente correcta es la primera, creo que aquí el autor se despista y convierte en sujeto de la frase a la figura de la autoconciencia (y de ahí el femenino en alemán del pronombre *sie* que hace de sujeto) en lugar de a la conciencia (que en alemán es *es*, es decir, neutro).

[53] Estamos, por tanto, repitiendo el contenido del cap. III que es donde propiamente quedó introducida la noción de *concepto*.

[54] En el contexto de esta figura de la autoconciencia que estamos considerando en este cap. IV el concepto absoluto que la conciencia ella misma para sí se es, lo va a ser en las formas de estoicismo, escepticismo y cristianismo (o judeocristianismo). La figura de la conciencia o la figura de la autoconciencia, en la que se consuma el ser la conciencia ella para sí concepto absoluto es esta última, es decir, el judeocristianismo. O también se podría decir: el judeocristianismo es la genuina *representación* de la *verdad* que el escepticismo contiene y que en el estoicismo se queda en *abstracción*. Por eso para Hegel la libertad de verdad va siempre de la mano del escepticismo, del no creerse uno nada, del haber acabado uno con todas las *representaciones* de lo absoluto, del reducirse todo lo absoluto a la conciencia misma. Pero cuando, para serlo, la libertad necesita darse razón de sí misma, siempre viene a parar en alguna versión conceptual del judeocristianismo, o en algo que suena a ello. Y de nuevo, cuando la libertad, para serlo, da a esa su razón una forma *representativa* y *abstracta*, da al *concepto* de sí una forma *representativa* y *abstracta*, lo que dice suena de nuevo a estoicismo, a magníficas reformulaciones modernas de conceptos del derecho romano, en las que lo esencial de lo que la conciencia es para sí sería el En-sí que representan esas abstracciones.

[55] O en la distinción o diferencia absoluta que no es ninguna del final del cap. III, con la diferencia de que ahora la conciencia se es ello.

[56] Es decir, el estoicismo entiende lo esencial como pensamiento y ese pensamiento lo considera un contenido de pensamiento que estuviese ahí. A la autoconciencia le renace, pues,

en el pensamiento el quedar algo ahí en su determinidad, es decir, a la autoconciencia le renace otra vez en el pensamiento la existencia de la que se retrae y, por tanto, no es dueña de ella. Sobre esta misma idea se vuelve a continuación.

[57] Como va a empezar a decir enseguida el autor, es por primera vez en la figura de la conciencia escéptica cuando el "movimiento negativo" o el "movimiento de la negatividad" o el "movimiento en que la negatividad consiste" no es algo a lo que la conciencia esté solamente sometida, sino algo que lo es ella misma para sí en todo su alcance. Parece, por tanto, que para Hegel es en la conciencia escéptica donde la conciencia empieza a ser de lleno negatividad referida a sí misma que se es ella ahí como tal en todo su alcance. En el tejido de sorprendentes referencias cruzadas que es la *Fenomenología del espíritu*, es la conciencia escéptica la que empieza realizando de lleno el concepto aristotélico de *energeia* y sujetualidad. Y siendo para Hegel la conciencia moderna ese concepto aristotélico en su volverse ese concepto genuinamente para sí, en su serse él ahí de lleno, nada es para Hegel moderno si no tiene como puerta de entrada el escepticismo.

Más importante es aún otra serie de referencias. La conciencia desgraciada, el judeocristianismo, que es la figura siguiente que el autor pasa a considerar, asocia los dos pensamientos (el de inmutabilidad y mutabilidad) que el escepticismo no lograba asociar. En cuanto la conciencia moderna es la representación religiosa del Dios hecho hombre traída a concepto, y que en ello se da pleno alcance conceptual a sí misma (es lo que quiere ser la *Fenomenología del espíritu*) recurriendo a conceptos de Platón, es natural que el Platón que interesa especialmente a Hegel sea el Platón no ya sólo escéptico sino el Platón radicalmente aporético del *Parménides* y del *Teeteto* que si acaso se vuelve positivo en el peculiar sentido de dar en *El sofista* con la existencia del no-ser. Y de ese fundamental motivo platónico se sirve Hegel para recurrir a la idea de autoactividad de Aristóteles e interpretar el *yo pienso* moderno y la incondicionalidad de éste.

[58] Es decir, el escepticismo es la realización del concepto de la conciencia autónoma o de aquello que no pueden acabar el *trabajo* y el *deseo*. En todo caso sólo la polémica del escepticismo implica verdadera infinitud. Las autoafirmaciones más serias de la libertad seguramente irán de la mano de la conciencia escéptica.

[59] Es decir, estoicismo y escepticismo deben considerarse desarrollos de lo introducido en el cap. IV, A, pero ya en el terreno de la incondicionada unidad del en-sí y el para-sí que en el cap. IV, A, no caían del mismo lado.

[60] Es en el escepticismo donde el contexto dé fenómenos queda identificado como el contexto de apariencia o apariencias que ese contexto es en verdad.

[61] Sobre estas "modificaciones" o distintas formas del escepticismo véase el artículo publicado por Hegel en marzo de 1801 en el *Kritisches Journal der Philosophie* que lleva por título "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten" (Relación del escepticismo con la filosofía. Exposición de sus distintas modificaciones y comparación del más reciente con el antiguo). "Este escepticismo, tal como en su forma pura explícita aparece en el *Parménides* de Platón, puede encontrarse implícitamente en todo sistema genuinamente filosófico, pues que en toda filosofía constituye el lado de libertad de ésta", G. W. F. Hegel, *Werke 2, Jenaer Schriften (1801-1807)*, Suhrkamp, Francfort, 1970, pág. 229.

[62] Y es aquí donde la conciencia se es ella para sí aquello con lo que dimos al final del cap. III.
[63] Es lo que pasa en el *Teeteto* de Platón. Lo *inmediato* de la *aisthesis*, las *cosas* de la *doxa*, y las *explicaciones* del *entendimiento* o *dianoia*, acaban reduciéndose a *conversación del alma consigo misma*. De modo que si tuviéramos que admitir que lo que dice Platón es efectivamente como Platón lo dice, y, por tanto, tuviéramos que admitirlo como experiencia prototípica de la conciencia, entonces resultaría que estoicismo, escepticismo y judeocriatianismo no serían sino la conciencia resultante del *Teeteto* en el intento de hacerse concepto de lo que allí pasa. Ésta sería otra forma de ver el contenido del presente cap. IV, B. Descartes, Hume y Kant, conjuntamente, son el haberse hecho la conciencia adecuadamente cargo de ello, después de que en términos míticos y *representativos* el judeocristianismo contribuyese esencialmente a la posibilidad de tal hacerse cargo. Incluso en un sentido escolar bien trivial, Descartes, Hume y Kant representan conjuntamente un hacerse adecuadamente cargo de lo que pasa en el *Teeteto* de Platón. O como dicen los profesores de "Teoría del conocimiento": en el *Teeteto* está ya *in nuce* toda la teoría moderna del conocimiento. *In nuce* quiere decir que está, pero que no está. En Descartes, Hume y Kant es donde queda claro lo que en el *Teeteto* pasa u ocurre, pero sin que se le dé conceptualmente alcance. Y Hegel a su vez trata de dar conceptualmente alcance a eso que respecto del *Teeteto* de Platón queda claro en Descartes, Hume y Kant.
[64] Da la impresión de que estas últimas líneas no fuesen sino observaciones no desarrolladas.
[65] Lo que la conciencia escéptica tiene delante es nada, lo cual corresponde por entero al concepto que esa conciencia tiene de ello.
[66] Por tanto, también el contenido de pensamiento, la determinidad, que el estoicismo considera como estando ahí y que es el modo como el estoicismo entiende el pensamiento.
[67] De ahí que el escepticismo deba considerarse pensamiento en sentido eminente.
[68] La relación de la conciencia con su propio carácter absoluto tiene como introducción necesaria la conciencia escéptica e incluso empieza siendo equivalente a conciencia escéptica y a consecuencias de la conciencia escéptica. El lector no debería perder nunca de vista la fascinación que el escepticismo ejerce sobre Hegel; es siempre para Hegel el signo mediante el que se anuncia lo absoluto. No se olvide que Hegel entiende el espíritu como negatividad referida a sí misma que acaba teniéndose ella ahí delante a sí misma en su carácter incondicionado.
[69] Gramaticalmente la frase puede leerse de ambas formas y ambas formas tienen aquí sentido.
[70] Pese a la relación histórica entre neoplatonismo, gnosis y judeocristianismo, no deja de ser pertinente la idea de que es desde el escepticismo antiguo y el estoicismo desde donde el judeocristianismo se convierte en la nueva configuración de las conciencias.
[71] Esta figura se convierte desde ahora en eje o en uno de los ejes de la *Fenomenología del espíritu*. Se repetirá al final del cap. V.A en términos realmente sorprendentes, es decir, traducida, por decirlo así, a puro "cientificismo", y volverá a desempeñar un papel fundamental tanto al final del cap. VI, como en el cap. VII sobre la religión, como en el cap. VIII. Podríamos incluso decir que si los motivos más básicos del *Parménides* y *El sofista* de Platón, leídos desde Aristóteles, representan el elemento griego en la *Fenomenología del espí-*

ritu, la figura de la "conciencia desgraciada", articulada siempre con aquellos motivos, representa el elemento cristiano en la *Fenomenología del espíritu*. Es desde Grecia y el cristianismo desde donde las estructuras de la conciencia moderna (Descartes, Galileo, Leibniz, Hume, Newton, Kant, etc.) se dan alcance a sí mismas en su carácter incondicionado; ese darse conceptualmente alcance esas estructuras a sí mismas es lo que la *Fenomenología del espíritu* representa o quiere ser. O viendo la modernidad también por su lado práctico y político: es desde Grecia y el cristianismo desde donde la modernidad revolucionaria, pese a tener que entenderse como la *Aufhebung* de ello, pero también como la consumación de ello, busca cerciorarse de sí misma en la razón absoluta que le asiste.

72 Es de nuevo (y no lo es) el motivo del "juego de las fuerzas" del cap. III.

73 Por tanto, lo que la figura de la "conciencia desgraciada" abre sólo podrá quedar completo en el cap. VI, C, c, o incluso en el cap. VII, C y en el cap. VIII.

74 La figura de la "conciencia desgraciada" implica unidad de la conciencia con el Ser absoluto que es ella misma, a la vez que completa diferencia respecto de él, que tiene que acabar mostrándose como no siendo diferencia ninguna. La figura de la "conciencia desgraciada" es, por tanto, el primer bosquejo completo del concepto absoluto. El cap. VIII representa el saberse el concepto como tal concepto, y, por tanto, en él habrá de darse alcance a sí mismo incluso el propio lenguaje de la *Fenomenología del espíritu* (y propiamente también todo comentario que estuviese bien hecho). Pero, precisamente por eso, el bosquejo de ese concepto (la figura de la "conciencia desgraciada") habrá de repetirse en los principales momentos de los caps. V, VI y VII de forma cada vez más próxima a dicho saberse que el cap. VIII representa.

75 Y ¿qué pasaría si se pusiese del lado de lo inmutable? No podría, pues tendría que concebirlo o concebirse como contradictoria.

76 Por lo demás la frase, construida sólo con pronombres personales referidos a la conciencia y a lo inmutable (que en alemán tienen la misma forma), es tan simple como desesperante para el traductor.

77 Quedaría así confirmada la traducción que he hecho más arriba.

78 Y Hegel empezará por el concepto de él (cap. V). En el cap. VI tendremos ese modo en su darse él mismo realidad. Con lo cual quiero decir también que no estoy de acuerdo con la interpretación que W. Bonsiepen hace de este pasaje en su introducción a la edición de la *Fenomenología del espíritu* de H.-F. Wessels y H. Clairmont; difícilmente podía estarse olvidando Hegel aquí del cap. VI.

79 Aparte de eso, la exposición se ha oscurecido notablemente desde los dos anteriores "puntos y aparte". En todo caso, conviene reparar en este aviso de intempestividad del tema. Habrá aún otro en el cap. VI, B. Pues conviene saber en qué punto (en el contexto de esta "ciencia de la experiencia de la conciencia" que es la *Fenomenología del Espíritu*) nos surgirá o se volverá fenómeno el *Absoluto en y para sí*, es decir, en qué punto el Absoluto habrá de resultarnos y resultarse (es decir, habrá de ser resultado). Y en tal fenómeno habrá de cifrarse la verdad del todo, es decir, de todo lo que estamos viendo y vayamos a ver.

80 Para ello habremos de esperar al cap. VII.

81 O también: "[...] tiene que parecerle ciertamente algo producido o suscitado u ocasionada *en parte* por ella misma, o lo que es lo mismo: tiene que parecerle que ello tiene lugar porque ella misma es particular o *einzeln*". He optado por la primera traducción, que

me parece la correcta, si bien ambas son gramaticalmente posibles, y quizá también a ambas se les podría dar acomodo.

[82] "Pura conciencia" o "conciencia pura" va a significar siempre a lo largo del texto (sobre todo en el cap. VI, B, I) conciencia referida a puros contenidos de pensamiento, conciencia que lo que tiene por objeto son puros contenidos de pensamiento.

[83] Habrá que esperar al cap. VII.

[84] El pensamiento de Kierkegaard representa como ningún otro este serse la conciencia el contacto entre el estar ella perdida y lo Inmutable. Pero en parte eso mismo representan también los *Pensamientos* de Pascal y las *confessiones* de San Agustín. *L'Ennui* del poema "Al lector" de *Spleen e Ideal* de Baudelaire, es ese mismo contacto en su forma de desesperación.

Ese contacto como siéndose él mismo para sí ese contacto es lo que Kierkegaard llama el "instante". Sin darle ese nombre, Baudelaire se refiere a lo mismo en sus escritos de crítica literaria. Para un magnífico análisis de lo que Kierkegaard llama "instante", precisamente en relación con *l'ennui* de Pascal y Baudelaire, cfr. M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Freiheit*, Francfort, 1983.

No conviene acumular referencias, ni mucho menos traerlas por los pelos. Pero repare el lector en la siguiente, que me parece que puede tener algún interés y que no señalé en el *Prefacio*. No es casual (pues en Hegel no hay nada casual) que en el *Prefacio* hable Hegel del *aburrimiento* que transe lo existente, que como un mensajero precede a la eclosión de un nuevo mundo. En el pasaje paralelo de la *Introducción* habla Hegel de cómo en la relación conciencia-mundo, precisamente cuando se la supone más estable, ronda un *en-sí* que irrumpe en la relación haciéndola venirse abajo y revelando tanto a la conciencia como a su mundo como momentos desaparecientes de algo superior. Naturalmente, se trata de otra versión del "contacto" de la "conciencia con lo Inmutable" a la que se refiere la noción de "instante" de Kierkegaard, y que también Hegel pone en relación en el *Prefacio* con la idea de "desgana de todo" de San Agustín, Pascal y Baudelaire (*ce monstre delicat*, dice Baudelaire, *qui rêve d'échafauds en fumant son houka*, "ese elegante monstruo que sueña patíbulos mientras se fuma su pipa"). Fichte, Baudelaire y Heidegger (pero también Hegel cuando habla de la existencia moderna como "Ilustración satisfecha" y de su vacío) convierten *l'ennui* en la peculiar forma en que en la existencia moderna se hace sentir lo Incondicionado de ella.

[85] Esto cuando lo tendremos será en el cap. VI, C, c, como resultado de todo el cap. VI, B.

[86] En la exposición de la "mediación absoluta" de la que en estas líneas está hablando el autor, consisten el cap. VI, B y el cap. VI, C.

[87] El autor está adelantando aquí motivos del cap. VII, C..

[88] El original dice: *dass es sich als einzelnes Wirklichkeit hat.* Y entonces, o entendemos que hay errata y se lee *einzelne Wirklichkeit* y la traducción correcta es la segunda, o no hay errata alguna, y entonces la traducción ha de ser la primera.

[89] El primero era el de la religiosidad y devoción, que acabamos de ver más arriba.

[90] El autor introduce aquí expresamente por primera vez el rasgo fundamental de lo que va a entender por *razón* (cap. V). Y en cuanto lo que aquí el autor entiende por *razón* o *noûs* acaba abarcando la razón (cap. V), el espíritu (cap. VI) y la religión (cap. VII) y se consuma en el saber absoluto (cap. VIII), resulta que la presente figura de la "conciencia infeliz

o desgraciada", que ha absorbido y deshecho en sí el motivo del "juego de las fuerzas" se convierte, como ya he indicado, en un importante referente que emergerá varias veces en los caps. V, VI y VII y en el VIII.

[91] Es decir, sólo cuando Dios hace dejación de su abstracción y se hace hombre, resulta que el mundo deja de ser para el hombre algo sagrado, imagen de un más-allá, y se convierte en espacio que los hombres simplemente han de configurar y dominar como cosa suya. Para Hegel, es, por tanto, la "conciencia desgraciada" la que radicalmente amplía o deslimita el espacio de la conciencia trabajadora, de la conciencia técnica. A ello se referirá más extensamente en el cap. VI, B.

Me parece que precisamente esto que acaba de decir el autor podemos tomarlo por base para hacernos por otra vía una idea de la estructura del presente cap. IV, que es bastante enrevesada. Llama la atención que, pese a que este cap. IV es uno de los más comentados de la *Fenomenología del espíritu*, rara vez los comentaristas se detienen en mostrar con detalle su articulación.

Y lo que no se ve bien del todo es a qué viene el cap. IV, B, después del cap. IV, A, cuya argumentación se diría que simplemente se interrumpe para pasar a hablar de estoicismo, escepticismo y "conciencia desgraciada".

El cap. IV tiene cuatro bloques temáticos de aproximadamente la misma extensión. El primero es el que versa sobre autoconciencia y vida; el segundo el concerniente a la relación de señorío y servidumbre; el tercero es el que versa sobre estoicismo y escepticismo, y el cuarto el relativo a la conciencia desgraciada, que es un poco más largo que los demás. Los dos primeros componen el cap. IV, A, y el tercero y cuarto el cap. IV, B.

Como se ve por el presente pasaje, la relación de trabajo y goce queda por completo trasladada por Hegel a la esfera de la figura de la "conciencia desgraciada", y Hegel acaba interpretando, por tanto, esa relación en sentido contrario a aquel en el que por lo general se interpretó en el marxismo, en donde lo concerniente a la "conciencia desgraciada" sólo podía considerarse "superestructura". Así pues, por este lado y pese a su enfática apelación al presente capítulo, la interpretación marxiana de él, me parece que tiene o tenía bastante poco que ver con él. En esta figura de la "conciencia desgraciada" es el Más-allá, que no es sino otro lado del amo absoluto que es la muerte, quien pone a la conciencia a trabajar. Es decir, Hegel empieza a argumentar en el sentido de lo que para Max Weber eran las bases espirituales del "racionalismo de la dominación del mundo", que para Hegel se consuman en el cap. VI, B.

El paso del bloque temático primero (vida y autoconciencia) al segundo (dialéctica del amo y el esclavo), me parece que se entiende bien. No así el paso del bloque segundo al tercero. El paso del segundo bloque temático al tercero, es decir, el paso de la dialéctica del amo y el esclavo a las figuras de la conciencia estoica y la conciencia escéptica consiste para Hegel en que el reconocimiento buscado (segundo bloque temático) no podía producirse en ese contexto de relación inmediata de dos autoconciencias porque en él inexorablemente el para-sí cae o caía de un lado y el en-sí cae o caía de otro. El reconocimiento que la autoconciencia busca sólo lo tendremos en el cap. VI, C, c.

Lo que Hegel hace entonces al final del cap. IV, A, es dejar de lado la figura del amo en la forma que cobra al final del segundo bloque temático, pues en él la figura del amo se queda en la forma estancada de aquella disociación del para-sí y el en-sí. Hegel se concentra al final del cap. IV, A, en la figura del siervo.

Pero tampoco es que se concentre en la figura del siervo. Se concentra en la figura del siervo en cuanto ya en la situación del segundo bloque temático la figura del siervo era aquella en la que el para-sí de la forma constituía unidad con el en-sí de la cosa. Ahora bien, como al concepto de la autoconciencia autónoma (y éste es el importante motivo que traemos del cap. III) pertenece el que el en-sí (en toda su amplitud) acabe revelándose como para-sí, y viceversa, esto quienes lo introducen en todo su alcance es la conciencia estoica y la conciencia escéptica, y ello aun con independencia de la posición que las conciencias ocupan en la precedente relación amo-esclavo que tanto para el estoicismo, como para el escepticismo como para el cristianismo se vuelve *inesencial*.
Es en el contexto del desenvolvimiento que se inicia con la figura de la "conciencia desgraciada" donde el para-sí se convertirá hasta tal punto en *forma de la cosa*, que la coseidad se reducirá a la categoría de *utilidad* (cap. VI, B); y asimismo es en el contexto del desenvolvimiento que se inicia con la figura de la "conciencia desgraciada" donde hasta tal punto una conciencia hace sobre sí misma lo que hace en la otra, que resultará que en lo irreductiblemente otro de sí (en el contexto siempre de ser una conciencia para otra autoconciencia) la conciencia no podrá ver sino *self* y no podrá ser el *self* que ella es sino viéndose en lo irreductiblemente otro de sí y como lo irreductiblemente otro de sí e idéntico a él. Sólo en el cap. VI, B y en el cap. VI, C tendremos consumada la *incondicionada unidad* del en-sí y el para-sí que pertenece al concepto de espíritu. En las figuras del cap. IV, A no hay tal *unidad*, ni mucho menos tal *incondicionada* unidad. De modo que si ya al final del primer bloque de materias del cap. IV a *nosotros* nos queda ya a la vista el concepto de espíritu, sólo con la introducción del hito que es la figura de la "conciencia desgraciada" nos queda introducida la articulación de la tensión del elemento del en-sí y del elemento del para-sí que a través de la noción de *categoría* y las figuras de la razón del cap. V, B y cap. V, C nos llevará a las figuras del espíritu del cap. VI.

[92] Aparece aquí por primera vez la noción de *ursprüngliche Natur*, naturaleza original, que va a desempeñar una importante función en el cap. V y en general en todo lo que sigue después en el resto del libro. Lo que Hegel dice a continuación tiene que ver con lo que Heidegger llamaba "el poder del ente en la existencia", con lo que Adorno llamaba "la primacía o primado de lo objetivo" y con lo que Zubiri llamaba "el poder de lo real".

[93] La primera vía era la del puro sentimiento interno de religiosidad y devoción; la segunda era la del agradecido hacer y gozar, en el que incluso la base del propio hacer de la conciencia era considerada por ésta como un don de lo alto; la tercera vía, que vamos a pasar a considerar, es la de la ascesis. En todo caso, sobre el trasfondo del estoicismo y del escepticismo es de la conciencia devota, de la conciencia del trabajo y del goce como donación de lo alto, y de la conciencia ascética (que en su forma de "protestantismo ascético" hace hasta tal punto renuncia de sí que incluso se torna para sí incompresible e inescrutable), es de esas fuentes, digo, de donde Hegel hace brotar el concepto de razón moderna del cap. V.

[94] Éste es, pues, el terreno de un *souçi de soi*, que M. de Foucault considera tan fundamental como lo va a considerar Hegel a continuación.

[95] Este término medio o mediador aparecerá en más de una forma en lo que sigue del presente cap. IV, B. y al principio del cap. V. Me parece que el autor mantiene esa noción en una cierta bruma, precisamente porque quiere hacerla aparecer en más de una forma.

[96] Este motivo se repetirá al final del cap. V, A.

[97] En una nota en el cap. III a propósito del "mundo invertido" hice referencia a la ascesis, que es a lo que el autor se refiere aquí. Hice allí aquella referencia teniendo presente el presente pasaje

[98] Es decir, de ser ella (en esa su propia *Einzelnheit*, en esa su propia particularidad) su más-allá, es decir, el en-sí, y, por consiguiente, toda realidad. Esto es lo que a principio del cap. V se va a llamar la *categoría*, que, por tanto, se va a convertir en lo que sigue en un importante motivo junto con el de la "conciencia desgraciada".

[99] En esta trama de complicadas y sorprendentes referencias en que consiste la *Fenomenología del espíritu*, es, por tanto, el Mediador el que sostiene la noción de *categoría* que va a ser la protagonista del cap. V.

Por lo demás, Hegel anticipa aquí ideas acerca del nacimiento de las estructuras de la razón moderna (de ella fundamentalmente se trata), sobre las que después volvería Max Weber en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

NOTAS AL CAPÍTULO V

[1] Los epígrafes entre corchetes del presente cap. V, A, son en parte del autor y en parte del traductor. En la versión original estos epígrafes del autor no figuran en el texto, sino sólo en el índice de materias con indicación de página. En la presente versión castellana los pocos epígrafes del autor están sin corchetes en el índice detallado de materias, y los del traductor, entre corchetes. A lo largo del texto tanto los del autor como los del traductor están entre corchetes, e indicaré mediante una nota cuándo se trata de un epígrafe del autor.

[2] Diríase que la individualidad ha extraído su propio para-sí como siendo el de lo Inmutable y eso que es ella lo ha puesto ahí como siendo toda realidad.

[3] Es decir, ella es ese universal en el consistir ese universal en ser negación de lo particular, o en quedar más allá de lo particular abarcándolo, pero eso queda ahora en la conciencia.

[4] No deja de ser llamativa esta inverosímil afirmación de que es el dogma cristiano de la encarnación de lo Inmutable lo que está a la base de la razón occidental moderna, cuya interpretación o autointerpretación adecuada la constituye el idealismo. No puede decirse que todo Hegel se reduzca a esta idea, pero sí buena parte de él.

[5] "Oh temprana mañana del principio, o soplo de un viento que viene de nuevas costas... Obediencia fue desde siempre la cruz del hombre, pero ¿a quién no le gustaría ser su propio señor y amo?", son los temas con los que se abre y se cierra el canto, un tanto ingenuo, de Bertold Brecht a "la razón observadora moderna" en su obra *Galileo Galilei*.

[6] Es una concisa definición de razón, implicada ya por la introducción de la figura de la autoconciencia al final del cap. III y por las primeras explicaciones de la figura de la autoconciencia al principio del cap. IV. Del contenido de esa definición la conciencia ha hecho una primera experiencia o ha tenido un primer barrunto como "conciencia desgraciada". El *logos* de la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου del cap. III se ha convertido ahora (a través del cap. IV sobre la autoconciencia), ese *logos*, digo, se ha convertido en *logos autoconsciente*, en razón que *se tiene*. Es llamativa la idea de que el para-sí de la individualidad ha logrado colgarle ese para-sí al Absoluto y hacerlo autoconciencia (aunque en realidad ha sido el Absoluto quien hizo dejación de sí), y ahora la autoconciencia es lo que ese Absoluto es, Uno y Todo, toda realidad.

[7] El concepto de razón que se está exponiendo es, pues, resultado del movimiento de la relación entre la conciencia y lo Inmutable, tal como se expuso al final del capítulo IV. Pero allí se dijo que aquella exposición tenía bastante de provisional hasta que no se la completase con el final del cap. VII, el cual, a su vez, como se verá, no es sino el necesario complemento de la exposición que se hace sobre el "espíritu moderno" al final del cap. VI. Por tanto, el presente capítulo no puede quedar completo hasta que no se alcance el nivel de exposición que representan esas partes de los cap. VI y VII. El lector debe tener presente que en la *Fenomenología del espíritu* la exposición no tiene tanto el carácter de una secuencia como de un sutil y complejísimo juego de referencias de unas partes de la exposición a otras y sobre todo de mutuas relaciones de *presuposición* entre esas partes.
[8] No olvide el lector que, al final del capítulo IV, la conciencia envolvía en expresiones para ella incomprensibles esa su certeza de ser ella toda realidad. El largo camino que aún queda habrá de consistir en un volverse transparentes o en un cobrar luz y transparencia aquellas incomprensibles expresiones.
[9] El camino a recorrer en el presenta cap. V y en el cap. VI, y en lo que resta del libro, no va a ser sino una *Erinnerung*, una *anámnesis*, una "repetición" de lo ya expuesto y olvidado.
[10] Como es, por ejemplo, el caso de las distintas versiones de la "Doctrina de la ciencia" de Fichte, pero también de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant. En cambio, no así en la *Fenomenología del espíritu*.
[11] Como he dicho, me parece que Hegel se está refiriendo principalmente a la primera parte de la "Doctrina de la ciencia" de 1794 de Fichte. Pero también al "principio de la unidad sintética de la apercepción", tal como lo expone Kant en "La deducción trascendental de los principios puros del entendimiento" de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Recuerde el lector observaciones (que vienen aquí muy a cuento) de hispanos como Ángel Ganivet u Ortega y Gasset en el sentido de que, por supuesto, tal cosa uno podía entenderla, pero nunca creérsela. Es menester que el "de que nada se sabe" de Francisco Sánchez acabe afectando a la realidad misma, es decir, es menester la experiencia de Calderón de la Barca de que "la vida es sueño" y aún pesadilla, que para Hegel sólo se consumará quizá al final del cap. V, C, es menester en suma haber hecho no sólo escolarmente sino de verdad la experiencia del escepticismo, para que el idealismo resulte creíble. En la obra de Miguel de Unamuno abundan esta clase de observaciones.
[12] O también: yo como siendo otro de mí, como siendo yo para mí objeto y *Wesen*; yo como siendo objeto y un ente para mí ahí.
[13] Es decir, como la verdad única, es decir, como la verdad de que en ese ser yo para mí yo, de que en ese ser yo para mí otro de mí, viene incluido todo otro de mí; como la verdad de que ese todo Otro de mí lo soy yo. En definitiva ésta ha sido la moraleja de los caps. III y IV, tanto en relación con el ente que no es autoconciencia como en relación con el ente que es autoconciencia.
[14] Pues se trata de que en el ser ese yo otro de sí viene incluido todo otro de sí, de que todo ser-otro que yo no es sino yo. Es lo que Hegel entiende por concepto, como ya quedó claro en el cap. III.
[15] Se introduce, pues, aquí lo que va a ser el motivo más importante del presente cap. V y uno de los motivos fundamentales del resto del libro, la *categoría* como aquello en lo que la conciencia, en lo negativo de ella, en lo otro de ella, no acaba teniéndose sino a sí mis-

ma, como el autor va a explicar enseguida. El motivo fundamental del cap. I era "el ejemplo y lo universal"; el del cap. II era "la cosa de la percepción"; el del tercero "el juego de las fuerzas"; el del cap. IV acaba siendo el de "la conciencia desgraciada", el de la relación entre "la individualidad y lo Inmutable", que, como hemos visto, es el que sirve de introducción al motivo fundamental del cap. V, "la categoría".
Sobre todo al lector formado en la filosofía analítica del lenguaje puede extrañarle que las *categorías* se introduzcan como estructuras de la relación conciencia/objeto y no como perspectivas últimas de la enunciación o como los respectos más generales de la enunciación, que es el modo como las introduce Kant y también el modo tradicional de introducirlas. Pero pienso que no es así. Pues por un lado, desde el final del cap. III ha quedado introducida toda la problemática de *El sofista* de Platón en el genuino sentido que esa problemática tiene al final del propio diálogo platónico, en donde esa problemática gira expresamente en torno al enunciado. Y por otro lado, todo lo que Hegel viene diciendo, difícilmente puede entenderse si no es en la perspectiva de lo dicho a propósito del enunciado especulativo. Es decir, Hegel introduce la *categoría* en la perspectiva de la relación sujeto-objeto. Pero ésta, e incluso el sujeto mismo, no se entienden a su vez sino desde el enunciado.
[16] El yo en su ser él otro de sí incluye en sí todo otro, el yo es toda realidad, como se venía sugiriendo ya desde el final del cap. III y como la propia conciencia ha sabido de ello al final del cap. IV, B. Éste ha sido el resultado del análisis (intempestivo y todavía provisional) de la relación de la conciencia con lo Inmutable al final del cap. IV.
[17] No deja de ser admirable este pasaje, en el que el concepto aristotélico de *categoría*, reformulado en términos de un Kant radicalizado, es explicado mediante conceptos de *El sofista* de Platón, con los que ya al final del cap. III se introdujo el concepto de autoconciencia junto con la idea de ser la autoconciencia toda realidad. El pasaje es un buen ejemplo del complejo juego de referencias en el que casi en cada pasaje consiste la *Fenomenología del espíritu*.
[18] Es decir, sin haber recorrido el camino de negación del objeto y de venirse abajo todo objeto distinto de la conciencia y contrapuesto a ella, descrito en los caps. I, II, III.
[19] Naturalmente, el autor se está refiriendo principalmente a la tabla de las categorías del principio de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant.
[20] Ni que decir tiene que el autor se está refiriendo al procedimiento de Kant en la primera parte de la "Analítica de los conceptos" de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* (A 65 18 ss.).
[21] Se trata, pues, de entender la ultimidad del *Ich denke*.
[22] Como diferencia de la razón; la razón cancela esa diferencia buscando la razón de ese otro, es decir, coincidiendo consigo misma.
[23] Advierta el lector que de nuevo tenemos aquí el motivo platónico que insistentemente viene repitiendo el autor desde el *Prefacio*, de que lo simple, aquello que tomamos en su abstracción y puridad, deja patente una diferencia que acaba convirtiendo a lo absolutamente simple en lo otro de sí mismo, no consistiendo ese sí-mismo sino en tal diferencia que así se cancela también a sí misma.
Así, el puro ser, el ser en puridad, no es sino abstracción, pensamiento, y, por tanto, precisamente lo otro de sí, lo otro de aquello de lo que ello se dice, lo otro de lo que con ello quiere decirse.

Pero si decimos que entonces el puro ser es pensamiento, resulta que ese pensamiento no es sino el pensamiento referido a lo que no es pensamiento, referido, por tanto, a lo otro de sí, e incluso a lo irreductiblemente otro que él (referido si se quiere a su no-ser).
Es la idea (desarrollada en el cap. III) de que nada es sin ser también lo otro de sí mismo, sin ser (por tanto) el no-ser de sí mismo.
Esta estructura de *concepto*, esta estructura de *logos*, estudiada en el cap. III, cuando se tiene delante a sí misma, es decir, cuando se queda ella ahí delante para sí como siendo lo otro de sí misma, es lo que llamamos *autoconciencia*. Éste fue el tema del cap. IV. La autoconciencia es esa estructura de concepto traída a sí misma, reducida, por tanto, a su base.
La luz de la *razón* se hace después de que las cosas estén ya ahí. Pero la razón, en cuanto consistiendo en el concepto como concepto, es decir, en cuanto consistiendo en concepto autoconsciente, resulta no ser sino las cosas traídas a la luz de lo que es su propia base, de lo que es su propio fundamento, traídas a la luz de su propia estructura de concepto.
La *categoría* es la diferencia del concepto respecto de sí mismo en el quedar él para sí ahí delante como concepto exhibiendo su *forma* de concepto. Es el contenido del cap. III, pasado por el contenido del cap. IV. Y el contenido del cap. IV no ha sido sino la propia estructura de concepto en el verse traída esa estructura a su propia base: la de consistir toda cosa en ser otra que ella misma, pero eso quedando para sí ahí, que es lo que hemos llamado autoconciencia.
El contenido del cap. V es, pues, el del capítulo III, pero convertido en autoconsciente, lo cual, como digo, no es sino el contenido del cap. III traído a su propio fundamento mediante el cap. IV. El *logos*, precisamente en cuanto *logos*, es *logos* del objeto; o el concepto en cuanto concepto es concepto del objeto (el movimiento de ello es juicio, es proposición). Y la razón del objeto, en cuanto volviéndose autoconsciente esa razón, no es sino una diferencia de la razón consigo misma.
Esta determinación de pensamiento que no resulta ser sino determinación de ser, y esta determinación de ser que no resulta ser sino determinación de pensamiento, consideradas en su *forma*, es lo que Hegel está llamando *categoría*. Y la categoría implica el ser la autoconciencia toda realidad. Pues toda realidad traída a su base no es sino autoconciencia.
Las categorías son la diferencia del pensamiento respecto de la realidad, que no es sino diferencia del pensamiento consigo, y son la diferencia de la realidad respecto de sí misma, respecto de su propio *qué*, que no es sino el pensamiento de ella, o lo que es igual: que no es sino el no-ser o el ser-otro de ella.
Y es por la vía de este movimiento del concepto (descrito en los caps. I, II, III y IV por la que (1) la *Einzelnheit* (la individualidad o existencia), (2) la pura esencialidad, es decir, el puro ser algo, y (3) el puro ser-otro o pura diferencia se implican mutuamente. En todo caso, las categorías que el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* toma en consideración son la *Einzelnheit* [individualidad], *Wesenheit* [esencialidad], y *Unterschied* [diferencia].
[24] Me parece que este "mío", tan enfáticamente subrayado, proviene de las *Cartas filosóficas* (1803) de Schiller, donde éste comenta su oda "La amistad", que Hegel cita al final de la *Fenomenología del espíritu*. En ese escrito de Schiller aparece este "mío" con el mismo sentido, y subrayado con el mismo énfasis.
Pero con independencia de ese escrito de Schiller y lo mismo que en ese escrito de Schiller, este "mío" es aquí, naturalmente, (aunque, eso sí, traído a su base) el que aparece en la *Crí-*

tica de la razón pura de Kant en la exposición de "el principio de la unidad sintética original de la apercepción": "El yo pienso tiene que poder acompañar a todas *mis* representaciones; pues si no, en mí se representaría algo que no podría ser pensado, lo cual significa o bien que la representación sería imposible, o bien que no sería nada para mí" (Kant, *CRP*, B 131 s); "Me soy, pues, consciente de un *self* idéntico en lo que respecta a la diversidad de las representaciones que me vienen dadas en una intuición, por llamarlas yo en conjunto *mis* representaciones o representaciones *mías*, que constituyen así una sola. Lo cual quiere decir que me soy consciente de una necesaria síntesis a priori de tales representaciones, que es la que llamo unidad sintética originaria de la apercepción, bajo la que están todas las representaciones que me vienen dadas, pero bajo la que también han de quedar puestas mediante síntesis" (*CRP*, B 135); esta "unidad sintética de la apercepción es, pues, el punto supremo del que pende o del que ha de hacerse pender todo uso del entendimiento, e incluso toda la lógica y tras ella toda la filosofía trascendental, incluso puede decirse que esa unidad original sintética de la apercepción es el entendimiento mismo" (Kant, *CRP*, B 134). Hegel no está haciendo aquí sino glosar y radicalizar esta idea, o si se quiere: está mostrando cómo ello (también para Kant) viene a se equivalente a la noción de *categoría* a través de la noción de juicio; o si se quiere también: está mostrando en qué sentido ese "punto más alto", esa perspectiva ya incondicionada, que ya no puede hacerse depender de otra, ese absoluto, no es sino resultado.

[25] Hegel se está refiriendo a la "Doctrina de la ciencia" de 1794 de Fichte; cfr. J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburgo, 1979, en especial págs. 131 ss. Este *Anstoss* de que habla Fichte puede traducirse por *empujón* o por *estímulo*.

[26] En terminología de Hegel, *saber* no es para Kant ni certeza sensible (*aisthesis*), ni opinión (*doxa*) verdadera, ni δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (entendimiento, *dianoia*). Todo ello no es para Kant sino ingredientes o momentos o implicaciones de algo más básico en que el saber consiste. Saber es determinar objetivamente algo, esto es, decir si algo es o no es efectivamente tal cosa o si algo es o no es de esta o de aquella manera.

Pues bien, para Kant el "es" por el que queda señalizada la estructura básica de la determinación (es decir, del juicio, del enunciado, en que la determinación tiene lugar) revela a ésta como no consistiendo en otra cosa que en traer los conocimientos dados a la unidad objetiva de la *apercepción*, es decir, a un poner ahí delante un objeto como consistiendo efectivamente en esto o en aquello o como siendo de esta o aquella manera, con independencia de lo que a mí me parezca. Pues lo que indica ese "es" es que la unidad objetiva de las representaciones dadas ha de distinguirse de toda unidad subjetiva.

Esto implica, *primero*, que efectivamente la acción del entendimiento por la que la diversidad de las representaciones (provengan de la certeza sensible o de los universales de la percepción) queda puesta bajo una *apercepción*, no puede ser sino las funciones lógicas que representan los juicios. De modo que todo lo diverso, en cuanto sea ingrediente de un quedar algo determinadamente ahí, articulado o unitario, de un quedar algo ahí en el sentido de ser o no ser tal cosa, o de ser o no ser de esta o aquella manera, tiene que venir determinado en lo que respecta a una de las funciones lógicas que representan los juicios.

Pero, *segundo*, ello implica a su vez que esas "funciones lógicas del juzgar" no pueden ser sino precisamente las *categorías*, en cuanto es en la forma y perspectiva de ellas (y sólo en la forma y perspectiva de ellas) como lo diverso que tenemos ahí delante queda determi-

nado en los posibles diversos sentidos de ser o no ser esto o aquello, o de su ser de esta o aquella manera. Hasta aquí Kant.

Pues bien, lo que está diciendo aquí Hegel (analizando conjuntamente *apercepción* y *categoría*) es que esta respuesta kantiana a la cuestión de qué sea saber (respuesta que por lo demás Hegel entiende que es indubitable) no se tiene en pie si no se supone que en lo negativo de sí mismo, es decir, en lo otro de sí mismo (que viene señalizado tanto por el "es" del juicio como por el *Anstoss*) el entendimiento no se tiene en definitiva sino a sí mismo.

O más exactamente: el "es", como dice Kant, no es ningún "es" subjetivo, sino que es el "es" del objeto, el "es" de los objetos del conocimiento. Y conforme al cap. III, también el conocimiento es "juego de fuerzas". El ser-objeto es una manifestación de la cosa respecto a su propio interior, un ser-otra de la cosa respecto de sí misma, un momento de la estructura de concepto de ésta, que, remitido a su base a través del cap. IV, no resulta ser sino la diferencia del concepto respecto de sí mismo, o la diferencia del pensamiento respecto de sí mismo, o el irreductible ser-otro del pensamiento, que en su tenerse ahí delante sólo se tiene en representaciones que no dan con el en-sí. Ese en-sí es la negatividad del concepto, siempre otro de sí mismo, que puede irrumpir en un mundo objetivo de representaciones arruinándolo y arruinar a la vez la estructura de conciencia a la que pertenece ese mundo.

De ahí que frente al fenómeno, Kant, y ya Leibniz, no pudieran concebir la interioridad de la cosa, cuyo representante cognitivo para Fichte (o para Kant tal como lo interpreta Fichte) es el *Anstoss*, no pudieran ver, digo, esa interioridad de la cosa (el ser la cosa distinta de su propia manifestación, de su propio convertirse en objeto de conocimiento) sino como *noumenon*, como pensamiento, como diferencia del pensamiento respecto a sí mismo.

O también: en ese "es" han de quedar absorbidos (pero ni mucho menos confundidos, como ya hemos visto) tanto el "objeto" como la "cosa en sí" (o el *Anstoss* como el representante cognitivo de ella) como no siendo ambas sino el entendimiento mismo, o como no siendo el entendimiento sino eso Otro, en lo cual otro el entendimiento se descubre como siendo eso otro lo *suyo*. Con lo cual el entendimiento se revela como lo que Hegel llama *razón*.

La verdad de Kant, pero que Kant ignora (o que en Kant se ignora) es que esa verdad es resultado de los pasos que representan los caps. I, II, III, y IV, señaladamente el III y el IV. Con lo cual me parece que con la reinterpretación que viene haciendo de Kant y de Fichte lo que Hegel está sugiriendo es que para entender a Kant, o para entender qué pasa en Kant, hay que "destruir" a Kant a partir de la propia "destrucción" que él lleva a cabo de Platón y Aristóteles. Es decir, para entender a Kant y sobre todo para entender lo que pasa en Kant, hay que considerar su desprenderse de Platón y Aristóteles no como un camino que simplemente quedase detrás, sino como un camino que hay que volver a recorrer (o *recordar*) repensándolo y comprendiéndolo (en el sentido que Hegel viene dando al término *Denken* y al término *Begreifen*). Y lo principal que hay que entender es cómo siendo el *Ich denke* (tal como Kant quiere entenderlo) lo completamente *otro* de lo Absoluto e Incondicionado, cómo siendo el *Ich denke* el no-ser (el ser-otro) de lo absoluto (tal como éste viene reflejado en la noción misma de *Anstoss*), resulta que, en esa su propia autocomprensión finita y condicionada, en esa su propia autocomprensión como autoconciencia, se pone, sin embargo, como lo Incondicionado (y no puede menos de ponerse como lo Incondicionado).

Ese Kant entendido resultará ser no sólo ni principalmente aquello como lo que Kant se entiende a sí mismo (pues sistemáticamente, al verse ante aporías, Kant se echa para atrás, sin llegar a hacerse concepto de aquello que su propio pensamiento es o representa, a la que vez que Fichte, quien sí enfatiza el carácter incondicionado del *yo pienso* se queda en definitiva sin concepto para ello).
Frente a esta idea de Hegel podría objetarse que para Kant la *cosa en sí* es un concepto límite con el que se está diciendo que el ser del mundo resulta tan enigmático que el convertir ese ser en objeto no consiste sino en una inteligibilidad *constructa* que no puede pretender alcanzar al ser que se esconde tras la objetualidad de los objetos. Ésa puede ser más o menos la idea de Kant. Pero advierta el lector que lo que viene haciendo Hegel desde el cap. I es construir ese enigmático ser de Kant como enigma revelado, como enigma que se queda él mismo a la vista en el propio ser de la autoconciencia. El carácter de polos fijos que para Kant tienen los conceptos de *fenómeno y noumeno* es la señal de un pensamiento que en el límite no es capaz de darse alcance a sí mismo. Es lo que Hegel trató de mostrar ya en el cap. III.
[27] Y, efectivamente, incluso en Kant ambas cosas vienen a ser representación de lo mismo.
[28] Con *Seyn*, que en alemán significa *ser*, y *Seinen*, que en alemán significa *suyo*, el autor está haciendo un juego de palabras, que es transparente, pero que no se puede traducir. Un juego de palabras similar lo hizo el autor en el cap. I con los términos *Meynen* (querer decir) y *meinen* (mío).
[29] Lo que allí era para nosotros, se vuelve ahora para la conciencia. En ello consiste la diferencia entre las figuras (o la figura) de los caps. I, II, III, y la de este cap. V, A.
[30] Esto es, ese último Otro ha de ponerlo antes ella como ella misma para poder encontrarlo como suyo. Es decir, aun buscando por todos los rincones de las cosas, no se encontrará a sí misma, no hará experiencia plenaria de sí, hasta que no sea ella misma la que se salga al encuentro de sí misma (referencia por de pronto a la sección B del presente cap. V, "La realización de la autoconciencia racional mediante sí misma"). Lo cual va a querer decir que la razón, donde se consuma y hace experiencia de sí como unidad de sujeto y objeto es en el terreno de lo que Aristóteles llamaba *praxis*, como veremos. Hasta ahora sólo se ha hablado del trabajo y de la *techne* (cap. IV) que la razón observadora acaba convirtiendo en tecnología. Incluso para entender bien este cap. V, A, y no ya sólo el cap. V, B, debe tenerse presente que, pese a que la primera parte del *Fausto* de Goethe no se publica hasta 1808, Hegel está muy influido por todos los aspectos que esa figura de Goethe o que esa creación goethiana tiene. Hegel enseguida ve en ella una representación de aspectos esenciales de la conciencia moderna. Ello debió ser tema entre Hegel y el propio Goethe en la siempre amistosa y fluida relación entre Hegel y Goethe, ya desde los primeros años de Hegel en Jena. No hay que olvidar que en 1807 Goethe fue el destinatario del primer ejemplar del presente libro.
[31] Es decir, para considerar enseguida esa expresión concepto, esto es, algo que siendo totalmente otro que ella no sería sino ella misma.
[32] Es una forma de expresar de la manera más sencilla el contenido del presente cap. V.
[33] Como quizá ocurrió a muchos académicos de mi generación (y creo que esta referencia biográfica no es aquí impertinente, sino que viene muy a cuento), en mi periodo de formación me interesé tanto por la Física, la filosofía de la ciencia y la Filosofía Analítica del Lenguaje (semántica filosófica, pragmática del lenguaje y campos de análisis derivados),

como también por todo lo relacionado con el desenvolvimiento de las distintas corrientes del hegelianismo de izquierdas en el contexto del pensamiento del siglo XX. Pues bien, es claro que buena parte de las referencias a resultados de la ciencia moderna, que el lector ha visto hacer a Hegel en el importante cap. III, se quedan en puro, e incluso cómico, disparate. Otro tanto va a suceder en los tres apartados del presente cap. V, A. El uso que Hegel hace aquí de resultados de investigación, o el tipo de investigación o el tipo de teoría o formación de hipótesis al que aquí apela Hegel (que eran en todo caso los que tenía delante y que Hegel conocía muy bien), no pueden menos de resultarnos delirantes y cómicos (también más o menos los tenía delante Kant y no hizo mucho caso de ellos). Y eso pese a que Hegel precisamente en el cap. V, A, b y en el cap. V, A, c, acierte plenamente en lo que respecta a la dirección en que mira.

En el cap. V, A, a, Hegel fija conceptos e hipótesis que resultaban ya delirantes muy poco tiempo después de haber sido formulados. Lo problemático del presente cap. V, A, consiste, pues, no tanto en los resultados a los que Hegel apela, que eran como digo los que tenía delante, como en ese intento de fijar especulativamente conceptos e hipótesis que el propio desenvolvimiento del saber científico acabaría dejando muy por detrás y acabaría convirtiendo en ridículos.

Es decir, por más que Hegel sepa ver y mirar correctamente, e incluso admirablemente bien en algún punto, lo dudoso del procedimiento de Hegel en el cap. V, A es una cuestión de principio: Hegel da por especulativamente fijables los resultados de un saber que por su propia estructura repugna a tal fijación (pues los resultados de ese saber serán siempre provisionales, y su fijación especulativa, en cierto modo, los eterniza).

En los años setenta un lector de Hegel podía verse confrontado por colegas "cientificistas" y no sólo por ellos, con la cuestión de (si esos capítulos no son sino puro disparate) por qué no considerar también todo lo demás del libro un puro disparate. La obra de Hegel en conjunto, y el presente libro en concreto, no serían sino un puro disparate, aunque desde luego un disparate monumental. "Déjese usted de esas horrísonas ensoñaciones germanas", me dijo un venerado maestro mío cuando hace ya muchos años me vio con el presente libro de Hegel en las manos. Mi profesor no sabía que Hegel se había referido ya a eso de las "ensoñaciones" en el *Prefacio* de este libro, pero eso ni quita ni añade nada a la respuesta que haya de darse a la cuestión planteada.

Mi respuesta es triple. La primera es que no hay que discutirle a Hegel ese carácter de monumental disparate en el que, como en un disparate goyesco, trasparecen cosas importantes y aun decisivas. Y, efectivamente, poner juntas la comedia ática y la revelación cristiana, el bello atleta olímpico y el hombre-Dios crucificado del cristianismo, no deja de tener un punto de disparatado; pero es mediante esta "estructura de disparate" como quedan dichas las importantes cosas en que en tales contextos quedan dichas.

La segunda es que un autor importante, como sin duda lo es Hegel, nunca es un bloque compacto, sino que tiene muchos campos y registros muy diversos, algunos de los cuales pueden tener un decisivo valor teórico, otros puede que se conviertan en fuente de inspiración casi perenne, o por lo menos mientras el mundo moderno sea el mundo moderno, y otros pueden resultar simplemente disparatados. Pero esta respuesta tiene cierto aspecto de que con ella estoy simplemente escurriendo el bulto.

La tercera (que no va a ser distinta de la segunda, sino otra versión de ella) tiene que ver con el pasaje en el que estamos: "Para esta conciencia observadora, en tal observar sólo le

amanece lo que las cosas son, pero para nosotros lo que en tal observar sale a la luz y sacamos en limpio es lo que la conciencia es". Hegel entendió muy bien de qué se trataba o se trata en la naciente economía política (Smith, Ricardo, Say, Malthus; incluso barrunta que Malthus tiene razón frente a Ricardo; y de ese barrunto sacó las consecuencias Marx, como en la introducción a la *Teoría general del empleo, el interés y el dinero* señala el propio Keynes). Pero en lo tocante a ciencia natural, a Hegel ni propiamente le interesa el saber de la conciencia observadora, ni quizá tampoco llegó a entenderlo en su especificidad (en el sentido en que Goethe tampoco lo entendió, pese a dedicar buena parte de su ocio a la "observación científica"). Y si llegó a entender esa su especificidad, no llegó a respetarla, pues consideró ese saber directamente absorbible en el saber filosófico, concebido por Hegel conforme al modelo de la *episteme* griega, o conforme al modelo de las *Críticas* de Kant, es decir, de un saber de lo que se muestra como universal y necesario, esto es, de lo que se muestra como no pudiendo ser de otra manera.

Lo que resulta cómico, como digo, es el modo de absorción filosófica de hipótesis por lo demás muy primitivas y toscas, que, en sí, a Hegel propiamente no le interesan, y ello (por lo menos en el aspecto que representa esta absorción) deja en una muy triste posición a todas las consideraciones de Hegel sobre el "enunciado especulativo". Asunto distinto es si, mediante el tipo de saber que reivindica, Hegel no llegó a hacer averiguaciones importantes tanto sobre lo que la conciencia observadora es, como sobre lo que en general es la conciencia moderna. En este punto he disentido siempre por completo de mis colegas "cientificistas". Donde mejores luces puede recibir el lector acerca de este contexto de cuestiones es en X. Zubiri, que sabía mucho tanto de Hegel y de las referencias básicas de Hegel, como de filosofía en general y también de ciencia moderna.

Por lo demás, hay tres puntos en este delirante cap. V, A, en los que Hegel acierta magníficamente. El primero es la reivindicación del concepto aristotélico de fin para la comprensión de los organismos, en los términos en los que en el presente ha sido reivindicado o está siendo reivindicado por los planteamientos sistémicos; esa reivindicación Hegel la hace en contra del tipo de investigación que él tiene delante; por tanto, su exposición de esa investigación es crítica en este sentido.

El segundo es la rotunda afirmación de Hegel de que el punto más alto de la razón observadora, la consumación de ella, consiste en ponerse y manejarse ella misma a sí misma como objeto ahí, reduciéndose ella a sí misma a sus propias bases neurofisiológicas. En uno de los fragmentos recogidos en el *Apéndice* ello es presentado como el principal hito en la *anámnesis* (en la *Erinnerung*) en que consiste el *saber absoluto*.

Y lo tercero es que esas bases se reducen a su vez a elemento inerte, es decir, la biología y la química de la vida son reductibles a su vez a química inorgánica y a física. Como para Quine, también para Hegel la conciencia observadora no tiene más remedio que adoptar la perspectiva de un radical *reductivism*, aunque sea *non translational*, como veremos al final del cap. V, A, c.

Estas tres ideas articulan el cap. V, A, o en todo caso el cap. V, A, a, y el cap. V, A, c.

Otra cuestión es que muy especialmente en el presente cap. V, A, el lenguaje de Hegel es, como siempre, un lenguaje de "segundo orden" respecto de hipótesis a veces tan descabelladas o extravagantes, que uno apenas logra hacerse una idea acerca de de dónde vienen ni acerca de cómo pudieron llegar a plantearse. Es decir, la mayor parte de las veces el traductor, acerca de aquello que está traduciendo, no sabe más que lo que el autor le dice, por

más que recurra a las fuentes de Hegel, es decir, a los libros que Hegel tiene presentes. Todo traductor sabe que esto, para un traductor, es una situación imposible, que este traductor ha tratado de resolver lo mejor que ha podido. Entender, decía Gadamer, es "entenderse sobre la cosa" con aquel con quien se está hablando. O entender a otro, decía D. Davidson, es construir una teoría de la verdad para las elocuciones del otro; es decir, es saber o llegar a saber que "It rains" es una enunciación verdadera si y sólo si llueve. Ambas posibilidades quedan muy menguadas cuando el oyente sabe poco de la "cosa", o apenas logra identificar el campo de verdades posibles (o imposibles) que el hablante está suponiendo y en el que cabría ubicar lo que el hablante dice y respecto al que cabría entender por qué y cómo el hablante considera verdad lo que dice. Pues es eso lo que significa entenderlo.

34 Epígrafe del autor.

35 Creo que se trata de una referencia al libro I de la *Metafísica* de Aristóteles, 980 b 5.

36 Epígrafe del autor.

37 Repare el lector en este concepto que va a desempeñar un papel relevante en lo que sigue.

38 Según Bonsiepen y Heede, Hegel depende aquí tanto de la *Historia animalium* ("Historia de los animales") de Aristóteles, como de la obra de Linneo, *Systema naturae, sive regna tria natuae systematice proposita per classes, ordines, genera et species* ("Sistema de la naturaleza, o de los tres reinos de la naturaleza mostrados sistemáticamente por clases, órdenes, géneros y especies"), Leyden, 1935, y ello probablemente a través del libro de Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte* ("Manual de historia natural"), Gotinga, 1791.

39 O el ser considerado él quieto de por sí. Es decir, su consideración estática clasificatoria, tal como prevalece en Linneo, entra en conflicto con su consideración relacional y dinámica.

40 La ley no es sino el trasparecer de la propia naturaleza del concepto.

41 Epígrafe del autor. El autor se ha referido hasta aquí a un tipo de observación clasificatoria, tipo Linneo. Pasa ahora a la observación en la Física y en la Química, en cuyo análisis el autor va a ser muy breve, pues se trata muy básicamente de lo ya dicho en el cap. III. Pasará después a la observación de lo vivo orgánico, en lo que la razón observadora, aparte de encontrar lo *suyo*, habría quizá de empezar a barruntarse a sí misma. Y cuando en la consideración de lo orgánico lleguemos al nivel del género existente *como* género, pasaremos a la observación de lo lógico, lo psicológico y lo antropológico (cap. V, A, b). Y después pasará a la fisiognómica y la teoría del cráneo (cap. V, A, c).

Merece la pena leer detenidamente este cap. V, A, atendiendo principalmente a tres puntos.

Primero: La autoconciencia es, como hemos visto, el concepto existente como concepto. El organismo, la vida, es concepto existente. En este punto nos detuvimos en cap. III. Pues bien, la razón observadora no logra hacerse adecuado concepto de aquello que tiene delante, de aquello que ella misma para sí se es. El "como si" de la "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del juicio* de Kant, es para Hegel el gran documento en el que se vuelve patente cómo la razón observadora, sin poder ignorar el específico *qué* del organismo, conceptualmente lo yerra de forma sistemática.

Segundo: Se diría que en la observación de lo lógico, lo psicológico y lo antropológico (cap. V, A, b), la razón da hasta tal punto con lo suyo, que en ello se tiene ella directamen-

te a sí misma. La explicación del objeto sería aquí la explicación de la razón misma. Pues no. En la lógica, en la psicología y en la antropología o sociología, la razón observadora supone estar dándose alcance conceptualmente a sí misma en su para-sí, y, sin embargo, constantemente no hace más que ponerse como un en-sí. Por tanto, se yerra sistemáticamente, pero sin introducir ninguna clase de cláusulas compensatorias de tipo "como si". Es decir, lógicos, psicólogos, y antropólogos son los más maltratados por Hegel en lo que respecta a su pretensión de estar dando adecuado alcance conceptual a aquello que la razón busca como habiendo de reconocer en ello cosa suya, de dar adecuado alcance a la razón de la cosa. Pero sería erróneo inferir de ahí un menosprecio de Hegel por las ciencias sociales, si se tiene encuenta el modo como Hegel se expresa sobre la economía política en el parágrafo 189 de su *Filosofía del derecho* y el modo como recurre a los padres o abuelos de la sociología.

Pasa, finalmente, a la fisiognómica y a la teoría del cráneo (cap. V, A, c). Hegel recoge aquí una serie de resultados delirantes. Pero yo creo que no por eso debe rechazarse este cap. V, A, c. La penetración de Hegel es admirable si tenemos en cuenta que los resultados a los que Hegel apela son los inicios de la idea o de la hipótesis de la reducción de la mente a su base cerebral y de la ulterior reducción de dicha base cerebral a su base físico-química. Si nos tomamos así el cap. V, A, c, y creo que hay que tomárselo así, la posición de Hegel resulta sorprendente. Es aquí, dice Hegel, donde la razón observadora acierta de lleno con su propio concepto, donde conceptualmente da de lleno consigo misma. ¿Por qué? Porque es aquí donde la razón observadora llega al resultado más alto y exacto al que la razón observadora podía llegar, pues dice que la mente, el espíritu, no es lo que es sino siendo lo absolutamente otro de sí mismo. Es aquí, por tanto, donde la razón observadora ha dado de lleno con lo *suyo* en ese su objeto, el cual objeto no resulta ser sino ella. Ahora bien, cuando comparamos esos resultados de la razón neurofisiológica con los resultados de la razón especulativa, vemos que con los resultados de la razón neurofisiológica ocurre lo mismo que con un determinado órgano corporal que, por un lado, vale para hacer el amor y para engendrar y, por otro, vale para mear. La razón observadora da aquí con el órgano, pero "se queda con el mear".

En fin, las reticencias de Hegel ante la razón observadora se deben a que en el contexto de ella la autoconciencia, al salir a buscar lo *suyo*, no lo encuentra como lo que lo suyo genuinamente es, como *concepto*. La razón observadora sólo se procura representaciones, magníficas representaciones, pero no conceptos. El concepto sistemáticamente se le escapa, excepto al final, en que a propósito de sí misma da de lleno con él, pero lo ignora como tal. La autoconciencia que tiene la certeza de ser toda realidad necesita un saber por encima del de la razón observadora que supere esas *representaciones y* los convierte en *conceptos*. Y ello sólo lo hace como autoconciencia que repara especulativamente en sí misma también por su lado práctico. Ahora bien, esas *representaciones* son saber *intelectivo* (*Verstandeswissen* en el sentido de Kant), saber de dominación de una autoconciencia que tiene la certeza de que en todo aquello que aborda no está sino en lo suyo. Incluso ha acabado abordando como siendo cosa suya las bases neurofisiológicas de su propia existencia. Cuando esta autoconciencia racional invierta el sentido de la *categoría* (ya siempre lo ha hecho) y sabiéndose toda realidad no admita otra realidad que la justificable desde el *yo pienso* y aquella como la que ella puede ponerse a sí misma desde el *yo pienso*, se tratará de una razón que podrá acabar manipulando y fijando incluso lo que va a ser la realidad de su base biológica.

La certeza que la autoconciencia tiene de ser toda realidad, la autoconciencia sólo la cumple, sólo la hace verdad, como razón práctica (que para Hegel siempre va de la mano de la *razón técnica* y, por tanto, de la posible razón tecnológica). A esto hacen referencia conjuntamente tanto el título del cap. V "Certeza y verdad de la razón" como el epígrafe del cap. V, B, "La realización de la autoconciencia racional mediante sí misma".
La autoconciencia racional en forma de investigación neurofisiológica ha dado con lo que ella es. Esa autoconciencia, al pasar a ponerse a sí misma sólo desde sí misma y desde la realidad de la que ella pueda estar segura desde sí misma (pues no hay otra) podrá tomar decisiones incluso acerca de aquello absolutamente otro (su base neurofisiológica) que no es sino ella misma. Pero esa autoconciencia racional, precisamente cuando da en el centro de sí misma, "se ha quedado con el mear"; abrumada por una plétora de magníficas representaciones que potencian el manejarse ella en lo *suyo*, ha dejado de lado el concepto; no tiene medios de entenderse a sí misma, de darse conceptualmente alcance a sí misma, y además se ríe del "esfuerzo del concepto". En el cap. V, B y en el cap. V, C dará, pues, también el lector con alguno de los pasajes más negros de la *Fenomenología del espíritu*.

[42] Se trata, pues, de un concepto de ley física, bien difícil de compartir.

[43] En esto habría de basarse la posibilidad de relectura especulativa de los conceptos de la Física y de la Biología.

[44] Es decir, es así, en cuanto necesariamente existiendo, y quedando así ahí, como a ella tiene acceso la observación, por más que la observación no sepa de esa necesidad o empiece no sabiendo de esa necesidad.

[45] Pero no "ente de razón raciocinante", para el que Hegel utilizaría más bien la expresión de *Gedankending*.

[46] Es decir, no empieza entendiendo la ley en la necesidad de ésta.

[47] Lo que Hegel exige del saber, anda, pues, bien lejos de lo que en la ciencia y en la investigación científica (piénsese, por ejemplo, en la termodinámica estadística) han llegado a ser supuestos epistemológicos totalmente triviales. Los lectores de finales del primer tercio del siglo XIX empezaron ya a tener frente a Hegel esa misma sensación.

[48] Es volver sobre lo mismo: sobre la necesidad de dar especulativamente alcance a los conceptos de la razón observadora.

[49] Fue el resultado teórico que Benjamin Franklin sacó de sus experimentos. Según W. Bonsiepen y R. Heede, la fuente directa de estas observaciones de Hegel es una versión alemana de 1758 de las cartas de Franklin sobre la electricidad publicadas en Londres en 1751 por Peter Collinson, un miembro de la Royal Society.

[50] Siempre según Bonsiepen y Heede, en estas observaciones Hegel depende directamente de una versión alemana de 1804 de escritos latinos del químico húngaro J. J. Winterl. Éste estudió especialmente la relación entre fenómenos químicos y fenómenos eléctricos y fue el inspirador de H. Ch. Oersted, el descubridor de la identidad de naturaleza de los fenómenos eléctricos y los fenómenos magnéticos y de quien proviene la primera idea de una posible teoría unificada de los distintos tipos de campo en la ciencia física, que un siglo después haría suya A. Einstein.

[51] Según Bonsiepen y Heede, Hegel depende aquí directamente de la *Naturlehre* de F. A. Gren, Halle, 1801. En la biblioteca de Hegel figuraba un ejemplar de ese libro. Como era corriente en la época (siempre según W. Bonsiepen, autor de un detallado artículo sobre

estas cuestiones), Gren habla de *Wärmematerie* (materia térmica), *Lichtmaterie* (materia lumínica), *elektrische Materie* (materia eléctrica), *magnetische Materie* (materia magnética), etc.

[52] Hasta aquí se ha tratado de un breve repaso de temas ya expuestos en el cap. III. Lo que allí se enfocó en términos de concepto objetivo o razón objetiva, se ha abordado aquí en términos de concepto autoconsciente o razón autoconsciente.

[53] Recuerde el lector que éste fue el tema del final del cap. III. Ahora se trata de cómo la razón observadora trata de darse razón de ese objeto, de hacerse concepto de él, de cómo busca ella en él lo que es de ella, lo *suyo* .

[54] Hegel va a entender el organismo como concepto existente, como concepto que queda ahí delante, que a la conciencia se le vuelve objeto. Pero la conciencia observadora no logra reconocerse en él, lo cual implica que no logra aclararse acerca del carácter de concepto que lo orgánico exhibe. La "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del juicio* de Kant es la genial demostración de este lío que se hace la conciencia consigo misma al tenerse ahí delante como objeto y no lograr reconocerse en él, y malentenderse en él. Por otro lado, el presente cap. V, A, a, se convierte en una crítica de la formación de conceptos en los inicios de la observación biológica en el marco de la ciencia natural moderna.

[55] Epígrafe del autor.

[56] Así pues, en cierto modo el "juicio reflexivo" de Kant, convertido en modelo del concepto.

Aparte de otras fuentes de inspiración más próximas, la fuente de inspiración más importante es la idea de Aristóteles de lo orgánico como auto-*telos,* como consistiendo en un movimiento que se tiene a sí mismo por fin y en el que, por tanto, nada es estable, si no es la pura estructura de movimiento del todo que se tiene ella a sí misma por fin. La obsesiva insistencia en esta idea (que en definitiva es la noción hegeliana de concepto) hace que en todo lo que dice Hegel, por disparatado y tosco que sea, no puedan menos de resonar los planteamientos sistémicos actuales. Al lector familiarizado, por un lado, con la investigación, por ejemplo, de Humberto Maturana y Francisco Valera, y con el pensamiento de X. Zubiri, por otro, no le será difícil hacerse cargo de estos solapamientos entre planteamientos sistémicos y conceptos aristotélicos y hegelianos.

Pero dicho esto, hay que añadir que la principal fuente de inspiración es aquí la "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del juicio* de Kant, por más que, por supuesto, en Hegel la consideración teleológica exceda por todos lados el estatuto epistemológico de "idea regulativa" a la que la reduce Kant. Hegel asume la "Crítica del juicio teleológico" de Kant, pero repensándola radicalmente contra Kant. La *Crítica del juicio* de Kant se convierte a partir de este momento en un importante referente del presente libro. Y eso en Hegel quiere siempre decir que ya lo ha estado siendo, por lo menos desde el cap. III. Las nociones de *telos,* de concepto y de sujeto van juntas para Hegel, y me parece que tienen los referentes que hasta ahora he indicado, y en los que no hay que insistir más. Pero creo que Hegel los desarrolla también, por lo menos en importantes pasajes de este cap. V, pero no sólo en él, desde la *Crítica del juicio* de Kant. A mi juicio, Hegel consigue su específica reformulación del concepto aristotélico de *telos,* volviendo sobre sí misma la noción de "juicio reflexivo" de Kant; el contenido de este juicio, pese a versar sobre algo que tiene tales o cuales deter-

minaciones, queda allende cada una de ellas, es lo negativo de ellas, las disuelve, las convierte en momentos de lo que, por decirlo así, con el contenido del juicio reflexivo se auto-pone. En el caso de lo orgánico o de lo vivo en general, el objeto no sería algo sobre lo que ese juicio versa, sino que tendría él mismo la estructura de ese juicio. En sentidos sin duda alguna muy distintos, pero que en todo caso sí que tienen un punto de contacto, ni en Aristóteles, ni en Kant, ni en Hegel el concepto de *telos* es ajeno a la reflexividad de lo que Kant llama "juicio reflexionante" o "juicio reflexivo" o "juicio reflictiente". Aunque dicho esto, tampoco conviene forzar excesivamente las equivalencias, a no ser porque lo que Kant no puede ver recogido sino en un *reflektierendes Urteil*, es lo que Hegel convierte en estructura misma de lo orgánico a fuer de un objeto que es concepto existente, que, por tanto, se es para sí mismo *telos*.
Aquello que no se es a sí mismo sino en el ser-otro, es lo que, en términos generales, Hegel entiende por *concepto*. Y el concepto así entendido no puede menos de serse a sí mismo *telos*, se tiene a sí mismo por *telos*, es decir, el concepto es para sí mismo el punto de llegada, que no es a su vez sino su propio punto de partida, es un fin en sí. La estructura de concepto es un haber de llegar a ser aquello que se es en el estar difiriendo constantemente de sí y en el sistemático estar presuponiéndose. A la *ousía* así entendida como concepto, Aristóteles la considera un por-mor-de-lo-que, un *cuius gratia*, una *causa finalis*.
El ser-otro que en ese ser-otro no se es él sino a sí mismo, es, por otro lado, negatividad (ser-otro) referida a sí misma. Esta negatividad referida a sí misma, como ya hemos indicado más arriba, es siempre lo que Hegel entiende por subjetividad o por sujetualidad. Esa negatividad implica siempre universalidad, es decir, un quedar más allá de la determinidad o concreción de su propio ser-otro, y eso caracteriza tanto al organismo como a la vida autoconsciente. Y cuando esa universalidad se convierte en la pura forma del pensamiento que se tiene ahí por contenido a sí misma ("yo soy una cosa que piensa"), es cuando propiamente hablamos de sujeto en el sentido de vida autoconsciente. Pero entonces aquella negatividad no solamente está referida a sí misma sino que ella se es ella misma como tal, queda ahí delante para sí misma como tal. Ella da consigo como siéndose ella en sí un fin.

57 No es primariamente para otro, sino para sí y sólo desde ahí es para otro.

58 Epígrafe del traductor.

59 Por "libertad de las determinidades" se está entendiendo, pues, aquí el quedar éstas sueltas, el no quedar ligadas a un todo que quede más allá de ellas, el no reducirse ellas a momentos desaparecientes de ese todo.

60 Es decir, en el ser la cosa individual viva independiente de ellos.

61 Según Bonsiepen y Heede, Hegel depende aquí directamente del libro de G. R. Treviranus, *Biología o filosofía de la naturaleza viva para científicos y médicos*, 2 vols., Gotinga, 1803.

62 Alusión a la "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del juicio* de Kant.

63 Esto se le escapa a Kant al entender el *telos* sólo como un "como si". Con eso Kant no estaría haciendo sino confirmar a la razón observadora en ese su escapársele sistemática e irremediablemente a ésta la naturaleza de lo orgánico.

64 La traducción de las tres o cuatro últimas líneas precedentes es sólo conjetural. Con sólo los pronombres personales que emplea, el autor niega al traductor alguna indicación más, que a éste le hubiera sido necesaria para quitarle toda la ambigüedad al texto.

[65] Es decir, el quedar allende toda determinación suya, el quedar convertida toda determinación en momento desapareciente del todo orgánico.
[66] Ella queda más allá de cualquier elemento suyo que esté ahí delante, es negatividad referida a sí misma.
[67] Y lo que la "Crítica del juicio teleológico" de Kant consagra es eso. Por tanto, ésta es la razón, aunque equivocada, que asiste a la "Crítica del juicio teleológico" de Kant.
[68] *Ein gleichgültiges für sich seyendes.*
[69] *Einer durchaus einzelnen oder zufälligen Notwendigkeit.*
[70] Va a pasar a aquella observación de lo orgánico, que, en lugar de entender el organismo como concepto, se las arregla para entender los momentos del concepto como determinaciones fijas o aspectos fijos y para buscar y encontrar (muy meritoriamente) relaciones entre ellos.
[71] Epígrafe del autor.
[72] Entre la actividad teleológica o interior y la realidad o exterior.
[73] Tenga, pues, el lector muy presente esto que el autor acaba de decir en estas líneas. En lo que queda del presente cap. V, A, a, se va a tratar de la elusión del concepto propiamente dicho por parte de la conciencia observadora. Esa elusión va a adoptar tres formas distintas de consideración de la relación entre interior y exterior. Pero no olvide el lector que el punto de partida del análisis de esas tres distintas formas es el que el autor acaba de señalar.
[74] Epígrafe del autor.
Según Bonsiepen y Heede, en la terminología que emplea en lo que sigue, Hegel depende directamente del libro de Schelling, *Acerca del alma del mundo. Una hipótesis de física superior para explicación del organismo universal*, Hamburgo, 1798, y también del libro de Schelling *Primer bosquejo de sistema de filosofía natural.*
[75] No deja de ser curioso que el término que el autor emplea aquí sea *Gattung* (género) y no *Art* (especie), como quizá hubiera cabido esperar. Aunque *Gattung* puede entenderse en alemán en el sentido de *clase*, y, por tanto, también en el sentido de *especie*, es decir, aunque al término *Gattung* sin forzar mucho las cosas se le puede hacer significar también *especie* y utilizarse como sinónimo de *especie* (*Art*) (cosa que desde luego está aprovechando el autor), a mí me parece que la presencia aquí del término *Gattung* se debe a que en la *Fenomenología del espíritu* la elaboración de la noción de *Besonderheit* (particularidad) frente a la *Einzelnheit* (individualidad) y *Allgemeinheit* (universalidad) es todavía muy escasa y a que es sólo el género o *Gattung*, en cuanto pudiendo tener bajo él a distintas especies, lo que puede hacerse corresponder con lo universal en el sentido en que quiere el autor. En todo caso, al final del presente cap. V, A, a, el autor intentará una primera diferenciación y una elaboración a fondo de la contraposición entre *Gattung*, *Art* y *Einzelnes*, es decir, entre *género, especie e individuo.*
[76] Como se ve, el autor entiende que a la conciencia observadora se le complican las cosas al haber de distinguir en el interior un interior y un exterior, y asimismo en el exterior un interior y un exterior. Pero dichas contraposiciones, por mucho que se compliquen, serán siempre aspectos de la misma contraposición original de interior y exterior que, como elusión del concepto propiamente dicho, la razón observadora ha tomado por punto de partida.

[77] Epígrafe del autor.
[78] Según Bonsiepen y Heede, Hegel se estaría refiriendo aquí a una ley establecida por el naturalista de Stuttgart Carl Friedrich Kielmeyer (1765-1844).
[79] Es decir, una cosa es la sensibilidad (interior) y la plasmación que la sensibilidad tiene en el sistema nervioso (exterior del interior, o forma o *Gestalt* que el interior ofrece), y otra la sensibilidad y sistema nervioso como ingrediente del interior del organismo, contrapuesto a la configuración o aspecto exterior, o exterioridad, que éste ofrece como un todo. Pero no olvide el lector que estamos mirando las cosas tal como la observación las ve en su no acertar conceptualmente con lo que el organismo es.
[80] Epígrafe del autor.
[81] Este término de *anatomía* sólo tiene aquí un sentido indicativo, pues en el vocabulario técnico actual se establece una contraposición entre *anatomía* y *fisiología*, cosa que aquí, como enseguida vamos a ver, es más bien ajena al autor.
[82] Según Bonsiepen y Heede, en lo que sigue, Hegel no sólo se estaría refiriendo a temas de los mencionados libros de Schelling, sino también directamente al libro de C. I. Kilian, *Elementos de medicina general.*
[83] Tenga ello sentido o no lo tenga, en lo que respecta al asunto del que aquí se trata, es decir, en lo que respecta a la observación de lo orgánico, lo que el autor está diciendo es lo siguiente, tal como ve las cosas la observación: hasta ahora hemos considerado el sistema nervioso, el sistema muscular y el sistema de la reproducción como las estructuras o configuraciones en que resultan accesibles a la observación la sensibilidad, la irritabilidad y la reproductividad o el serse lo orgánico un otro. Si a estos momentos de lo orgánico los llamamos el "interior de lo orgánico", resulta que lo que hemos estado considerando es el aspecto o configuración o conformación que ese interior ofrece a la observación, es decir, la forma como se deja ver. Hemos estado, pues, considerando el exterior de ese interior, o el exterior de eso interior.
Tenemos, por tanto, que dentro de la idea general que el autor está examinando de que (para la razón observadora) en lo orgánico lo exterior (o el exterior) sería expresión del interior, en ese interior está distinguiendo (1) entre un exterior de ese interior y (por tanto) un interior de ese interior, y (2) entre el verdadero exterior y un lado interno de ese exterior, es decir, entre un interior de ese exterior y un exterior del exterior.
Es así como el autor ha venido empleando hasta aquí las expresiones "interior" y "exterior del interior" o "exterior de lo interior". El conjunto es una discusión con Kant y Schelling, por un lado, y con las conceptuaciones anatómicas y fisiológicas del momento, por otro, acerca de las relaciones entre los momentos del concepto que es lo orgánico (sensibilidad, irritabilidad, reproducción"), los sistemas en que esos momentos se plasman (sistema nervioso, sistema muscular y sistema reproductor) y la anatomía global de lo orgánico, o configuración anatómica global de lo orgánico.
Pero, en lo que se refiere al interior, ambas contraposiciones casi se solapan. Pues si ahora además quisiésemos mirar el lado interno del interior, es decir, no el "exterior del interior", sino el "interior del interior", es obvio que ello se nos escaparía. Y, sin embargo, sería ello lo que correlacionaría con la forma global, con la exterioridad, que el organismo ofrece (con el verdadero "exterior"). Cabe pensar que donde ese "interior del interior" (que es, digo, lo que correlacionaría con la forma global que el organismo ofrece a la observación);

cabe pensar, digo, que donde ese "interior del interior" se dejaría ver, sería quizá en los "sistemas de la forma", es decir, en los sistemas que integran la forma global del organismo o en los sistemas de que se compone la forma o estructuración global o configuración entera que el organismo ofrece o en las configuraciones en que el organismo se inserta. Tales "sistemas de la forma" no coincidirían, por tanto, sin más con el sistema nervioso, el sistema muscular y el sistema de la reproducción, sino que, en principio, al referirse así al todo, serían más amplios que ellos. Ahora bien, cuando la observación trata de identificar tales "sistemas de la forma", resulta que lo que obtiene no es el organismo (que para Hegel es siempre el organismo en movimiento, vivo) sino una cosa que ya no vive, el producto de la disección, organismo muerto, no organismo, y aquel interior casi se nos reduce a puro lado interno del exterior. Hegel insiste, pues, en que la vía que la razón observadora emprende o no tiene más remedio que emprender en la observación de lo orgánico, la lleva a no enterarse en definitiva de la naturaleza de lo que tiene delante.
Conviene añadir respecto a esto último una consideración de tipo general. En el presente cap. V hemos partido de la certeza que la autoconciencia tiene de ser toda realidad. Y así, esa autoconciencia convertida en conciencia observadora se pone a buscarse en todo eso que no va a ser sino ella, y efectivamente, tras todo, ella no se encuentra sino a ella misma. Pero tras todo ello que en definitiva se le acaba deshaciendo y que acaba remitiéndola a ella misma, lo que ella no acaba de encontrar es lo que ella misma es y que *nosotros* sabemos que ella es: estructura de concepto. Por eso, sigue buscando, movida por el deseo de saber, por el deseo de enterarse, por la *cupiditas sciendi*. Lo que busca es tener delante de verdad aquello de lo que está segura; es decir, lo que busca tras ese todo que en definitiva se le revela como no siendo sino ella misma y remitiéndola a ella misma, lo que busca, digo, es tenerse ella a sí misma en su verdad, es decir, tenerse ella ahí delante como ella es. Pues bien, ya se ha tenido, dice Hegel. Y se ha tenido porque la autoconciencia es concepto existente (está segura de eso, pero todavía no se tiene delante como tal). Pues bien, lo orgánico es concepto existente. Pero la autoconciencia no ha logrado reconocerse en ello, porque no ha reconocido lo orgánico como tal concepto existente, sino como un sistema de correlaciones que acaban revelándose como consistiendo en operaciones de la propia conciencia observadora, a la que se le acaba escapando su objeto (el objeto se le ha ido, por tanto, sin que la autoconciencia, que es concepto existente, lograra verse en lo orgánico en cuanto concepto existente). Tratando de determinar lo orgánico, con lo que la conciencia observadora se encuentra otra vez en la disección es con lo no orgánico. Está, pues, otra vez donde estaba al principio, aunque a nivel más alto.
[84] Aunque ya lo indicamos en los comentarios al cap. IV, A, conviene insistir en que es en conexión con este tipo de caracterizaciones de lo orgánico como también puede entenderse mejor la afirmación que hace el autor al principio del cap. IV de que la autoconciencia es deseo, *Begierde*. El deseo hunde sus raíces por lo menos en lo orgánico. Tanto la autoconciencia como lo orgánico son conceptos existentes, es decir, en todo lo que buscan no se están buscando en definitiva sino a sí mismos, son el fin que, buscándose, es como de verdad se tiene y se pone como aquello como lo que empezaba siendo. Lo orgánico, la vida, consiste en el movimiento de estarse dando alcance a sí misma. Y la vida consciente o la vida autoconsciente simplemente se es ella misma ese impulso en que toda vida consiste. La autoconciencia se es deseo, y se empieza siendo deseo emergiendo de ese su propio

ser orgánico. Es decir, tanto el organismo como la autoconciencia son algo que se encuentra siendo, pero sólo se encuentran siendo como resultado de su propia actividad, son un tenso enderezarse a algo que en definitiva no resulta ser sino aquello en lo que ya desde el principio consisten, por más complicado y complejo que en el caso de la autoconciencia sea eso en que la autoconciencia consiste. Ya hemos visto también que la autoconciencia, en cuanto deseo, lo primero en que consiste (*yo = yo*) es en el deseo de pelear con otro deseo (cap. IV, A), antes de amanacerse a la certeza de que "*natura rationalis est quodammodo omnia*", es decir, de que la autoconciencia en su individualidad ("yo pienso") abarca toda realidad y desearse como tal (éste fue el final del cap. IV) y salirse a buscar como toda realidad (cap. V, A), que es el punto en que estamos.

[85] Ésta es, pues, la posición última del autor en esta discusión acerca de las supuestas leyes en las que se plasmaría la relación del exterior con el interior, el ser ese exterior la expresión del interior.

[86] Es decir, el ser los momentos del concepto momentos desaparecientes o evanescentes, el ser las diferencias in-diferentes, pasa a ser expresado en forma de cantidad, con lo que se nos ha ido lo principal del concepto. Esto es, la conciencia observadora de lo orgánico vuelve a errar lo que tiene delante, buscándose sucedáneos de ello (aquí la cantidad como la diferencia indiferente), sigue sin reconocer lo orgánico como lo que lo orgánico es, como concepto existente. Se está "repitiendo", por tanto, la situación del final del cap. III, en el que tampoco la conciencia empezaba reconociéndose en el concepto existente, en la vida, que ya nos había surgido a *nosotros*. Y es que en el nivel que fuere, la conciencia, que es siempre conciencia de un objeto, *representación* de él, empieza no siéndose ella la estructura de *concepto*, en la que, sin embargo, esa relación sujeto-objeto consiste.

[87] Sólo que el latín razonablemente bueno que es el castellano oculta en parte en el párrafo que acabamos de traducir la ridícula germanización de términos latinos de la que se ríe Hegel. El autor se está refiriendo al mencionado libro de C. I. Kilian.

[88] Según Bonsiepen y Heede, Hegel se refiere en lo que sigue no sólo a temas de los mencionados libros de Schelling y de Kilian, sino también a temas del libro Johann Brown, *Principios de teoría médica*, traducido del latín al alemán por M. A. Veikart, Francfort,1795.

[89] El autor pasa a considerar de por sí (tal como se ofrece a la conciencia observadora) el exterior de lo orgánico, es decir, el exterior *simpliciter*, no los sistemas nervioso, muscular y reproductivo como las configuraciones en que sensibilidad, irritabilidad y reproducción se ofrece a la observación, y que eran el "exterior del interior", por más que eso no resultara ser del todo así. Lo que el autor pasa a considerar es la exterioridad que la vida orgánica ofrece, en relación con la exterioridad que es el medio de la existencia orgánica. Recuérdese que desde el principio la conciencia observadora buscaba establecer una correlación entre el interior, es decir, entre la sensibilidad, la irritabilidad y la reproductividad y la configuración global del organismo. Pues bien, cuando ahora se habla de "exterior", de lo que se habla es de esta última, y en ella se va a distinguir un "interior de ese exterior" (el peso específico) y lo exterior de ese exterior (la pluralidad de notas físicas).

[90] Es decir, se pasa a considerar el exterior *simpliciter*, no el "exterior del interior" (es decir, no la plasmación de la sensibilidad, la irritabilidad y la reproductividad en sistemas, de la que se hablaba más arriba), es decir, se pasa a considerar de por sí el exterior de lo orgánico, lo que el autor llama la forma, *Gestalt*. Todo esto, sin genética y sin biología molecular (por tanto, visto desde hoy), es un imposible, pues se diría que tal empresa observadora

necesariamente tiene que exceder el campo de la tradicional observación anatómica y fisiológica. Además, tenga presente el lector que los respectivos conceptos de interior y exterior, aparte de ser un tanto burdos, no corresponden a una única figura de observación de lo orgánico. No se trata de que un mismo tipo de observación de lo orgánico, conforme a los distintos aspectos de ello, recurriese a esos distintos conceptos de exterior y exterior y a las correspondientes correlaciones entre ellos, sino que más bien Hegel está tratando de articular distintas direcciones de observación de lo orgánico vigentes en su momento. Para Hegel todas ellas coinciden desde luego en errar lo orgánico como concepto.

91 Todo lo que sigue quedará más claro si se tiene presente desde el principio que para Hegel este exterior va a tener dos grandes ingredientes, el primero es el sistema general de la vida, en el estar ahí la vida en el mundo, y el segundo va a ser cada organismo vivo en su carácter de objeto diverso, en su carácter de ser-para-otro. Pero además, estos dos grandes ingredientes, Hegel los va a considerar en su relación con la naturaleza inorgánica, deteniéndose en la mediación entre el sistema de la vida y lo inorgánico en el organismo vivo, y considerando sobre todo aquellos dos grandes ingredientes en su relación con el Individuo universal, con la madre Tierra. El texto resulta retorcido y difícil, científicamente tosco y, desde luego, muy cuestionable, pero realmente grandioso.

92 Lo orgánico es *Wesen*, entidad, que es para sí, pero que en ese su ser una entidad que es para sí, ahí está, y, por tanto es para otro, y es así objeto o puede volverse objeto.

93 Es decir, una relación no de determinación causal del ser orgánico por la naturaleza inorgánica, sino si acaso de gran influjo de la naturaleza inorgánica sobre el ser orgánico, quedando en definitiva el ser orgánico desligado (libre) de toda estricta determinación por lo inorgánico y más allá de toda concreta determinación por él (que es lo que el autor entiende también por universalidad).

94 No olvide el lector la advertencia que acabo de hacer de que, al hablar de exterior e interior y de la correlación entre ambos, Hegel se está refiriendo a distintas corrientes de observación de lo orgánico, las cuales coinciden todas, ciertamente, en considerar el exterior como plasmación del interior, y todas ellas, al considerar ambos planos como cosas fijas, errarían lo orgánico como concepto.

95 Es decir, el organismo es concepto existente; por tanto, auto-*telos;* por tanto, automovimiento. El organismo es el Uno o unidad en que consiste esta estructura de automovimiento que retoma en sí todos los ingredientes de que consta, es decir, los convierte en momentos evanescentes, resultando sólo permanente esa estructura de automovimiento, que se conserva a sí misma. Esa estructura de automovimiento (*software*) tiene su plasmación o realización en la configuración o forma o *Gestalt* concreta que el organismo ofrece (*hardware*), resultando no ser sino el proceso mismo de esa *Gestalt.* O también: el organismo es la configuración de una diversidad evanescente de materiales, la cual se reasume en la unidad o Uno del automovimiento en que consiste. Recurra a lo que recurra el lector para entender estas explicaciones de Hegel, me parece que a lo que en todo caso debe también recurrir es a la definición aristotélica de *psyche* como *forma corporis organici*, entendiendo dicha forma en el sentido de lo que Hegel llama concepto. Pero, como ya he dicho, debe tenerse presente que el modo como Hegel recurre a ese concepto de *telos* para el caso de lo orgánico, o la forma que Hegel le da, queda muy cerca de nociones hoy corrientes como son las de "autopoiesis" o sistema "autopoiético".

Ahora bien, este bagaje aristotélico, que es nuestro, no es algo que la conciencia observadora tenga. La conciencia observadora quizá se lo ha sacudido y tirado por la borda, y ha hecho bien, pues no se trata de saber a Aristóteles sino de enterarse bien de lo que hay, de en qué consiste lo que hay, y de todo lo que hay, en la certeza de que en todo la autoconciencia acabará teniéndose delante a ella misma, habrá de acabar entablando aquella fluida conversación consigo en que ella consiste. Pues bien, lo que la conciencia observadora ve es una determinidad, la de lo orgánico, que consiste en convertir en evanescente toda determinidad suya, una diferencia que se ha vuelto indiferente respecto a toda diferencia suya. Y esto es la cantidad o el número como antesala del concepto, como vio Platón (así podemos entender a Platón en este caso). La conciencia observadora, que a eso orgánico que observa no logra entenderlo como concepto existente, busca entenderlo como número, es decir, en términos de leyes cuyos ingredientes son determinaciones cuantificadas. Pero con esto a la autoconciencia se le habrá escapado de nuevo el objeto, pues resultará que entonces ese automovimiento del objeto, no era de él, sino sólo algo que ella pone, es decir, resultará que ese automovimiento no era sino el automovimiento de ella, y se verá, por tanto, remitida al nuevo objeto que así resulta, que va a ser la propia autoconciencia como objeto de observación para ella misma, y ése será el paso al siguiente apartado de esta sección A del cap. V. Pero con esto, el sentido de este cap. V, A a, y también de todo el cap. V, A, se vuelve ambiguo. No queda claro si para Hegel la observación misma de lo orgánico se viene ella sola abajo, o si acaba haciendo suya una forma de observación en la que simplemente trasparece el concepto por más que la propia observación de lo orgánico no se entere de ello, o si simplemente la "transición" consiste en que se pasa a otro tema en el que la conciencia no puede ya eludirse (o se diría que no puede ya eludirse) en verse ahí delante en el objeto sobre el que ella versa; diríase que lo que pasa es que en definitiva la observación biológica simplemente no está tomada en serio.

[96] Es decir, el ser negatividad referida a sí misma, que se tiene a sí misma por *telos* y, por tanto, rompe su continuidad con lo orgánico, quedando también más allá de todo ingrediente suyo, al que convierte en momento respecto al que se vuelve indiferente; es para sí y no sólo para otro.

[97] Epígrafe del autor.

Hemos dicho que, al eludir el concepto, la razón observadora se ve llevada a entender la relación entre los fragmentos del concepto como una relación entre un interior y un exterior. El autor pasa a analizar ahora la segunda forma de considerar esa relación, a la que la razón observadora se ve llevada. La relación entre el interior y el exterior se considera ahora desde ese exterior. Precisamente por eso ese tipo de consideración, a la que la razón observadora se ve llevada, no se solapa sin más con el anterior, o por lo menos no se solapa del todo.

[98] El lector debe tener muy presente esto para entender las páginas que inmediatamente siguen; pues si no, no se entiende bien cómo el autor pasar a hablar de lo inorgánico, cuyo lado interior es la densidad específica y cuyo lado exterior es la cohesión. Y es que Hegel está indicando que ese quedar ahí fuera el concepto, es decir, que ese exterior de lo interior es el lado del devenir inerte la vida, el lado del desplazamiento de lo orgánico a lo inorgánico, el lado de lo inorgánico; y ese lado tiene a su vez un interior (la densidad específica) y un exterior (la cohesión o solidez de eso inorgánico).

[99] Según Bonsiepen y Heede, en lo que sigue, Hegel se estaría refiriendo al libro de Heinrich Steffen, *Beiträge zur innern Geschichte der Erde* ("Ensayos sobre la historia interna de la Tierra"), Friburgo, 1801, aparte de a las fuentes ya indicadas. Steffen habla de *Dichte*, que propiamente debe traducirse por densidad, pero Hegel la entiende como *Schwere*, que más bien debe interpretarse como peso, de modo que voy a traducir de los dos modos.
[100] Hemos quedado en que la densidad específica es el "interior del exterior". Por tanto, el "otro lado" habrá de ser "el exterior del exterior".
[101] Aquí Hegel se estaría refiriendo directamente a la posición de H. Steffen en la página 161 del libro indicado, que Bonsiepen y Heede reproducen en la página 502 de la edición alemana de la *Fenomenología del espíritu*, que estoy utilizando.
[102] En el estar ahí lo orgánico puesto como exterior, o puesto en su ser para otro. Estamos hablando del lado interno de lo simplemente inorgánico o de lo orgánico desplazado hacia lo inorgánico, a eso es a lo que se refiere la expresión "interior del exterior" o "densidad específica" como lado interno de la "cohesión" que eso exterior ofrece; se trata de nociones bien toscas y de una correlación bien tosca entre ellas. En todo caso se nos hace difícil entender eso de "densidad específica" como el interior de un exterior (interpretado como "cohesión" del cuerpo), a todo lo cual queda desplazado el concepto que es lo orgánico, en ese su carácter de quedar-ahí como concepto, es decir, en su existencia como concepto. Esta trama de nociones no es fácil de entender (quizá por lo inverosímil que resulta), pero una vez entendida, tampoco resulta demasiado difícil. Cuando el lector no se desespera y logra enterarse de lo que está diciendo Hegel, le llama ciertamente la atención la desenvoltura con la que Hegel se apropia la discusión de la "filosofía natural" organicista de fines del siglo XVIII y principios del XIX. Pero, como ya he dicho, al apropiársela lo hace críticamente, pues hay para Hegel una idea sobre la que vuelve una y otra vez, a saber: sobre el carácter de concepto del organismo, sobre el carácter de "sistema autopoiético" que el organismo tiene. El organismo consiste en estar siendo su propio producto, el cual producto no es otro que ese mismo estarse haciendo. El organismo sólo es lo que es por ser autorreferencia, por no ser lo que es sino quedando a la vez más allá de sí mismo y refiriéndose a sí desde ese más allá en que consiste, por ser autoigualdad desde el ser él mismo otro de sí mismo. Es ello lo que define lo vivo como tal y lo que constituye la discontinuidad de lo vivo con lo inorgánico. Ahora bien, precisamente ese su ser producto que ahí está, precisamente ese su constar de ingredientes que ahí están, y que pueden considerarse abstractamente en su estar ahí como cosas, eso es lo que funda la continuidad del organismo con lo inorgánico, es el lado por el que el organismo guarda continuidad con lo inerte; este lado lo mismo en lo orgánico que en lo inorgánico tiene una doble cara, la interna que es la densidad específica y la externa que es la cohesión, y a la vez, al final del presente cap. V, A, a, lo inorgánico volverá a quedar puesto en conexión con el proceso de la vida universal.
[103] En el concepto en que consiste ese ser-para-sí en el ser-otro.
[104] Es lo que hace Heinrich Steffen en el mencionado lugar, y a ello se está refiriendo Hegel.
[105] Es decir, ser-para-sí, ser fin en sí, y sólo mediante ello ser para otro, es la autorreferencia que rompe la continuidad del ser-para-otro, que rompe la continuidad de lo inorgánico. La determinidad (por ejemplo) de lo blanco, que sólo lo es no siendo la de otro color y, por tanto, como otra de la de los otros colores, es, si se quiere un para-sí, pero sin aque-

lla autorreferencia, y, por tanto, no rompe la continuidad (no se suelta de lo inorgánico). Lo mismo sucedería con la *cohesión*.

[106] Es decir, lo inorgánico no es un fin en sí mismo y lo orgánico sí lo es. Esto último comporta, como hemos visto, que lo orgánico consiste en automovimiento que convierte en evanescente todo ingrediente particular del que consta, por tanto, que queda más allá de él, que queda más allá de toda particularidad suya, y este quedar más allá de la particular es lo que entendemos por universalidad. Por tanto, lo orgánico, por tener la estructura del concepto, de ser un fin en sí, comporta en sí o lleva en sí o tiene en sí la universalidad.

[107] *Libertad* debe entenderse aquí en el significado explicado más arriba, en el de negatividad referida a sí misma. *Libre* lo es la existencia autoconsciente como negatividad referida a sí misma que está ahí como tal para sí misma. Lo orgánico es negatividad referida a sí misma, pero que no está ahí para sí misma como tal. El organismo es negatividad referida a sí misma. Es independiente (libre) de cualquier momento suyo, pero no lo es respecto a su ser entero y en conjunto. Eso sólo lo es la negatividad referida a sí misma que está ahí para sí misma como tal, es decir, la vida autoconsciente. Por tanto, una cosa es la libertad del organismo y otra cosa completamente distinta la libertad de la existencia autoconsciente, pero ambas cosas están radicalmente emparentadas.

[108] Conforme a Bonsiepen y Heede, Hegel se seguiría refiriendo aquí a las teorías de Steffen en el libro indicado.

[109] Siempre conforme a Bonsiepen y Heede, Hegel se seguiría refiriendo aquí a ideas y terminología de Heinrich Steffen en el mencionado libro de 1801.

[110] Epígrafe del autor.

En su elusión del concepto en que lo orgánico consiste, la razón observadora se ve llevada a considerar la relación entre los fragmentos del concepto como una relación entre un interior y un exterior. El autor pasa a considerar una tercera forma de ver la relación entre el interior y el exterior, a la que la razón observadora de lo orgánico se ve llevada. La primera forma de observación de lo orgánico que el autor consideró fue aquella en que se trataba de la relación del interior con el "exterior de ese interior". La segunda forma de observación que el autor examinó, fue aquella conforme a la que a lo orgánico se lo veía transitar a lo inerte. En la tercera forma de consideración de lo orgánico que el autor va a pasar a examinar ahora vuelve a trasparecer casi por entero la naturaleza del concepto, y el autor, por tanto, si no la hace suya, sí acaba convirtiéndola o transformándola en una consideración del autor. Se diría que la autoconciencia ve ahora ella delante de sí su propia estructura de concepto, a ella misma, y así pasamos al cap. V, A, b, aunque propiamente en él la autoconciencia otra vez se yerre.

[111] Lo que sigue es quizá la parte más "dura" del presente cap. V, A, a. Hegel pasa a explicar la diferencia entre género, especie e individuo. Y la explica en la perspectiva de la diferencia entre la vida orgánica y la conciencia, entre la vida y la vida autoconsciente. Por tanto, lo hace suministrando un sorprendente esbozo de la diferencia entre naturaleza, naturaleza viva e historia.

[112] Él es otro de sí en su coincidir consigo, o es igual a sí mismo en su estar difiriendo de sí, o es un diferir de sí en el estar coincidiendo consigo, es decir, es autorreferencia, por tanto, algo que no es sino estando a la vez más allá de sí, más allá desde el que vuelve sobre sí y coincide consigo.

[113] Es la unidad que forman la igualdad del referirse a sí mismo y la no coincidencia consigo (el ser otro de sí mismo) que posibilita a ese referirse y a aquella igualdad.
[114] Como hemos indicado más arriba, para el autor la esencia de lo orgánico es la estructura de negatividad que convierte en momento evanescente cualquier particularidad que sea ingrediente de ella; es, por tanto, un quedar en sí más allá de toda *particularidad suya* y de su propia particularidad en conjunto; es, por tanto, en sí universalidad. Es esto a lo que Hegel llama género [*Gattung*]. *Así lo ha llamado ya a principios del cap. IV.* Ahora, en lo que sigue, va a definir la relación entre género (*Gattung*), especie (*Art*), e individuo (*Einzelnes*).
[115] Es un quedar más allá de toda realidad o de todo momento particular que pueda ser parte integrante de eso orgánico, y no al lado de ello; esto es lo que aquí se quiere decir con "universalidad".
[116] En el caso de lo orgánico, pues, la cosa es ya en sí universal, es decir, ella queda más allá de su propia existencia como particularidad, ella es el quedar por encina de su propia existencia como particularidad, o la particularidad en que la cosa consiste es *ya en sí universal* en el sentido indicado. Tenga presente el lector esta idea de que lo orgánico queda más allá de su particularidad o singularidad (de su *Einzelnheit*), para entender la noción de género.
[117] En este punto empieza lo difícil y duro del texto. Es posible que al lector le resulten útiles las siguientes consideraciones.
Hemos dicho que lo orgánico es *fin en sí* (*auto-telos*). *Por tanto, sólo puede entenderse* como siendo él el resultado de su propia actividad, la cual sólo se tiene por fin a sí misma; lo que lo vivo busca es mantenerse y conservarse. El organismo está, por tanto, más allá de cualquier ingrediente particular suyo y también está más allá de la propia particularidad en que él consiste, pues él no está siendo sino autoproducto, un producto, por tanto, que va por delante de sí en ese su serse un fin, que ha quedado ya siempre más allá de sí. Lo orgánico es, por tanto, en sí universalidad. Es a esto a lo que el autor llama *Gattung*, género. Lo orgánico es entonces ser genérico. Es *género*.
Y la cuestión es entonces dónde encajan la *especie* y el *individuo*. Pues ¿no estábamos hablando del individuo al describir lo orgánico como acabamos de hacerlo? Sí, estábamos hablando del individuo particular. Pero "en lo orgánico ese individuo particular ni está desarrollado en sus momento como siendo estos momentos ellos mismos abstractos y universales, ni es real en sus momentos como siendo estos momentos abstractos y universales". Me parece que es ésta la afirmación que no se entiende y la que es causa de la oscuridad del texto. Por tanto, conviene por de pronto dejar estar esta afirmación y seguir adelante. A consecuencia de ello, sigue diciendo el autor, la universalidad en que lo orgánico consiste, vuelve a caer en la interioridad retornando a ella, y en tal interioridad (como ya vimos más arriba), esa universalidad sólo existe o sólo puede existir como propiedad, como un universal determinado (recuérdese tanto el interior que era el peso específico, como el interior de los objetos de la percepción y del entendimiento). Si ahora reparamos bien en lo que acabamos de decir, resulta que el ser genérico en que el organismo consiste, es decir, que el género en que el organismo consiste, sólo puede existir como universal determinado. Pero eso, un universal determinado, no es sino la especie. Y entonces lo que estamos diciendo es que en lo orgánico su ser genérico, es decir, el género, no existe sino como universal determinado (y por tanto) como universales determinados, es decir, no existe sino en sus especies.

Resulta que habíamos partido de la individualidad orgánica particular, es decir, de la particularidad o *Einzelnheit* orgánica, y, sin embargo, lo que acabamos de obtener es la relación entre género y especie, entre *Gattung* y *Art*. Parece que la particularidad, el individuo particular [*Einzelnheit*] se nos ha volatilizado. Tendremos, por tanto, que reencontrarlo. Y esto es lo que el autor pasa a hacer a continuación.

118 Las partes de la *Gestalt*, los universales determinados, que son las especies, son la forma, la figura, la configuración, es decir, el exterior que el género cobra.

119 Si el género fuese universalidad que se tuviese ella a sí misma como parte y contenido, es decir, una universalidad que se tuviese a sí misma por contenido, y que, por tanto, quedase más allá de sí misma, teniéndose a sí misma ahí, eso no sería sino la autoconciencia, un *cogito me cogitare*; la forma (el *cogito*) tiene un contenido que es ella misma (*me cogitare*), al que excede, y en eso consiste el estar el *cogito* existiendo ahí. Repitiendo y precisando mucho más algo que he dicho ya más arriba: la autoconciencia es negatividad referida a sí misma, que se es ella misma tal negatividad referida a sí misma, y que existe, que está ahí en cuanto teniéndose a sí misma, en cuanto siéndose ella eso; o la autoconciencia es el género pero que se es él tal género o es el género existente como género, o el género que está ahí para sí como tal, o la negatividad referida a sí misma existiendo como tal negatividad referida a sí misma. O es un quedar el todo más allá de los momentos, pero siendo tales momentos momentos universales, yo más allá de mí, yo = yo.

En lo que respecta a "las partes de la forma" a que acaba de referirse hace un momento (y que dejamos estar), en lo orgánico sucede que las partes que el género contiene son universales determinados, las especies, con lo cual el género queda por encima de esos universales determinados, pero la universalidad de esos universales determinados no es la universalidad misma del género. En el caso de la autoconciencia es el ser-genérico mismo, es decir, es la propia forma de la universalidad la que se tiene a sí misma por contenido; por tanto, en la autoconciencia la existencia, el ser-otro, el quedar ahí, no cae fuera de esa forma. La forma de la universalidad va más allá del contenido, pero al no ser ese contenido sino ella misma, ella no se cae fuera de sí en ese su ser-otro de sí misma.

En lo orgánico el ser-genérico queda más allá de la especie, pero ésta es un ser-otro, una existencia que no es idéntica al ser genérico. No así en el caso de la autoconciencia; pues en el caso de ésta esas partes de la forma no serían sino figuras o formas de conciencia que en su quedar más allá de sí mismas (o lo que es lo mismo, en su ser *Gattung*), no son sino la existencia de sí mismas; o lo que es lo mismo: no son sino la *Gestalt*, la existencia externa de ellas mismas, pues la autoconciencia no es sino la forma de conciencia que teniéndose ella a sí misma, ahí está como tal forma de conciencia (*pienso, soy*).

120 Se inicia aquí una línea de razonamiento distinta, por la que vamos a reencontrar la individualidad (el individuo, el individuo particular, el viviente singular, la *Einzelnheit* orgánica) de la que partíamos, pero que aparentemente se nos desvaneció al obtener la relación entre género y especie. Es decir, ahora vamos a pasar a obtener la relación entre género, especie e individuo.

El género, empieza diciendo Hegel, no tiene existencia sino en los universales determinados que son las especies. Pero en la existencia orgánica real, el género tiene un representante, que es el número. Y *primero*, esa función de representante, el número la ejercerá como unidad y como pluralidad. Y *segundo*, esa función de representación consistirá tanto en

mostrar la indiferencia del género respecto de la individualidad en que consistía el ser-genérico, respecto de la individualidad en que consistía el organismo (pues el ser-genérico del organismo era un estar éste más allá de sus determinidades y de su propia particularidad), como en mostrar la indiferencia del género respecto a los universales determinados que son las especies, como en mostrar la indiferencia de esos universales determinados respecto de los objetos o individuos particulares, de los que son la esencia.
Partiendo del individuo orgánico como ser genérico, tenemos, pues, otra vez la relación entre el género y sus especies muchas y los individuos muchos dentro de cada especie, relación que parecía habérsenos volatilizado. Es decir, tenemos a los individuos muchos y a cada uno de esos individuos muchos. O al revés: tenemos que el organismo del que hemos estado hablando es un ejemplar de una especie que con otras varias especies forman un género que no existe sino en sus especies, que éstas no existen sino en los individuos de los que esa especie se predica como esencia y que el individuo es ser-genérico que queda más allá de sí.
Y si el lector se siente incómodo ante este juego de prestidigitación conceptual, en el que todo momento, tan pronto como empieza a volverse fijo, se escurre entre los dedos y se convierte en otro, tenga en cuenta que el trasfondo de todas estas consideraciones lo constituye la dialéctica del Uno del diálogo *Parménides* de Platón, tal como quedó expuesta en los caps. II y III; esa dialéctica le vuelve a saltar a veces a Aristóteles en la *Metafísica* pese a sus inmensos esfuerzos por embridarla y neutralizarla; y en este sentido, puede que no deje de tener razón Hegel al suponer que esa dialéctica no está tan aristotélicamente embridada y neutralizada como (también aristotélicamente) los lectores de Hegel tendemos a veces a suponer, al menos cuando nuestro Aristóteles (a diferencia de lo que ocurre con el Aristóteles de Hegel) queda muy distante de convertirse en lo más especulativo de Platón; en todo caso, creo que ésta es la razón por la que este tipo de razonamientos de Hegel nos resultan tan inverosímiles.

[121] Esta afirmación tiene un doble sentido. El primero es trivial: el viviente se revela igualmente libre de esa diferencia porque ese su estarse él siendo (autosentimiento), ese su estar consistiendo en un fin, es lo único decisivo en la estructura del comportamiento del viviente. El segundo es un sentido ya bien sabido, pero que es esencial para lo que sigue: el viviente se revela igualmente libre de esa diferencia porque por su estructura de negatividad el viviente es un individuo particular que es en sí universalidad, como ya vimos más arriba. Con lo cual no solamente queda claro que hemos reencontrado (o queda claro que nunca lo habíamos perdido) al individuo particular, que pareció desvanecérsenos al aclarar las relaciones entre género y especie, sino que nos vemos devueltos al punto de partida mismo de aquella aclaración, punto de partida que no era sino el viviente individual, naturalmente perteneciente a una especie y ésta al género. Es decir, el punto de partida era el viviente individual, que es un sistema autopoiético, cuya actividad es en sí un fin, actividad que incluye la especiación, a la vez que en la pluralidad de especies viene numéricamente representado el *interior* genérico o negatividad genérica.

[122] Toda la dificultad del presente texto consiste en que, en cuanto tratamos de fijar el momento del que estamos hablando, se nos ha convertido en un momento distinto, lo que volverá a ocurrir inmediatamente en las siguientes líneas.

[123] En todo este pasaje el autor está suponiendo un movimiento circular entre género, especie e individuo que tiene los tres elementos siguientes a condición de que el último de ellos acabe otra vez en el primero: (1) Esa universalidad, de la que acaba de hablar el

autor, no es ella para ella misma ahí; el viviente es ser genérico, pero en lo orgánico ningún contenido es de la amplitud del género mismo; es decir, el género no se tiene a sí mismo por contenido, quedándose él mismo para sí ahí. (2) El género se refleja en determinaciones muchas (las especies) que como determinaciones de lo vivo no lo son sino quedándose más allá de sí mismas. (3) Y por tanto, no lo son sino como para-síes individuales que vuelven a ser ser-genérico, es decir, que vuelven a ser los organismos individuales de los que hemos partido en todas nuestras consideraciones sobre la observación de lo orgánico; con lo cual estamos en (1). En estos pasos el autor insiste en la indiferencia de lo genérico respecto de lo específico y en la mutua indiferencia relativa entre lo específico y lo individual

[124] Quizá convenga decir o repetir en este momento (aunque la explicación vale para todo el libro) que en alemán *einzelnes* significa individuo o *singulum*, pero en el sentido de una cosa que queda ella sola y separada ahí, de cosa suelta; los diccionarios alemán-latín suelen dar como equivalente de *einzeln* o *einzelnes* : *unus*, uno; *unus aliquis*, alguno; *singuli* o *singula*, elementos sueltos ahí o cosas sueltas ahí; *unusquisque*, cada uno; *solus*, por separado o solo. En la mayor parte de las ocurrencias de este término en el presente libro, Hegel lo está utilizando en el sentido en que, refiriéndonos a una persona, hablamos corrientemente en castellano de *un particular*, de un *individuo particular*. *Einzelnes* significa, pues, individuo, individuo particular, individuo suelto, un singular uno, pero que es uno más. En castellano "singular" tiende fácilmente a significar lo contrario, por eso he evitado la traducción de *einzelmes*, por "singular".

[125] Dijimos que la individualidad particular queda sujeta a esa diferencia, pero igualmente libre de esa diferencia.

[126] La Tierra, por tanto, como individuo universal cuya universalidad no se queda en interioridad (a diferencia de lo que sucede con los organismos individuales). Pues la Tierra tiene a la vez realidad externa, quedando, por tanto, por encima del género. El género como tal no tiene tal realidad sino que sólo la tiene en las especies. El género sólo tiene realidad cuando la universalidad (en términos de la forma misma de la universalidad), se tiene ella a sí misma por contenido (*cogito me cogitare*), es decir, en el caso de la autoconciencia. Sobre los individuos genéricos que son las autoconciencias no queda el individuo omniabarcante que es la Tierra; la negatividad referida a sí misma que existe como negatividad referida a sí misma, o sea la autoconciencia, excede y envuelve ella a su vez a la negatividad referida a sí misma en que pueda consistir el individuo Tierra, si concebimos a la madre Tierra como un individuo vivo (que existe como universal, pero cuya existencia "se cae fuera de sí misma"). Creo que lo que dice el autor puede resumirse así: en el individuo orgánico su universalidad, la del género, no tiene existencia, se reduce a interioridad; la madre Tierra (o el cosmos) es un universal que existe, queda, por tanto, más allá de la vida y se convierte en destino de la vida; la autoconciencia es un universal (o es universalidad) que existe (como la madre Tierra), pero cuya existencia no se cae fuera de sí misma, yo me soy yo, y en eso consiste mi estar ahí, mi existir. Con lo cual la autoconciencia se le convierte también a la madre Tierra en destino. El autor está peleando por elaborar de forma conceptualmente adecuada la relación entre género, especie, individuos y cosmos, pero creo que está lejos de conseguirlo del todo, de ahí lo difícil de seguir la pelea.

[127] En cuanto negatividad universal, pero cuya universalidad tiene a la vez existencia externa. Ésta es la diferencia entre la Tierra como individuo universal y un organismo indi-

vidual como particularidad [*Einzelnheit*] en sí universal (como individualidad en sí universal).

[128] Es decir, las diferencias específicas que el género llega a tener es cosa que de forma enteramente contingente depende del Todo individual que es la Tierra.

[129] Pues sería una individualidad que tendría por contenido la propia universalidad genérica. Pero con ello la universalidad genérica tendría a la vez realidad externa, lo cual no es sino la conciencia en el tenerse ella a sí ahí delante. Con ello el desenvolvimiento de que hablamos sería un desenvolvimiento de formas de conciencia, de figuras de la conciencia.

[130] Esté apelando o no directamente a ella, Hegel se está haciendo aquí eco de la idea de G. Vico de que la historia resulta más cognoscible que la naturaleza, la cual no es sino un trasunto de las observaciones de Descartes en la segunda de sus *Meditationes de prima philosophia* acerca de la superior cognoscibilidad de lo que está hecho de pensamiento. Ambas cosas pueden ponerse en relación con aquella idea de Nicolás de Cusa, conforme a la que algo resulta tanto más inteligible en su necesidad interna cuanto que, consistiendo en pensamiento, consiste además en un hacer eso que no es sino pensamiento; ésa es para Nicolás de Cusa la inteligibilidad de un teorema de geometría. De todos modos no dejan de resultar hoy curiosas estas consideraciones de Hegel, contrapuestas a lo que habitualmente son nuestras concepciones de la necesidad, sistematicidad y rigor posibles en las ciencias formales, en las ciencias de la naturaleza y en las ciencias del espíritu.

[131] No hay en ese punto universalidad que se tenga ella misma por contenido y objeto.

[132] Sin tenerse ella ahí para sí como universal; por tanto, el universal que se está señalando, en que consiste esa vida, no es algo que esté ahí.

[133] Según Bonsiepen y Heede, Hegel se estaría refiriendo de nuevo aquí al libro de G. R. Treviranus, *Biología, o filosofía de la naturaleza viva para naturalistas y médicos*, Gotinga, 1803.

[134] Sobre lo *uno* cfr. el cap. II sobre "la percepción" y también los comentarios hechos en las notas a ese cap. II.

[135] En la presente entrada a este cap. V, A, b, Hegel despliega en unos cuantos trazos toda la complejidad de la conceptuación que acaba de introducir. Conviene que nos hagamos cargo de ella para entrar con buen pie en este apartado.

Primero: Hegel dice que "el ser de la vida orgánica no es el género que en el elemento carente de diferencias que él representa se escindiese él a sí mismo y se moviese él a sí mismo y que en esa contraposición respecto de sí mismo permaneciese a la vez no diferenciado". Esto quiere decir que la esencia de la vida orgánica no es la universalidad que se tuviese ella a sí misma por contenido y, por tanto, que quedase ella misma para sí ahí. Es decir, la vida orgánica no es *Einzelnheit* en sí universal, cuya universalidad tuviese a la vez existencia externa, esto es, quedase para sí ahí. No es concepto existente como concepto. No es conciencia, o no es autoconciencia en el estricto sentido que Hegel da a este último término.

Segundo: Ahora bien, pese a que la vida orgánica no es concepto existente *como concepto*, la vida orgánica sí es concepto existente, es *Einzelnheit* (individualidad) universal aunque esa su universalidad no tenga a la vez existencia externa. De ahí que la conciencia observadora de lo orgánico tenga delante ciertamente el concepto, pero no *como concepto*. Por eso lo yerra, y se yerra a sí misma. Es decir, la conciencia se tiene delante como vida en general, como concepto existiendo, pero no como concepto que exista como concepto, y por

eso no lo reconoce, porque la vida no es el concepto existiendo *como concepto*, por más que el concepto existente que la vida es, operase (en el anterior apartado del presente cap. V, A) en el sentido de destrozar todos los intentos de la conciencia observadora de aprehender la vida en términos de momentos fijos.
También podemos expresar lo mismo de esta otra forma: en lo orgánico la conciencia observadora "se intuye" (se tiene delante) en lo que ella es, pero aún no logra "hacerse concepto" de eso que ve. No lo logra porque eso que intuye es concepto, y todavía la conciencia no tiene delante algo que sea concepto como concepto. Por tanto, no reconoce *como concepto* el concepto que tiene delante. Es en el apartado en el que entramos (cap. V, A, b), donde se va a convertir en objeto para la conciencia observadora el concepto como concepto. Y, sin embargo, resulta que en el presente cap. V, A, b, la conciencia observadora vuelve a errarlo. Será al final del cap. V, A, c, cuando en cierto modo Hegel vaya al centro de la razón de ello, a saber: a las nociones de *sum* y *res* en el *ego sum res cogitans*. Es decir, aun cuando la conciencia tenga delante al concepto existiendo como concepto, lo yerra, porque enfoca mal la naturaleza del concepto y la naturaleza del sujeto. Como he indicado ya varias veces, y al igual que hizo Heidegger en su curso 1924-1925 sobre *El sofista* de Platón, el lector haría muy bien en dejarse plantear la "cuestión del ser" por *El sofista* de Platón, a fin de entender la afirmación de que "el ser como tal no constituye la naturaleza del espíritu" con la que Hegel concluye el presente cap. V, A.

[136] Una idea similar a la que L. Wittgenstein expresa en el *Tractatus logico-philosophicus* (cap. 6.), pero que el autor va a borrar enseguida.

[137] Una primera alusión al *cogito, sum*. El pensamiento en ese su pensarse, pone el ES en que toda realidad consiste, pues ese ES compendia todo el contenido de la conciencia, es decir, el tipo de objetos tratados en los caps. I, II, III. Esta idea se va a repetir insistentemente a partir de ahora.

[138] Se trata de algo similar a la distinción de L. Wittgenstein en el *Tractatus logico-philosophicus* entre el "mostrar" y el "decir" en lo concerniente a la "forma lógica"; si se pretende decir lo que sólo se pueda mostrar (la "forma"), a ese decir se le escapa lo que sólo se puede mostrar y que habría de ser la esencia de lo que se quería decir, querer-decir que era la forma que queda *así* siempre sin ser dicha.

[139] Como también he indicado en otro lugar, hasta ahora, en los caps. I, II, III, IV, cuando el autor ha hablado de *cosa*, el término empleado ha solido ser *Ding*, que en alemán tiene más bien el significado general de cosa material, de objeto material. A partir de ahora, es decir, en lo que resta de este cap. V y en los caps. VI, VII y VIII, cuando se habla de cosa, el término que el autor suele estar empleando es *Sache*, que en alemán tiene más bien el significado de "materia de que se trata", de "asunto de que se trata", de *pragma*. Pero muchas veces, como ya he dicho, Hegel utiliza también ambos términos como sinónimos.

[140] Muy probablemente en el proyecto original de Hegel la "introducción al sistema de la ciencia", que representa la presente *phaenomenolgia mentis* o *Fenomenología del espíritu*, hubiese de alcanzar sólo hasta aquí, es decir, hasta introducirnos en cuestiones que ya son asunto de la filosofía especulativa o Lógica. Pero la verdad es que esta idea no encaja muy bien con el fragmento recogido en el *Apéndice*, que lleva por título "La ciencia" si es que ese fragmento, como he sugerido, debe fecharse a principios de 1806 o incluso en la segunda mitad de 1805.

[141] Es decir, la entera *Ciencia de la Lógica*.
[142] Gramaticalmente sería posible esta otra traducción: "Y precisamente en este tenerse a sí misma delante como lo negativo es donde la conciencia observadora tiene ahora su realidad, la realidad sobre la que versa". Prefiero la primera.
[143] El mundo es lo universal del individuo frente a la propia particularidad del individuo, frente al propio ser individual del individuo.
[144] Repare el lector en este concepto, que va a cobrar importancia en el libro a partir de ahora.
[145] Es decir, el individuo es ingrediente del estado del mundo, mediante aquello en que el individuo se ha convertido por libre decisión suya (y mediante aquello en que cada uno de los individuos se ha convertido por libre decisión de cada uno de ellos). Por tanto, cuando se buscan leyes generales y estables que permitan explicar al individuo a partir del estado del mundo, difícilmente se va a conseguir explicar mucho.
[146] Depende de cómo se interprete el pronombre *sie* del original.
[147] Por sugerentes que puedan resultar todas las consideraciones que ha venido haciendo el autor sobre la Lógica, la Psicología empírica y la Antropología (o más bien sociología), cabe preguntarse hacia dónde se dirige toda esta argumentación o cuál es la moraleja que se sigue de ella. Pues este cap. V, A, b, se abrió diciendo que la autoconciencia, que es concepto, había de encontrarse ahora como lo que ella era, como concepto; *concepto, pues, como concepto*. Pero lo que en realidad se nos está diciendo es que precisamente cuando la autoconciencia se tiene inequívocamente delante (pues en la Lógica, la Psicología y la Antropología se trata inequívocamente de ella y no de otra cosa), la autoconciencia vuelve a errarse y se toma por *Seyn*, con lo cual las cosas (mientras la autoconciencia racional y crítica sigue, ciertamente, investigando) vuelven a no cuadrarle. Pero lo curioso de todo esto es que Hegel va a empezar a sugerirnos que las cosas vuelven a no cuadrarle a la conciencia observadora porque ésta no ha cometido aún con radicalidad suficiente (no ha cometido suficientemente a fondo) el error de tomarse por *Seyn*. Hoy (es decir en nuestra actualidad) sí lo habría cometido ya más decididamente (adscribiéndose la autoconciencia observadora a un programa de "epistemología naturalizada" y afirmando después algún tipo de reduccionismo respecto a la física). Pues sólo cuando la conciencia llegue a descubrir que no es más que *Seyn* (que no es sino cerebro e incluso cráneo) se habrá descubierto de verdad como concepto, es decir, como aquello que siendo lo absolutamente otro de ella misma, no es sino ella misma. Sólo entonces habrá dado con lo *suyo* que ella había salido a buscar.
Hegel insiste en que el ponerse la autoconciencia ella ahí delante como siendo absolutamente un objeto es lo único que agota el sentido de la figura que presenta la *observación* científica y constituye la grandeza de ésta. Sobre esto Hegel no deja la menor duda.
Y precisamente en esa cumbre la conciencia hace la experiencia de que (o empieza a reparar en que, o empieza a husmear que, o empieza a darse cuenta de que) aquello que tiene ella ahí delante (el cerebro) como siéndolo ella, como siendo aquello que ella es, es algo infinitamente distinto de ella. Es decir, precisamente cuando hace la experiencia de que ella no es sino lo absolutamente contrario de ella, una cosa ahí, cerebro reducible a su base físico-química, precisamente entonces la conciencia repara en que eso que ella es, es lo infinitamente distinto de ella. Con lo cual la conciencia no encuentra otra verdad que la certeza misma de la que la conciencia partió de ser toda realidad, ella y lo otro de ella. La "con-

ciencia desgraciada" reaparece de la mano de la razón observadora, precisamente en la cumbre de la razón observadora.
Con esta súbita repetición de la figura de la "conciencia desgraciada" estaremos al final del cap. V, A, c. Y en el contexto de esa súbita aparición de la figura de la "conciencia desgraciada" se formula la tesis principal del libro, la de que el ser como tal no constituye la naturaleza del espíritu.
148 Aparece aquí por segunda vez este concepto de *ursprüngliches bestimmtes Seyn* (el determinado ser original) o de *ursprünglich bestimmte Natur* (naturaleza determinada originalmente o naturaleza originalmente determinada, determinada naturaleza original), que desde ahora aparecerá con frecuencia y desempeñará un papel importante en lo que queda del libro. El concepto se refiere a aquello con lo que, o a aquello como lo que el individuo, cuando se amanece a sí mismo, *se encuentra siendo*, o la materia de la que como agente él ha de hacerse; se trata del yo y su circunstancia, siendo el yo agente (tal como da consigo mismo) ingrediente de esa circunstancia.
149 "Universal" lo está empleando aquí Hegel en el sentido de "en conjunto", de lo que abarca *y comprende y circunscribe un conjunto de elementos.*
150 Observe el lector que particular e individual están utilizados casi como sinónimos. Ello sucede muchas veces en la *Fenomenología del espíritu.*
151 En lo que sigue Hegel se refiere a la obra de Johann Caspar Lavater. Los dos libros principales de éste son *Sobre la fisiognómica* de 1772 y *Fragmentos fisiognómicos* de 1775-1778. En su crítica Hegel recurre a los escritos de G. C. Lichtenberg sobre la fisiognómica de Lavater: *Sobre la fisiognómica* (1777), *Fragmento de los rabos. Una aportación a los fragmentos fisiognómicos* (1783) (una sátira en la que Lichtenberg no deja títere con cabeza en la fisiognómica de Lavater, analizando la fisonomía de rabos de cerdo) y *Contra la fisiognosis* de 1778.
152 El cómo le va a uno o le va a ir a uno.
153 Es el estar el agente en lo que hace, aparte de hacerlo.
154 G. C. Lichtenberg, *Über die Physiognomik*, seg. edic. Gotinga, 1778, pág. 35.
155 La expresión es de X. Zubiri.
156 Ibíd., pág. 72.
157 Ibíd., pág. 6.
158 Inexpresabilidad o inefabilidad porque lo exterior no es sino supuesta existencia, pero supuesta existencia de un Interior supuesto, por tanto ese interior y ese exterior nunca son determinables ni aprehensibles del todo en ese su carácter de existencia y en su carácter de exterior; son propiamente indescriptibles e inefables, se nos escaparían en todo intento de determinarlos. De tal inefabilidad de lo sólo supuesto ya se habló en el cap. I.
159 Hegel pasa a considerar ahora las teorías de Franz Joseph Gall y de su discípulo Johann Kaspar Spurzheim sobre la localización cerebral de las facultades mentales. Gall y Spurzheim inician el debate contemporáneo sobre ello. En el espíritu se darían facultades separadas, como son la memoria, la inteligencia, la percepción, el lenguaje, etc. Esas facultades tendrían localizaciones precisas en el cerebro. Cada una de esas regiones ejercería presión sobre la correspondiente zona del cráneo, dando lugar a específicas prominencias óseas. Bastaría determinar el sistema de prominencias y concavidades del cráneo de una persona para hacer un inventario psicológico de sus facultades. La mayor parte de la obra de Gall

y Spurzheim está escrita en francés. Y casi toda ella está disponible en los correspondientes sitios de Internet. El lector haría muy bien en recurrir a los artículos "Cerveau" y "Crâne" firmados por Gall y Spurzheim en el *Dictionaire des sciences médicales*, vol. 7, París, 1813, págs. 447-449 y págs. 260-266 respectivamente. Aunque ambos artículos son muy posteriores a la *Fenomenología del espíritu*, recogen de forma clara, sucinta y muy bien articulada las posiciones a las que Hegel se refiere en lo que sigue. Como verá el lector, Hegel no ve nada claro el asunto de la correspondencia entre cerebro y cráneo, pero acepta la dirección de las investigaciones de Gall y Spurzheim en el sentido de que (1) en ellas el espíritu queda reducido a su base neurofisiológica y de que (2) ésta se reduce a su vez a aquello en que lo orgánico recobra la continuidad con lo inorgánico. Es decir, Hegel se está tomando correctamente las investigaciones de Gall y Spurzheim en el sentido en que se las suele tomar hoy en historia de la neurofisiología.
La teoría acerca de la relación entre cerebro y cráneo, debida sobre todo a Spurzheim, dio lugar a toda una caza de calaveras de difuntos ilustres, a la que no escapó la calavera de Kant, de la que todos los científicos del momento admiraron su admirable tersura. Goethe se trajo de su viaje a Italia un vaciado de la calavera de Rafael. A ello se refiere Unamuno en un artículo "La calavera de Rafael", recogido en M. de Unamuno, *En torno a las artes*, Espasa-Calpe, Madrid, 1975, págs 105 ss..
[160] Platón, *Timeo*, 71 c-e.
[161] De hecho Gall, aparte de ser el primero en concebir la idea de una cartografía del *cortex* cerebral y en establecer una conexión entre las funciones mentales y su soporte orgánico en el *cortex* cerebral, entendiendo tal conexión en términos modulares, fue también el primero en descubrir que la "materia gris" del cerebro consiste en los cuerpos celulares de las neuronas y que la "materia blanca" son los ejes de las neuronas, o fibras nerviosas.
[162] Recuérdese la teoría de Gall y Spurzheim de las localizaciones cerebrales de las funciones mentales y de cómo esas funciones mentales modularmente localizadas en el cerebro guardan una correspondencia con la conformación del cráneo, que habría de poder ser susceptible de una determinación precisa.
[163] Es decir, que todavía estaría en manos del individuo el convertir o no en realidad aquello que en el cráneo se indica acerca de sus funciones cerebrales (así entiendo esta frase, que en este contexto me resulta oscura).
[164] El original dice *sie*, pronombre que puede referirse a "estos modos", a "realidad", o a "exposición o indicación", creo que se refiere a "estos modos", pero no estoy seguro del todo. Por tanto, la traducción es sólo conjetural.
[165] No entiendo entonces muy bien el sentido de la crítica que el autor está haciendo. Diríase que quiere radicalizar a Gall. Pero la teoría de las localizaciones cerebrales de Gall es en definitiva una concepción modular del *cortex* cerebral que viene a significar que esos módulos cerebrales son "cosas o entidades anatómicas particulares", y así es como hay que entenderlos. O puede que también el autor esté diciendo que no ve mucho sentido a eso de las localizaciones cerebrales, pues del lado del para-sí cerebral sólo debe ponerse la "fluida sencillez de la vida orgánica", cuyo ser-para-otro consistiría en el cráneo. Me inclino a interpretar en el primer sentido (en el sentido de una radicalización de la teoría de Gall) las explicaciones del autor.
[166] En el cerebro el espíritu tiene un estar ahí, un quedar ahí, un ser, que queda subsumido en el espíritu y es de él de donde obtiene su significado; el espíritu es, por tanto, lo sub-

yacente, es esencia y sujeto. Pero el cráneo en cuanto existencia no subsumida, es ella autónoma, es ella lo subyacente, es ella sujeto. Si tenemos, pues, que decir que el espíritu es en definitiva el cráneo, o que lo neurofisiológico es en definitiva reducible a su base físico-química, resulta que este último predicado (es decir "lo reducible a su base físico-química") da alcance al primer sujeto gramatical (es decir, al "espíritu") y también al segundo (es decir, a "lo neurofisiológico") y se convierte él en esencia, es decir, en lo substante, esto es, en sujeto. *Subject*, por tanto, está empleado aquí en el sentido de las explicaciones dadas en el *Prefacio* acerca del enunciado especulativo.

167 Gall y Spurzheim emplean también el término francés *bosse*, "bollo", "protuberancia", "abultamiento".

168 El resultado es que la autoconciencia es un "hueso", es decir, la autoconciencia es cerebro reducible a su vez a su base físico-química, a cosa inerte, a *cosa*. Por tanto, la autoconciencia es lo más extraño de sí que ella pudiera imaginarse, es lo absolutamente otro de sí. Pero demos ahora la vuelta a este juicio en el que el predicado es "lo más extraño de sí que ella pudiera imaginarse". Ese predicado lo convertimos ahora en sujeto y decimos: el ser lo absolutamente ajeno a sí es lo que la conciencia es, en lo infinitamente otro de sí misma es en lo que la autoconciencia consiste. Pero esto es la figura de la "conciencia desgraciada", que, por tanto, coincide con la cumbre de la razón científica. Ya dije en una nota al final del cap. IV que la "conciencia desgraciada" era para Hegel el primer esquema completo del concepto absoluto. El resultado final de la razón observadora es el mismo, tomado por el otro cabo. En uno de los fragmentos recogidos en el *Apéndice* (el que lleva por título "La ciencia") esta cumbre de la razón observadora se convierte en el principal hito del proceso de *anámnesis* en que consiste el *saber absoluto*.
Pero se diría que la cumbre de la razón observadora es una "conciencia desgraciada" que se afianza y se ata en su carácter de tal, que expulsa al mediador, y, por tanto, que también expulsa y excluye a todo Mediador religioso, pues ¿quién podría convertir un "hueso" en algo que se mueve él mismo? Es decir, no hay vuelta a sí desde el fuera-de-sí al que se ha ido, porque en dicho salir fuera, aquello a donde había de volverse llenándolo, ha quedado declarado algo fijo y sólido y ha quedado convertido en algo fijo y sólido, y, por tanto, no hay sitio para el retorno.

169 Ya indiqué en una nota al cap. V, A, a, que el autor entendía que, en lo referente a la observación de lo inorgánico, el presente cap. V, A, debía considerarse una continuación de lo dicho en el cap. III sobre la fuerza. Conforme al cap. III, en el objeto que es la fuerza quedan suprimidos y superados tanto lo inmediato de la certeza sensible como la cosa de la percepción.

170 Se trata del motivo que subrayamos reiteradamente al final del cap. V, A, a, conforme al que el organismo es una *Einzelnheit* en sí universal, pero cuya universalidad no tenía a la vez realidad externa como tal universalidad, sino que se quedaba en el interior que era el género o *Gattung*.

171 Con este *ihrer selbst bewusste Weisheit*, sabiduría consciente de sí o sabedora de sí, se está mencionando la existencia autoconsciente. Pero es una forma un tanto rara y llamativa de hacerlo. Quizá el autor (en los términos en que ello ocurre en la *Crítica del juicio* de Kant) esté mencionando la conciencia por el rodeo de estar refiriéndose al orden providencial de sabiduría a que la conciencia habría de recurrir finalmente para explicarse la vida, orden de sabiduría consciente al que la conciencia misma se sabe pertenecer.

[172] La misma traducción, pero comentada: "El proceso orgánico sólo es libre en sí [es decir, queda por encima de cualquier momento que sea ingrediente suyo], pero no lo es *para sí mismo* [es decir, esa universalidad en la que consiste no se tiene ella ahí a sí misma por contenido, es decir, no es conciencia o autoconciencia]; en el fin, en el *telos* [en el fin en sí en que el proceso orgánico consiste], es donde entra el ser-para-sí de su libertad [de la libertad o autonomía de la naturaleza orgánica respecto de lo inorgánico]; pero ese ser-para-sí *existe* como otro ser [la universalidad que, teniéndose a sí misma por contenido, queda para sí ahí, es decir, que existe, ya no es un organismo, sino otro ser, es una conciencia] ese ser-para-sí *existe*, digo, como otro ser, como una sabiduría consciente de sí [en términos de vida autoconsciente en la modalidad que fuere] que queda fuera de aquel *telos* o fin [en que el proceso orgánico consiste].

[173] Ya que la propia forma de expresarse el autor roza aquí la cuestión, quizá convenga indicar que tanto algunos elementos de las fisiognómica de Lavater como algunos elementos de la "frenología" de Gall y Spurzheim han podido considerarse lejanos antecedentes de teorías del inconsciente del tipo de la de Freud. Es en ellas al menos donde aparece la idea de un inconsciente que parece aposentarse en el centro de la existencia autoconsciente como estructura de ella, y determinarla. La afinidad es evidente si se entiende que el psicoanálisis de Freud tiene también que ver con el escrito de Freud de 1895 "Proyecto de una psicología para neurólogos". En los seminarios a que he hecho referencia en mi introducción el doctor Francesc Roca i Sebastià ha insistido muchas veces en esta última cuestión.

[174] Este "de ella" puede referirse tanto a la observación de la que se ha hablado en la línea anterior, como a la exterioridad de la que a continuación se habla. Si se refiere a la primera, habría que entender la frase: "conforme al propio concepto que la observación se hace de sí como aquello con lo que ella se encuentra ahí delante". Si se refiere a la segunda, habría que entender la frase: "Conforme al propio concepto de esa exterioridad". Creo que se refiere a la primera, pero no estoy seguro.

[175] Referencia tanto a lo dicho al hablar sobre "la descripción" en el cap. V, A, a, como quizá también a lo dicho en el tránsito del cap. II al cap. III en el que lo universal incondicionado, el concepto, empieza siendo objeto generalizado, la fuerza.

[176] Esto parece confirmar lo que he dicho al final de la nota anterior.

[177] En todo caso no pierda de vista el lector que el autor está dando vueltas e interpretando a la letra la idea de Descartes en la segunda de las *Meditationes de prima philosophia*, conforme a la que *"Sed quid igitur sum? Res cogitans"* ("Pero ¿qué es lo que yo *soy*? Una *cosa* que *piensa*"). No deja de ser llamativo que sean la autorreducción neurofisiológica y la ulterior autorreducción físico-química del espíritu las que constituyan la verdad del *cogito sum* cartesiano, es decir, las que constituyan la verdad de la "certeza de la razón que se busca a sí misma como realidad objetiva".

[178] Recuerde el lector el contenido de las tres formas de relación con lo Inmutable del final del cap. IV. La idea de Hegel es que el espíritu no se es sino siéndose él mismo lo absolutamente otro, su propia absoluta negación. Es lo que volvemos a tener presente en la idea de este dar por fin consigo la certeza de la razón como consistiendo en un hueso. La apelación a la "conciencia desgraciada" se convierte en fundamental en el presente contexto, pues esa figura contiene el esquema del concepto de espíritu, cuya naturaleza no es el ser, sino el no-ser (interpretado este no-ser como *ser-otro* en el sentido de *El sofista* de Platón, 251 a ss.).

Por otro lado, el que haya no-ser, para Platón tiene esencialmente que ver con la predicación, con el logos. Y asimismo para Hegel, siguiendo a Platón, el que lo que constituye la naturaleza del espíritu no sea el ser sino el no-ser referido a sí mismo (el no ser él mismo sino siendo lo absolutamente otro de sí) tiene esencialmente que ver con el carácter de *logos* del espíritu. El concepto siempre es concepto de otro que el concepto (es decir, hablar de concepto es hablar de juicio, de proposición, de *logos* enunciativo, *apophansis*) y en el límite, que es el punto en que nos encontramos, el concepto es concepto de sí mismo como de lo absolutamente otro de sí. Y es, por tanto, teniéndose en tal concepto de sí (o teniéndose como tal concepto de sí) como el espíritu empieza a darse alcance en lo que respecta a aquello que él verdaderamente es.

[179] Recuérdese la interpretación del "yo pienso" de la "deducción trascendental" kantiana de las categorías, que hacía el autor al comienzo de este cap. V.

[180] *Vernunft hat*, es decir, tiene razón, está dotada de razón; la frase no debe entenderse en el sentido tener razón, de "tiene usted razón", que en alemán se dice *recht haben*, sino en el sentido que va a explicar a continuación: la conciencia no solamente es en sí razón, sino que el serlo se le ha vuelto cosa expresa, cosa suya, cosa de la que ella se sabe en posesión, cosa que ella tiene. Es decir, aquel *logos* de la δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου del cap. III, que allí podía considerarse *logos* del objeto, se ha convertido a través del cap. IV en *logos* autoconsciente, en algo que para la autoconciencia racional se convierte en el tema o asunto en el que ella consiste, del que en ella se trata, que ella se trae entre manos. En definitiva, este *Vernunft hat* hay que entenderlo en el sentido del "animal que tiene *logos*" de los griegos, pero con tal de que nos atengamos a la idea de Heidegger de que con "ζῷον λόγον ἔχον" los griegos no quieren decir sin más "animal que habla", sino algo así como "animal que lee periódicos y se pasa el día discutiendo noticias y temas en el ágora". *Vernunft hat* significa para Hegel que la autoconciencia es el viviente para el que el buscar razones y explicaciones de las cosas, precisamente como razones *suyas* o explicaciones *suyas*, como *razón* de las cosas, se le convierte en el principal asunto, en el radical asunto *suyo*.

[181] Es decir, puede decirse que esa conciencia *Vernunft hat*, tiene a la razón , es decir, no sólo que en sí es razón, sino que la razón se le ha vuelto expresa, que la unidad que ella es de sí y de lo otro se le vuelve tema, que esa unidad se convierte en algo que ahora ella se trae entre manos, en lo que ahora ella expresamente anda, en algo que (por tanto) ahora ella está teniendo. Se trata de una "repetición" de aquella conversación del alma consigo misma en que consistía la *explicación* en el cap. III. Ahora, lo que la conciencia observadora explica como otro no es sino ella misma.

[182] Unidad de ser y de aquel "suyo" (o "mío") que aparece en el "principio de la unidad sintética original de la apercepción" de "la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Si se recuerda lo que fue la introducción del presente cap. V, no deja de ser llamativa la sugerencia que está haciendo el autor de que, frente a la mera afirmación abstracta del idealismo, la conciencia que ha hecho de verdad experiencia o que ha empezado a hacer en serio experiencia de la verdad del idealismo (de Kant) es la conciencia observadora que ha llegado a la conclusión de que el ser de la conciencia consiste en el cerebro y el cráneo, es decir, que, después de reducir todo ente a *explicación* (a *razón)*, se pone ella misma como inmediatez del ente. Es esa conciencia la que empieza a saber de verdad qué es eso de la *categoría* como unidad del *ser* y de lo "suyo".

Me voy a permitir llamar la atención al lector sobre la *Gelassenheit*, la indiferencia, que pueden producir estos textos de Hegel, que no sabría yo decir si es del todo sana, pero que en todo caso sí que resulta paradójica. Uno escucha una conferencia de un colega sobre la mente. Éste reduce la mente a sus bases neurofisiológicas, y a partir de ahí emprende un ataque contra la tradición y contra el pensamiento moderno. Uno piensa para sí: tiene toda la razón; este colega mío es un gran idealista; los materialistas son aquellos que él ataca, los cuales se quedaron a medio camino; él lleva su idealismo hasta el final, sólo que no se entera.
Una indiferencia análoga es la que se seguiría de la tradición de teología negativa, leída desde Hegel. Según *de mystica theologia* de Dionisio Areopagita, de la "Causa de todo" no puede decirse lo que es sino lo que no es. La causa de todo, πάντων αἰτία, ni es A ni no A, ni es B ni no B, ni es C ni no C, y así sigue con todo predicado posible. Pero πάντων αἰτία, causa de todo, es también un predicado, al que hemos recurrido para tener un sujeto gramatical, pero al que también hemos de aplicar nuestra negación sistemática. La aplicamos y decimos: no hay πάντων αἰτία. Esto fue lo que, según el salmo, dijo el necio en su corazón: no hay Dios. Pero nosotros pensamos: he ahí un hombre verdaderamente piadoso, un verdadero creyente, con un verdadero barrunto de lo que Dios es, sólo que no se entera. Y después nos encontramos con un creyente que nos dice que Dios es A, y B, y C, y D, etc. Y pensamos: he ahí a un no creyente que se imagina ser creyente porque confunde a Dios con un ídolo, sólo que no se entera. Pero el creyente pasa a defenderse y dice que en realidad lo que él dice de Dios es que ni es A ni no A, ni B ni no B, ni C ni no C, etc. Nosotros sacamos la conclusión de esto último y pensamos: el creyente, cuando de verdad lo es, es cuando afirma aquello de lo que inmediatamente se sigue lo que dice el ateo, es decir, cuando en definitiva dice lo mismo que un ateo. Anticipo esto porque en el cap. VI el lector se va a encontrar con un importante pasaje en este sentido, cuando Hegel en el cap. VI, B, hable de la fe y de la Ilustración y también de los dos partidos en que se divide la Ilustración vencedora.

183 La conciencia a la que la categoría se le muestre no principalmente en la forma de ser, como en la presente figura ocurre, sino principalmente en la forma de lo *suyo*, será la autoconciencia práctica.

184 Como acabo de indicar, lo que sigue es una forma muy sencilla e intuitiva de introducir la figura que viene a continuación, la "realización de la autococonciencia racional mediante sí misma", es decir, la autoconciencia práctica; aparte de que aquí queda claro que es la noción de *categoría* la que funda este "tránsito" de la razón teórica a la razón práctica.

185 Si lo comprendiera, entendería que la conciencia es precisamente el concepto de eso, de eso absolutamente otro.

186 Es decir, es el concepto de razón, del que hemos partido.

187 Es decir, sólo se tiene delante (verdad, objeto) cuando lo que ella es, es lo absolutamente otro de ella (concepto). Ahora es cuando ha dado ella consigo, ahora es cuando se tiene delante, ahora es cuando ha dado alcance al objeto que buscaba. Toda cosa es ella y ella es cosa.

188 Volvemos, pues, a consideraciones introducidas al final del cap. III con base en *El sofista* de Platón.

189 Si la vida es auto-*telos*, no cabe duda de que en el punto en que nos encontramos, la vida (en cuanto autosconsciente) se ha alcanzado a sí misma, "ha dado el *do de pecho*", ha llegado a la cúspide o a una de las cúspides que ella es para sí misma; se ha consumado,

pues. Pero al quedarse en *representación*, sin llegar a hacerse *concepto*, la conciencia observadora en lugar de tomarse eso (en lugar de tomarse el ejercicio del órgano como el que ella se descubre) por su lado de estar haciendo el amor y engendrando (queriéndose y poniéndose como el concepto que ella es), se lo toma como un estar meando.

[190] Como acaba de indicar el autor al final del cap. V, A, el concepto de "razón práctica" cuya exposición ahora se inicia, no es sino otra vez el mismo concepto kantiano de *categoría* del que se ha tratado en el cap. V, A (es decir, en la parte dedicada a la "razón teórica"), pero tomado ahora por el otro cabo del "juicio infinito" en que ese concepto de *categoría* consiste; es su propia experiencia la que en cierto modo obliga al *Doctor Fausto* a transitar de la razón científica a la razón práctica.

[191] Es decir, se encontró a ella misma como consistiendo en definitiva en el cráneo, y encontró el cráneo como consistiendo el cráneo en ella misma. Pero el autor añade algo más: la autoconciencia encontró el no-ser-ella (encontró el objeto) como siendo ella. Aunque por el lado del en-sí, la autoconciencia dio con la *categoría*, con la unidad del en-sí *y lo suyo* como siendo lo que ella ahora se trae entre manos, como siendo no sólo lo que ella es, sino como algo que ahora pasa a ser tema y cosa suya, pasa a ser *la cosa* [*die Sache*].

[192] Con un par de trazos el autor ha pasado, pues, de la idea de no consistir la autoconciencia sino en objeto a la idea de no consistir el objeto sino en autoconciencia (pues como *razón*, la autoconciencia es todo objeto y ella es objeto). Pues ambas ideas son ya la misma. El objeto no consiste, pues, sino en autoconciencia, pero en *otra* autoconciencia, pues en ese ser-otro estriba su objetualidad (esta prestidigitación conceptual de Hegel, que no es sino repetición del *Parménides* de Platón, es, ciertamente, irritante). En uno de esos trazos el autor ha insistido en que en ese encontrarse la autoconciencia siendo lo que radicalmente no es ella, la autoconciencia es todo objeto, pues ella no es sino el no-ser-ella, ella no es sino lo negativo de ella (*explicando*, ella canceló la inmediatez de todo ente y acabó poniéndose como la inmediatez que canceló). Por más que, de nuevo, y éste es el segundo trazo, todo objeto no resulte ser sino la autoconciencia (pero una autoconciencia que es una autoconciencia *otra*, que es *otra* autoconciencia). Pero todo esto ya lo sabemos, casi, desde el cap. III, o desde los caps. III y IV. En la *Fenomenología del espíritu* abundan esta clase de cabriolas conceptuales.

[193] A fin de no perderse en lo que respecta al esquema de la *Fenomenología del espíritu* conviene tener muy presente esta afirmación de que de lo que se ha tratado en el cap. V. A, a, ha sido de una repetición ("en el elemento de la *categoría*") de lo tratado en los caps. I, II y III sobre la certeza sensible, la percepción y el entendimiento (que eran los tres pasos del movimiento de la *conciencia*). En lo que sigue se va a tratar de una "repetición" del cap. IV o por lo menos de la base de él (del movimiento, por tanto, de la *autoconciencia*), también, como aún diremos, "en el elemento de la *categoría*".

[194] Recuerde el lector que la conciencia autónoma era aquella que buscando ser para ella (buscando ser para sí) se le disociaba sistemáticamente su en-sí (cap. IV, A). La conciencia libre resultaba ser aquella cuyo en-sí no era sino su para-sí, o cuyo en-sí sistemáticamente se le convertía en para-sí, es decir, resultaba ser en definitiva de ella (resultaba ser *suyo*) aquello sustancial como lo que ella se buscaba como a sí misma o como lo que ella se tenía como teniéndose a sí misma (cap IV, B).

[195] Como verá el lector, toda la explicación que el autor va a empezar a dar del concepto de espíritu se mueve bajo la idea que acabamos de obtener, de que el objeto no es sino autoconciencia, otra autoconciencia, pues en ese ser-otra estriba su carácter de objeto, pero de

que es sólo sabiendo esa otra como a ella y teniendo esa otra como a ella, es decir, es sólo quedando más allá de ella misma, como la autoconciencia se tiene a sí misma, es decir, es autoconciencia. El espíritu es ese Universal objetivo que cobra existencia en el ser-otra de la autoconciencia, ser-otra en el que, sin embargo, la autoconciencia (toda autoconciencia, todas las autoconciencia) consisten. La idea principal (o la trama conceptual subyacente) en este contexto es siempre que la autoconciencia resulta ser el objeto (final del cap. V, A, c), que ese objeto, por tanto, no es sino autoconciencia, que en su carácter de objeto esa autoconciencia no es sino *otra* autoconciencia, y que, por tanto, la autoconciencia (ninguna autoconciencia) es lo que ella misma es sin ser esa autoconciencia otra, sin ser, por tanto, ella misma esa universal autoconciencia *otra*, es decir, la autoconciencia no es sin ser espíritu, esto es, la autoconciencia no es sino espíritu. El autor ha hecho una entrada algo abrupta en el concepto de espíritu, que no se entiende bien, si no se tienen muy presentes las cosas que en breves trazos ha recordado.

Repare, por lo demás, el lector en la diferencia entre el tipo de consideración del cap. IV, A, y el tipo de consideración posterior al cap. V, A, c. En el cap. IV, A, el objeto como el que la conciencia "explicativa" se reconocía tenía que mostrar su no-autonomía para serlo efectivamente ella; después del cap. V, A, c, el hueso, es decir, ese ser-otro en su rotunda autonomía, resulta serlo la conciencia; nos estamos movimiento en el elemento de la *categoría*, de la unidad (para la conciencia) del ser y lo *suyo*. Pero tanto en el cap. IV, A, como después, nos estamos moviendo ya en la esfera de la *Razón* a la que la figura del *espíritu* pertenece, es decir, se trata ya de que para la conciencia no hay serse sin serse en el ser-otro de sí misma.

196 O en la autonomía de *lo otro* (en las costumbres, las formas de vivir), que también es autoconciencia en la que, por tanto, están también implicados *los otros*. La expresión [*des Anderen*] que está empleando el autor, al no aparecer en nominativo, podría entenderse (al menos en estas líneas) tanto como *el otro* o como *lo otro*, si bien a continuación queda claro que el autor esta hablando del otro, de *los otros*, de las otras autoconciencias.

197 Es claro que todas estas consideraciones del autor (también esta interpretación de lo *suyo* como *obra suya*) no versan sino sobre nociones con las que opera Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* (o sobre la constelación que ellas forman), pero, como pretende Hegel, mucho mejor entendidas en su propia estructura interna.

Hemos dicho que la autoconciencia no resulta ser sino el objeto y, por tanto, que el objeto es la autoconciencia y que ese objeto que no es sino ella, pero otro que ella, consta también de otras autoconciencias que no son ella. En ese objeto ella se pone a sí misma y se tiene a sí misma como su asunto, como su "cosa", como *su propia obra* (otra que ella pero donde ella se tiene y ejerce su ser-libre). En la realización de esa obra, de este su *ergon*, la autoconciencia no sale de sí sino que sólo se busca y se tiene a sí misma. Es claro que nos estamos haciendo eco del concepto aristotélico de *praxis*, en el que queda envuelto el de *techne*.

Pese a todas las diferencias que Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* establece entre lo teórico y lo práctico, para Hegel el concepto de *praxis* sólo podía introducirse en serio y de verdad (o por lo menos sólo podía introducirse *científicamente*, ésta es la idea de Hegel) en el contexto del *noûs*, en el contexto de la *razón*, pues el concepto de *praxis* es un concepto que, en rigor, envuelve la unidad de autoconciencia y objeto.

Y ahora podemos decir que lo que sigue del cap. V va a ser una repetición del cap. IV "pero en el elemento de la categoría", es decir, en el elemento de la *praxis* y del *ethos* en que la *praxis* se articula, esto es, en el elemento de la estricta unidad del ser y "lo mío" (unidad que va a ser ahora la *obra* mía) que introduce Kant en "la deducción trascendental de los principios puros del entendimiento", que es a donde, en el fondo, como vemos (y éste es el tipo de cabriolas a la que la *Fenomenología del espíritu* acostumbra), pertenece propiamente el libro VI de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

Y así, si el esquema de la *Fenomenología del espíritu* puede entenderse, por decirlo así, como un cerrar en círculo las formas de saber que Aristóteles distingue en el libro XII de la *Metafísica* (1074 b): *episteme, aisthesis, doxa, dianoia, noûs*, ahora podemos añadir que ese círculo no es el que es, ni puede cerrarse sin incluir en él la otra serie de formas de ἀληθεύειν o de formas de saber o de tocar objeto, que Aristóteles establece en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* , a saber: *episteme, techne, phronesis, sophia, nous* (*Ética a Nicómaco*, libro VI, cap. III, 1139 b 17).

Y así tenemos la serie de *Gestalten* (formas o figuras) del saber que Hegel toma en consideración y que cierra en círculo en la *Fenomenología*: (*orexis*), (*episteme*), (*aisthesis, doxa, dianota*), (*orexis*), (*nous*), (*techne, phronesis, sophia*), (*nous*), (*episteme*).

La forma de saber que representa la ciencia moderna (el *producto mismo* de la razón observadora, la cual sí ocupa en la *Fenomenología del espíritu* una posición importante) no está tomada en serio, si no es en forma de *techne* o de "razón instrumental", que también ocupa en la *Fenomenología del espíritu*, como aún veremos, una posición igualmente importante. Diríase que la "razón científica", la "razón observadora", sólo interesa a Hegel en los aspectos en que ella se ignora; o podríamos también decir: la "razón científica" desempeña un decisivo papel en la *Fenomenología del espíritu* (como hemos visto al final de la sección A del presente cap. V), pero entendida en los aspectos en que esa razón precisamente no se entiende a sí misma. O dicho aún de otra forma: aparte de en los términos registrados en el cap. V, A, c, la razón científica y la razón tecnológica (es decir, la conexión de razón científica y razón técnica) interesan a Hegel en cuanto ingredientes principales de la experiencia fáustica moderna (cap. V, B, a), que Hegel considera fundamental y pone a la base misma de la razón práctica moderna, por delante incluso de la conciencia utópica (cap. V, B, b) y la conciencia revolucionaria (cap. V, B, c).

La forma en que hay que entender (ésta parece ser la idea de Hegel) a esa razón científica y tecnológica en la decisiva importancia que tiene no nos la proporciona el tipo de saber (la ciencia experimental) del que esa conciencia hace ostentación, sino lo que Aristóteles llamó *episteme*, y lo que Kant llamó tanto "crítica de la razón" como "metafísica". Estas formas de saber versan sobre aquella clase de cuestiones, respecto a las que, como dice L. Wittgenstein en su *Tractatus logico-philosophicus* (6.52), "tenemos la sensación de que, incluso cuando se hubiesen respondido todas las posibles cuestiones científicas, [...] aún no se habrían tocado, por más que para entonces resultase que no queda ya cuestión ninguna". Naturalmente, Hegel no estaría ni mucho menos de acuerdo con esto último, pues el más-allá del objeto, el sentido del mundo, de los que se habla en los parágrafos 6.41 y 6.42 del *Tractatus*, pertenecen a la misma estructura de *logos* del objeto como la que acaba reconociéndose el sujeto. Precisamente ese sujeto, en los parágrafos 5.63 y 5.64 del *Tractatus*, prescindo aquí de las connotaciones "solipsistas" de estos parágrafos) acaba convertido en otro pun-

to fijo a título de allende el mundo que, sin embargo, al igual que en Hegel, es esencialmente *mi* mundo. "Yo soy mi mundo" (5.621), pese a lo cual, por supuesto, "no hay tal cosa como sujeto pensante, como sujeto de las representaciones" (5.631). También en Wittgenstein el sujeto no es, pues, sino a condición de ser absolutamente otro de su quedar él ahí. Se trata en Wittgenstein de puntos fijos últimos, contradictorios entre sí, aporéticos, expresados casi (o sin "casi") en los términos en que los expresa Hegel, con la fundamental diferencia de que Hegel quiere deshacer ese su carácter de fijos recurriendo a la conceptuación de Platón. Aunque la verdad es que al final del cap. VIII, uno se pregunta si Hegel ha tenido de verdad éxito en tal pretensión.

Si la primera parte del cap. V ha sido una *repetición* de los capítulos I-III en el "elemento de la categoría" y lo que sigue del cap. V es una repetición del cap. IV asimismo en el "elemento de la categoría", cabría decir que es en ese elemento de la *categoría* donde Hegel lleva a cabo una articulación de la "razón teórica" y de la "razón práctica". Pero expresarse así no sería inexacto si para Hegel hubiese una distinción entre "razón teórica" y "razón práctica" en el sentido en que la hay para Aristóteles o en el sentido en que la hay para Kant. Pero no hay para Hegel tal cosa, sino que, si acaso, se trata de distintos *momentos* o de los dos lados de un mismo "juicio infinito" como vimos al final del cap. V, A, c.

Por lo demás, si la anterior secuencia de formas de saber o formas de ἀληθεύειν, provenientes de la *Metafísica* y de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles tienen algún sentido en Hegel, no cabe duda de que habremos de asistir en el resto del presente libro a una tensión e incluso a una formidable tensión entre los conceptos aristotélicos de *ethos*, *praxis* y *phrónesis* (con la concreción a la que apuntan) y el abstracto concepto kantiano de "razón practica", e incluso esa tensión resultará ser un elemento definitorio de la conciencia moderna. Esa tensión se resumirá para Hegel en la tensión entre la concreción y la abstracción, entre la materialidad y la formalidad de lo que Hegel va a llamar *die Sache selbst* (la cosa misma, el ἔργον ἀνθρώπου de que habla Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco*). Esa tensión sólo se reajustará ella en sí misma cuando alcancemos el concepto de *Gewissen*, de la conciencia protestante moderna, al final del cap. VI , C, c.

[198] Como se ha hecho notar reiteradamente en la literatura marxista sobre la *Fenomenología del espíritu*, estas ideas de los "economistas políticos clásicos" que en la *Fenomenología del espíritu* no hacen sino apuntar, quedarán magníficamente desarrolladas después en la *Filosofía del Derecho* (parágrafos 190 ss.).

[199] Por tanto, la categoría, la autoconciencia racional, es el contexto del concepto de espíritu, aquí en la forma de la unidad del ser-para-sí y el ser-para-otro. No olvide el lector que la conclusión del cap. V, A, c, fue que lo absolutamente para-otro no era sino lo para-sí.

[200] La idea es, pues, que hay un determinado nivel en el que en lo otro, incluso en lo absolutamente otro, lo que hay es *yo*. Es ese nivel el que aquí se vuelve asunto .

[201] El autor va a pasar a explicar enseguida esta importante idea. Recuerde el lector que el nivel en que estamos es el de ser la conciencia racional toda realidad, en el sentido de que la conciencia racional no encuentra en todo sino lo *suyo*, pero ahora como obra suya. Esto que acabo de decir es el concepto de ello. Ahora se trata de saber de qué realidad ese concepto es concepto. Y se va a plantear la cuestión de si esa realidad de la que ese concepto es concepto es algo a lo que vamos, o de lo que venimos. Aconsejo al lector que tome el camino de en medio, y decida que se trata de una realidad siempre en trámite de ejecución, de la que en parte venimos y a la que en parte vamos y en ambos casos como *obra nuestra*.

De esta forma el lector podrá tener a la vista desde el principio el carácter de *tradición* que esa realidad tiene de por sí. Pero se trata de *tradición* para la conciencia moderna, para aquella conciencia que desde el *yo pienso* y dimanando todo de él, va a ver todo como obra suya y va a querer todo también como habiendo de consistir en obra suya. Por tanto, el llamar *tradición* a esta realidad de la que el concepto de que aquí se trata ha de ser concepto; de la que, por tanto, conforme a lo que dice el autor, se produce un movimiento de ida a la vez que de venida, no puede ser incompatible con lo que voy a decir en la nota siguiente. Las tradiciones de la conciencia racional llevan ya dentro la tensión que ese doble movimiento representa.

202 La idea que el autor acaba de expresar por primera vez en este breve párrafo, y en la que volverá a insistir, es de fundamental importancia para la comprensión del libro. Aquello a lo que vamos, a la *eticidad*, es decir, a la estructura del lado práctico de la razón (*ethos, praxis, phronesis*) considerando ese lado en el "elemento de la categoría" que es a donde ese lado propiamente pertenece, el ir a ello, digo, por ser un ir sabiente, es ya un volver. Por tanto, la existencia moderna, o tiene que ser quizá también este inmenso vacío, o al menos le ronda este inmenso vacío (en ello insistirá varias veces el autor) que consiste en que aquello a donde se va es propiamente lo que ya quedó detrás y de donde se viene. El árbol del conocimiento convierte a todo paraíso, incluso a todo paraíso del futuro, en el paraíso que ya se ha perdido. O también (como venía a decirlo Samuel Beckett, hablando de *En busca del tiempo perdido* de Proust): para la conciencia moderna, el lugar de la felicidad, de la *eudaimonía*, de la *Glückseligkeit* que se busca, propiamente quedó siempre ya detrás, o por lo menos es huidizo, es siempre también un no-lugar. Pero ni siquiera hace falta hablar de paraísos, sino que toda estancia adonde sabedoramente se va, por irse sabedoramente a ella, se ha dejado ya detrás, es algo respecto a lo que se está ya más allá; a donde se va es propiamente al sí-mismo que ya siempre se era, en el carácter incondicionado de él, que ha dejado, por tanto, ya detrás cualquier eticidad simple, cualquier concreción; esa conciencia no puede tener en serio otra estancia que a ella misma, es decir, ninguna estancia concreta. Por tanto, la existencia moderna, la radical actualidad de la existencia moderna, es una actualidad sin paraíso y sin estancia, es un insistente estar ya de vuelta de allí donde se quería ir, un hueco, o al menos así lo parece; de ahí también lo furibundo de las afirmaciones en contra (de las afirmaciones que consisten en negar tal hueco).

El dramático y polémico abrirse de ese abisal vacío, o el estar constantemente rondando ese abisal vacío, lo desarrolla el autor en el cap. VI, B y en el cap. VI, C, c.

En el cap. VI, A, a y en cap. VI, A, b, se describe la estancia (la verdadera eticidad) de la que la existencia moderna es el reverso o se sabe reverso, y en el cap. VI, A, c, se describe o empieza a describirse por qué y cómo la existencia moderna se convierte en reverso de esa estancia. El cap. VI, A, c, se completa con el cap. VI, B, III y el cap. VI, VC, c.

En el presente cap. V, B se analizan elementos de ida que resultan no ser sino elementos de vuelta. Hegel analiza la "conciencia fáustica" (cap. V, B, a), la "conciencia utópica" (cap. V, B, b) y la conciencia noble o "conciencia de la virtud" (cap. V, C, c).

Paso a otro asunto distinto, a la cuestión del "alma bella" en Goethe y en Schiller. En el cap. V, B, c ("La virtud y el curso del mundo") se trata, en parte, de una versión reflexiva de lo que Aristóteles llamaba οἱ χαρίεντες frente a οἱ πολλοί (o los muchos, o el montón, o la caterva), o en parte también lo que Schiller llamaba el "alma bella". Sólo que Hegel reserva

esta denominación de Schiller para una figura diferente, que analiza al final del cap. VI, C, c, dando a esta denominación un sentido bastante distinto al que Schiller le da, por ejemplo, en *Über Anmuth und Würde* ("Sobre la gracia y la dignidad").
Pero lo que Hegel analiza en el cap. V, C, c, "La virtud y el curso del mundo", tampoco es sin más el "alma bella" de Schiller. Hegel era demasiado complejo como para creerse la simpleza de esa noción de Schiller.
Y, a su vez, lo que Hegel analiza al final del cap. VI, C, c ("La conciencia moral, el alma bella, el mal y su perdón"), no es lo que Schiller entiende por "alma bella" en *Über Anmuth und Würde* ("Sobre la gracia y la dignidad"), sino más bien (aunque sólo en parte) una versión cambiada (y radicalizada en los términos en que el propio Hegel señala) de lo que describe Goethe en el libro sexto de *Wilhelm Meisters Lehrjahre* ("Confesiones de un alma bella"). Hegel, lo mismo que cualquier académico de Jena, manejaba a la perfección esta clase de referentes, pues eran "su ambiente". Pero podemos decir que Hegel evoca figuras y conceptos, tanto de Schiller como de Goethe, que, sin embargo, Hegel no deja estar en la articulación y estructura que esos conceptos ofrecen en sus fuentes. Eso no es óbice para que, como ya he dicho, quizá no sea exagerado afirmar que, al menos en el esbozo de las principales visiones de Hegel, subyace siempre alguna idea de Schiller. No en vano, como ya he dicho más arriba en otra nota, la *Fenomenología del espíritu* se cierra con una cita de Schiller.

203 Habremos de esperar a ver qué es lo que quiere decir el autor con esto.

204 Precisamente en este punto conviene que tengamos muy claro que desde el principio del cap. V esa conciencia es cada vez más *nosotros*, esa conciencia (ya casi) somos *nosotros*, de modo que cuando esa conciencia nos alcance, seremos *nosotros* quienes nos habremos alcanzado a nosotros mismos conceptualmente. La conciencia de la que estamos hablando es una conciencia que en el medio del racionalismo y del empirismo, del idealismo y de la ciencia (cap. V) y de la Ilustración y de la revolución (cap. VI, B) ha "cobrado conciencia de su esencia". En la *Fenomenología del espíritu* (*nosotros*) esa conciencia trata de entenderse, de llevar hasta el final tal cobrar conciencia de su esencia.

205 Pero entonces esa sustancia se ha dejado ya detrás, ha sido dejada detrás, ha sido superada.

206 El saberse como individualidad implica la desaparición de ello.

207 Universal no significa aquí abstracto, sino el carácter omniabarcante del *ethos* en su ser la sustancia de un pueblo y no de otro.

208 Pasa a explicar la afirmación de que por de pronto la eticidad es sólo concepto; pero lo hace por el lado de la idea.

209 Unidad de ella y la coseidad. Pero cuando va, aún no ha llegado, y, cuando está y lo sabe, ya viene.

210 Aunque ésta es la traducción literal, quizá quiera el autor decir que el *telos* es la conciencia.

211 Hegel se está refiriendo al contenido del cap. V, C.

212 A propósito de esta afirmación, conviene tener presente algo que afecta tanto a la sistemática del pensamiento de Hegel, como al propio significado de la filosofía de Hegel y a lo que ocurre en su desenvolvimiento, y que, por tanto, no deja de tener su importancia en nuestro contexto.

Si bien se fija el lector, Hegel afirma aquí que la figura o figuras de la moralidad (que va analizar en la sección C del presente cap. V) son genuinamente más bien figuras de vuelta respecto de la sustancia ética (mientras que las que analiza en el presente cap. V, B pueden fácilmente interpretarse tanto en el sentido de ida como en el sentido de vuelta). Y si se tiene además en cuenta dónde se sitúa el "derecho abstracto" en la *Fenomenología del espíritu* (cap. VI, A, c), resulta que en la sistemática subyacente en la *Fenomenología del espíritu* la secuencia de conceptos es *eticidad/derecho abstracto/moralidad*, y no al revés como sucede ya en la *Enciclopedia de las ciencias filosófica* de 1817 (1830, tercera edición) y en la *Filosofía del Derecho* de 1821. Esto significaría que el Hegel posterior (y con él el marxismo y la izquierda hegeliana en general, por lo menos hasta una fase reciente de la "Teoría crítica"), estarían sugiriendo a la conciencia moderna la posibilidad racional de que las abstracciones constitutivas de la conciencia moderna (el derecho abstracto y la moralidad kantiana) pudieran en cierto modo reasumirse o reabsorberse en sustancia ética (pudieran reabsorberse en sustancia a toda la altura o nivel de abstracción y racionalidad que se quiera, pero en definitiva pudieran reabsorberse en sustancia o en sucedáneo de sustancia). En cambio en la *Fenomenología del espíritu* Hegel estaría afirmando (o si no afirmando, estaría muy cerca de estar mostrando) que para la existencia moderna resulta que más bien no hay más eticidad que la del Leviatán articulado en términos de Estado de derecho (cap. VI, A, c), de razón democrática (cap. VI, B, III) y de razón comunicativa (cap. VI, C, c), que Hegel entiende como el modo como se articula jurídica y políticamente una forma de existencia, animada por la conciencia ética y la conciencia religiosa del protestantismo. Y eso, ciertamente, es una eticidad tan reflexiva o una eticidad compuesta de tanta abstracción, una eticidad tan autogenerada, tan "provisional", que más bien representa la sistemática negación y disolución de todo sucedáneo pensable de eticidad. Para la existencia moderna, en el lugar de la sustancia ética, lo que constitutivamente corre siempre el riesgo de aparecerle también, como ya he dicho, es un vacío que es el reverso de aquellas abstracciones, o del que aquellas abstracciones son el reverso y realidad. Y es este vacío lo que en el capítulo VII sobre la religión se interpreta como la peculiar experiencia religiosa moderna de lo Incondicionado. En este sentido el propio desenvolvimiento de la filosofía de Hegel expresaría el desasosiego de la conciencia moderna ante sí misma. A mí me parece que la posición de Hegel en el cap. V, C, c, respeto a todo esto es más bien dubitante; o puede ser también que "la conciencia que sabe esa sustancia como la esencia de la conciencia" no signifique sin más dejar a la sustancia por detrás, y por tanto, no signifique dejarla convertida en in-esencia; pero esta interpretación no me parece muy acorde con lo que Hegel está diciendo. En todo caso, el lector debe entender que el presente cap. V, B, y el cap. V, C son camino de ida al cap. VI, A ("La eticidad verdadera"), pero en cuanto camino de vuelta tienen que poder solaparse con el contenido del cap. VI, B, III y del cap. VI, C. Elementos claves en dicho solapamiento tienen que ser sin duda el concepto de la "la cosa misma" (ἔργον ἀνθρώπινον) del cap. V, C, a, y el concepto de conciencia moral o *Gewissen* del cap. VI, C, c. Y efectivamente en el cap. VI, C, c, Hegel acabará leyendo juntos el final del cap. V y el final del cap. VI. Tenga en cuenta el lector que por *Gewissen* (conciencia moral) Hegel siempre entiende la conciencia religiosa, la conciencia ética y la conciencia política protestante, como deja claro en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

[213] La cuestión planteada en la nota anterior podemos repetirla siquiera sea en el sentido provisional de las dudas que sistemáticamente parece ir dejando caer el autor de la *Fenomenología del espíritu* acerca de la cuestión de si, con tal búsqueda, la conciencia moderna podrá reencontrar la vida ética que ha perdido.

[214] En resumen: analizamos formas y figuras en cuanto movimiento de ida, pero a lo que acaban llevando es a la conciencia de la sustancia ética. Pero eso ya lo sabemos y ese saber es dejar detrás la inmediatez de la sustancia ética. Por tanto, en verdad estamos analizando esas formas y figuras en cuanto son un movimiento de vuelta, y en todo caso siempre desde la perspectiva del para-sí, no desde la perspectiva del surgir de esa conciencia (del surgir de ese ser-para-sí) desde la propia sustancia ética. La perspectiva sigue siendo la de la autoconciencia que se realiza, que tiene por *telos* el ponerse y verse ella como un objeto ahí. O dicho todo de otro modo: nosotros cogemos a la conciencia en su ir. Pero habida cuenta de aquello a lo que va (a la *conciencia* de la sustancia ética), propiamente la estamos cogiendo en su venir de ello, y vamos a interesarnos sobre todo por la forma actual de ese venir, y ello desde la perspectiva de la autoconciencia en el buscarse ella como objeto ahí delante o en el (mediante esa búsqueda) ponerse ella ahí delante como ese feliz doble de sí que en sí ya existe, que en algún sitio tiene que estar. Por eso la autoconciencia se busca, porque está segura de que en alguna parte debe de andar ese doble suyo que está buscando, sólo encontrando al cual, puede coincidir ella de verdad consigo.

[215] Se trata de la misma idea introducida y explicada más arriba.

[216] El final del cap. V, A, a, lo constituía el enunciado: "La autoconciencia es un hueso". Éste era el concepto que la autoconciencia se había hecho de sí. Al principio del cap. V, B, sugerimos que ese enunciado era equivalente al enunciado "El hueso o la cosa o la coseidad o lo irreductiblemente otro no es sino autoconciencia". Y éste será el concepto que en la presente esfera la autoconciencia acabará haciéndose de sí.

[217] Como he dicho, este apartado, cuyas alusiones pueden muy bien resultar enigmáticas, cobra trasparencia, si desde el principio se entiende que básicamente Hegel está interpretando aquí la experiencia fáustica, es decir, que básicamente las alusiones son al *Fausto* de Goethe, si bien Hegel sólo conoce el *Urfaust* de 1775 y desde luego el *Faust, ein Fragment* de 1790.

Tras una vida dedica al estudio, a la investigación, a la observación, a la experimentación, Fausto acaba descubriéndose como "hueso", pero no ingenuamente sino como la verdad de ello, como algo muerto. Pero ese ser él objeto, todo objeto, quiere Fausto convertirlo ahora en lo que de verdad ese objeto es, es decir, en él mismo. Sabiéndose radicalmente objeto, Fausto busca ponerse a sí mismo en todo objeto que le interese y convertir en sí mismo a todo objeto que le interese, sacarse a sí mismo de la cáscara de lo otro y de todo otro. Ha hecho un pacto con el diablo de la negatividad, que toda quiescencia del ser la trueca en inquiescencia del para-sí. Con lo cual todo quedará patas arriba, no dejará títere con cabeza (*Faust* significa "puño" en alemán). Pues el diablo es el poder del No, que no se puede ejercer sin el permiso del En-sí del Viejo y sin que ese En-sí insistentemente le amanezca, aunque nunca vaya a tenerlo, nunca vaya a reducirlo a para-sí, nunca vaya a dar del todo alcance al en-sí del otro o de lo otro, pues nunca podrá reconciliarse Mefistófeles con Dios, por más que las relaciones entre ambos no dejen de ser cordiales. La única reconciliación posible es conformarse con la irreconciliación. Fausto es la existencia moderna (un primer *momento* de ella) en esa su ida a no se sabe qué sustancia, que no es sino la vuelta de ella.

[218] Se trata de una versión muy libre de los versos 1851 ss. correspondientes a la escena tercera *Studierzimmer* de la primera parte del *Fausto* de Goethe, tal como esos versos aparecen en la primera edición de 1808.
[219] Más arriba ha avisado el autor que estamos repitiendo el cap. IV, A.
[220] Ni que decir tiene que en el cap. IV la *vida* era el *elemento* del deseo, si bien el deseo hundía a su vez sus raíces en la propia existencia inorgánica, en la fuerza, como nos recordaba Leibniz; o al menos la fuerza, entendida como concepto "metafísico", tenía afinidad con el concepto de *appétition*
[221] Por tanto, lo que estamos haciendo es una repetición del cap. IV, A, pero ahora en el *elemento* de la categoría. Basta tener presente esta breve observación de Hegel para darse cuenta de la drástica selección de temas y registros, en que se basó la recepción de la *Fenomenología del espíritu* en la filosofía española en los años sesenta y setenta del siglo XX. En demasiadas ocasiones aquella recepción se centró principalmente en la dialéctica del amo y el esclavo del cap. IV y en una interpretación notablemente reaccionaria de la primera sección del cap. VI. Todo lo que Hegel está entendiendo aquí como camino de ida, que igualmente puede entenderse como camino de vuelta, es decir, la discusión de Hegel acerca de las estructuras de conciencia específicamente modernas, fue ignorado casi por completo y resultó en buena parte ajeno a aquella recepción. De ahí también que aquella recepción de la *Fenomenología del espíritu* estuviese asimismo bien lejos de cualquier referencia sistemática a la *Filosofía del Derecho* de Hegel.
[222] Recuérdese cómo se relacionan entre sí las nociones de "ser", "representación", "mío" y "categoría" en la explicación que da Kant del "principio de la unidad sintética original de la apercepción" de la "Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento" de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Es lo que subyace en lo que Hegel está diciendo, pese a que Hegel se esté refiriendo a la esfera de lo práctico.
[223] Recuérdense las consideraciones de Sören Kierkegaard sobre este "lado estético" de la existencia y véase en particular la interpretación que Kierkegaard hace de los mismos pasajes del *Fausto* de Goethe en el cap. IV de la primera parte de *Aut,... Aut*.
[224] El quedar ahí a la vista el concepto como ser es el destino. El quedar ahí a la vista el concepto como concepto es el tiempo en su devoradora negatividad. Son observaciones que el autor deja caer de vez en cuando.
[225] Una nueva figura, que no es que venga en el tiempo después de la anterior, sino que es otro nivel en el que resulta que la conciencia se está moviendo también ya. Sobre la relación entre figuras y tiempo habla el autor al principio del cap. VII.
Se trata de una nueva figura en el movimiento que empuja a la conciencia a la eticidad. Pero como a donde empuja es a cobrar la eticidad conciencia de sí, esa figura es también un movimiento de vuelta del mundo ético perdido, del mundo ético que así ha perdido su inmediatez, que incluso quizá se ha convertido en "objetividad sociológica". Esa nueva figura habrá de consistir en todo caso en una nueva figura del tener la autoconciencia ahí delante a lo otro como no siendo eso otro sino ella misma, en este caso como siendo *ella misma*.
[226] Se trata de la conciencia utópica y de la utopía realizada, o del desengaño del luchador utópico. Este cap. V, B, b, tiene quizá como referente (aparte de *Los ladrones* de Schiller) el "Canto sexto: Clío, la época" de *Hermann y Dorotea* de Goethe, e incluso puede que sea un eco directo de él. En términos quizá algo más provincianos, en esa obra de Goethe se vuelve dramática la tensión entre ida y venida, que estamos señalando en Hegel.

[227] Es decir, la necesidad no le queda fuera haciendo trizas la individualidad [*Einzelnheit*], como sucedía en la figura anterior.
[228] Observe el lector que el autor está utilizando como sinónimos los términos *einzeln* y *besonder*. El lector habrá observado también que cuando el autor quiere decir *individuo* e *individualidad* en el sentido que esos términos habitualmente tienen en latín y en castellano, utiliza las expresiones latinas germanizadas *Individuum* e *Individualität*. *Einzelnes* es un "singular», pero un *singulum* cualquiera. En castellano "singular" tiende a significar lo contrario. Por eso, como ya he dicho (nota 124) he evitado la traducción de *einzelnes* por *singulum*. A veces no es fácil distinguir entre el uso que Hegel hace de *Individualiät* y el que hace de *Einzelnheit*. Lo primero suele significar individualidad autoconsciente, lo segudo su lado de *singulum*, de cosa suelta, de cosa particular.
[229] El optar por una traducción u otra depende de cómo se interprete el *in der That* que aparece en la frase, si como expresión adverbial o simplemente como sustantivo; me inclino por lo primero.
[230] El autor juega con el significado que en alemán corriente tiene *Unwesen* ("desmadre", "cosa mala", "andar haciendo uno de las suyas"), haciéndole significar a la vez *Un-wesen*, "in-esencia".
[231] Compárese esta descripción con la descripción del mismo fenómeno o de la misma estructura de conciencia en Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, parágrafos 25 ss. y 35 ss. Por lo demás, ambas descripciones recuerdan *El criticón* de Baltasar Gracián, donde pueden encontrarse a su vez las que quizá sean las mejores descripciones de dicha estructura.
[232] Este nivel de conciencia que aquí resulta o que así resulta.
[233] Al final del presente cap. V, A, a, teníamos que la conciencia se descubría como objeto. Ello tenía como reverso que el objeto no es sino autoconciencia, *otra* autoconciencia, y en él quería verse como suyo, como cosa suya y obra suya.
Consciente de que el objeto no era sino en definitiva ella, ella trata de hacerse valer y de confirmar y dar realidad a ese su ser en definitiva ella todo objeto, cerciorarse de ello. Es la conciencia activa, la individualidad que se vuelve real y se da realidad en y por sí (cap V, B). La primera figura de esa conciencia es la conciencia fáustica (cap. V, B, a); la segunda, la conciencia utópica (cap. V, B, b), la tercera la conciencia noble (el presente apartado).
La primera, al buscar en la cosas y en toda otra conciencia no más que el para-sí que eso otro es, al hacer de todo objeto un objeto destinado a su goce, va dejando suelta una objetividad, una ciega necesidad, una necesidad vacía, un no para-sí, que se vuelve contra ella y acaba aplastándola. Esa conciencia acaba hundiéndose en su propio hueco en que ella se va convirtiendo.
La segunda es la conciencia utópica, en la que individualidad y universalidad, individualidad y necesidad, individualidad y objetividad son un proyecto *uno* que cuando se realiza es su propio revés, o es lo que proyecta, pero del revés. Esa conciencia, al realizarse, es decir, una vez que ha introducido el nivel que ella representa, hace la experiencia de que no es eso, de que el resultado no vuelve a ser sino el trastorno que la proyección utópica trataba de eliminar, porque todo no es sino trastorno, porque lo universal y necesario no es en definitiva sino un quererse hacer valer e imponer la propia particularidad y la propia contingencia; y sin embargo, he ahí lo universal, lo que todos contra todos acaban en definitiva queriendo. Pero ello significa que para esta conciencia incluso la revolución mejor

intencionada e impulsada por puros ideales ha acabado convirtiéndose en una pugna de gente impresentable, de gente que hela ahí haciendo de las suyas.
Frente a ello se alza la conciencia de la virtud, es decir, la conciencia que trata de realizar el genuino sentido de esa universalidad que por de pronto se muestra trastornada o trastocada en la realidad. Estamos con ello en otra figura, la de la virtud que se enfrenta al curso del mundo, constituido por las dos primeras figuras. Esta tercera figura (sobre la que versa el cap. V, B, c) es, pues, una forma de relación de la individualidad particular con ese universal que se escamotea a sí mismo (que se retrae a lo interior del curso del mundo). Ahora la *autoconciencia, sacrificando su individualidad, se pone a sí misma como* genuino en-sí de lo otro que así sale a la luz consistiendo de verdad en esa autoconciencia. En esta última figura de la autoconciencia que trata de realizarse por sí misma, la autoconciencia, como vamos a ver a continuación, hará la experiencia "de que la virtud querría atenerse a no traer el bien a la realidad sino mediante sacrificio de la individualidad, pero de que el lado de la realidad no es él mismo otra cosa que el lado de la individualidad que se quiere sacrificar" y de que "la realidad del universal no es sino el movimiento de la propia individualidad". Esto último es lo que Hegel va a llamar "la cosa misma" en el cap. V, C, a.

[234] Es decir, en la primera figura individualidad y universalidad (o para sí y en-sí) simplemente se contraponían, como para-sí por un lado y como destino por otro. En la segunda figura individualidad y universalidad acababan quedando ambas en ambos lados de la contraposición, pero sin formar unidad en ninguno de ellos. En la tercera figura ambos miembros (individualidad y universalidad) van a resultar ser ellos unidad de individualidad y universalidad y, por cierto, en complejos movimientos contrapuestos.

[235] Es éste un pasaje en el que queda claro cómo usa el autor los términos *Individualität* y *Einzelnheit* y cómo puede también decir *einzelne Individualität*. Este uso es más o menos el que el autor hace constantemente de ellos en todo el libro. La única forma plausible de traducir *einzelne Individualität* es *individualidad particular* o *individuo particular*, o cada *individualidad suelta*.

[236] El curso del mundo parece, pues, tener dos ingredientes principales: el hacerse trizas contra el vacuo destino la búsqueda del placer y de la felicidad y el andar loco el mundo. A esos dos ingredientes se va a añadir enseguida un tercero, el da la vaciedad del discurso moderno de la virtud. Todo esto suena más bien a *El criticón* de Gracián. El "optimismo racionalista" de Hegel, si es que hay algo de ello, tiene que tener sin duda otro sentido que el que habitualmente suele dársele. Puede que el cobrar lucidez sobre sí mismo (que es a lo que su propio carácter incondicionado, es decir, el Ser absoluto, empuja al honbre) ni tenga que acabar en definitiva coincidiendo con la felicidad ni con el descubrimiento de que el mundo esté bien hecho, por más que, siendo para la autoconciencia ese mundo el *suyo*, inexorablemente haya de tratar de ponerlo en orden. Por lo demás, los tópicos sobre Hegel tienen a veces bastante poco que ver con lo que el autor de la *Fenomenología del espíritu* propiamente dice. Pero de lo que se trata en el presente apartado es de intentar ver a qué viene (qué "pinta") la *areté*, es decir, a qué viene (qué "pinta") la voluntad de universalidad, ejemplaridad y excelencia en la a veces tan triste pintura del moderno ἔργον ἀνθρώπινον, de lo objetivo como lo que la autoconciencia se pone. Y me parece que la idea de Hegel es que si la *areté* antigua era un universal en el que quedaba subsumida la individualidad, en el ἔργον ἀνθρώπινον moderno no hay universal que no consista en el movi-

miento mismo de la individualidad; por tanto, el moderno principio de individualidad que deriva de la subjetividad moderna, o que no es sino otro aspecto de esa subjetividad, se convierte en destino de la virtud antigua. Creo que esta es la moraleja que del presente cap. V, B, c, saca el autor.

[237] No deja de ser llamativo a dónde ha logrado el autor llevar la discusión.

[238] Es decir, aunque estamos considerando el movimiento que empuja a la conciencia a la eticidad, ello consiste en un empujar a la "conciencia de la eticidad" (es decir, a cobrar conciencia de la eticidad, a volverse la conciencia conciencia de la eticidad) y, por tanto, ello consiste en un empujar más allá de la eticidad, por lo menos de algo así como eticidad simple (cfr. cap. VI, A), y por eso, como ya he indicado en varias ocasiones, este camino se nos convierte en camino de vuelta, y entonces está por ver (pues no se ve sin más) en qué sentido podría considerarse camino de ida (eso sólo lo veremos en el cap. VI, C, c). Pues ya he dicho también que esta problemática la cifra Hegel en la articulación de dos "figuras", la de "la cosa misma" (que aparece en el cap. V, C, a) y la del *Gewissen* o conciencia moral (o mejor: conciencia religiosa, ética y política protestante) que aparece en el cap. VI, C, c.

[239] Pese a que los ingredientes de él sean el haberse de hacer trizas contra el destino la búsqueda de la felicidad y el andar loco el mundo.

[240] Es lo que Hegel va a desarrollar al hablar de "la cosa misma" en el cap. V, C a.

[241] A fin de saber bien dónde estamos, conviene dar algunas indicaciones. Estamos en el cap. V y, por tanto, en el "elemento de la categoría", en el elemento de la unidad del ser y lo que para la conciencia es lo "suyo", en el elemento de la unidad del ser y el ser-para-sí.
Al final del cap. V, A la conciencia acaba descubriéndose como "hueso", es decir, como siendo puramente objeto. Y al revés, segura de que la objetualidad no es sino ser-para-sí (una seguridad que a la conciencia le amaneció ya al final del cap. IV y a *nosotros* desde el cap. III), la conciencia sale a buscar en todo objeto que se ponga a tiro y en todo ser-para-sí otro que ella, sale a buscar, digo, el para-sí de ella misma que ella barrunta en todo, ese "lo suyo" en que consiste toda objetualidad que por de pronto empieza presentándosele como lo otro de ella. La conciencia moderna es ante todo la conciencia fáustica que tratando de llegar al fondo de todo para serse ella en todo, y asegurarse de sí misma en todo, para tenerlo todo y gozarlo todo, se hace trizas, se ha hecho trizas o se hará trizas contra la ciega y vacía necesidad que ella misma va soltando. Es la necesidad en que se convierte la objetualidad en que la conciencia moderna se encontró consistiendo (cap. V, B, a). La conciencia modera es conciencia utópica que no tiene más remedio que buscar ponerse como el objeto universal como el que ella se sueña, por más que en el resultado de la realización de su sueño no tenga más remedio que descubrir (precisamente en el inevitable nivel que ella introduce o que ella representa) un retorno de la pesadilla que el sueño trataba de disipar, o contra la que su sueño se enderezaba. Y finalmente, la conciencia moderna es la conciencia noble y honesta, es la *virtud*, la conciencia que se quiere coincidente consigo misma, que saliendo (cual Don Quijote) a combatir el *vicio*, precisamente en ese combate descubre que el curso del mundo que ella buscaba combatir se revela (precisamente mientras ella lo combate) como la realización del bien que ella buscaba realizar contra él.
Pero es precisamente la conciencia fáustica, la conciencia utópica y revolucionaria, y la conciencia de la virtud, las que hacen experiencia del objeto como el que de verdad se querían y como el que de verdad se estaban buscando. Ése es el objeto "mío", pero que tiene el

carácter universal de ser el de todos, la obra mía y también la de todos los demás (de todo otro), que fue como siempre en definitiva me quise y es ahora cuando lo descubro y lo veo como estando efectivamente ahí. Éste es el punto en que nos encontramos.

En el concepto de "la cosa misma", que es el que vamos a entrar a considerar, aúna Hegel lo que quizá sean las cuatro nociones principales de la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. *Primera*, la de ἔργον ἀνθρώπου (obra del hombre), es decir, de aquello para lo que el hombre está y que haciendo y poniéndolo ahí delante es como ese hombre se es lo que él de verdad es, es decir, es así como los hombres y las mujeres se cumplen. *Segundo*, el concepto de *praxis* como aquella forma de acción que no tiene su resultado fuera de ella sino que su resultado es ella misma, es ella misma el resultado que ella busca. *Tercero*, el concepto de *phrónesis* como el saber acertar el hombre con aquello como lo que de verdad él se quiere, con aquello como lo que él se quiere cuando se quiere como tiene que quererse. Y naturalmente, *cuarto*, a esos tres conceptos va ligada la noción de *eudaimonia*, que está temáticamente presente en todo el capítulo desde la introducción a la sección B del presente cap. V (recuérdese que a lo que nos manda la razón al mundo es a buscar la felicidad, a dar con nosotros mismos en el en-sí, a realizar en el en-sí el nosotros-mismos que ese en-sí es en el fondo, a darnos alcance en lo que en sí somos y gozarnos en ello, etc.), por más que a lo largo del cap. V (y en la descripción que de la conciencia moderna hace Hegel) la felicidad se vuelva una noción más bien huidiza.

En el cap. V, B, que acabamos de dejar detrás, llama, ciertamente, la atención *primero* la andanada de Hegel contra la *areté* moderna o contra la supuesta *areté* moderna frente a la quizá genuina *areté* antigua.

En *segundo* lugar llama la atención la idea de Hegel de que la conciencia que se descubre como razón, que tiene ella la razón, para la que la razón es algo que ella se trae entre manos, no tiene más remedio que poner el mundo patas arriba, poniéndose ella a sí misma en un en-sí que, por serlo, se vuelve insistentemente contra el ponerse ella en él. Por escaso (por goethianamente escaso) que sea el entusiasmo de Hegel por la conciencia utópica y la conciencia revolucionaria moderna, ésta para Hegel difícilmente puede eludirse a sí misma, se convierte ella para sí misma en destino; se diría que no tiene más remedio que emprenderse siempre de nuevo a sí misma para acabar haciendo la experiencia que hace.

Y *tercero*, a pesar de que en definitiva acaba prevaleciendo la conciencia fáustica, a pesar de que en definitiva acaba prevaleciendo la experiencia de cómo en su búsqueda de la felicidad la conciencia se hace trizas contra la dura y vacía necesidad, la experiencia de cómo la conciencia se quiebra en su afán de apoderarse de todo y gozar de todo, a pesar de eso, digo, llama también la atención el que a la conciencia le amanece, por decirlo así, a espaldas suyas, aquello que ella de verdad es, y aquello que ella de verdad quería, pero que no es aquello que ella creía ser, y que no es aquello que ella creía estar buscando, cuando ella creía estarse buscando y estarse poniendo ella misma en el en-sí, en lo universal. Éste fue el final del cap. V, B, c.

De ahí que a partir de este momento empiece a cobrar un particular dramatismo la cuestión de la estructura de "la cosa misma", que vamos a pasar a considerar, es decir, la cuestión de la estructura de algo así como el "*ethos* moderno" o la eticidad moderna, o el ἔργον ἀνθρώπινον moderno, es decir, de la tarea como la que el hombre moderno se encuentra siendo y que le amanece por la espalda como consistiendo él en definitiva y de verdad en ella. Insisto, por tanto, en que para el autor habrían de solaparse el cap. V, C, y el cap. VI, C, c.

Por lo demás, el camino de ida a la eticidad en sentido sustancial se está convirtiendo hasta tal punto en un camino de vuelta, que contra la *areté* vamos a ver saltar en lo que sigue la abstracción de la conciencia moral moderna, tal como Kant la define. Hegel reabsorbe las abstracciones de la conciencia moral moderna en la noción de un *ethos* aún indefinido, para el que habremos de esperar, como digo, hasta el cap. VI, C, c. Las abstracciones de la conciencia moral moderna, tal como la describe Kant, aunque le nacen a "la cosa misma" y, por tanto, forman parte esencial de ella, se quiebran, sin embargo, contra ella; es la idea de Hegel.

Se ha vuelto casi un lugar común contraponer la idea kantiana de moralidad a la idea kantiana de eticidad. Incluso suele ser habitual pensar que el concepto contemporáneo de razón comunicativa no es sino una versión procedimental del formalismo kantiano; véase sobre este punto mi larga introducción a las explicaciones de J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik* (aclaraciones sobre la ética del discurso), que puede encontrarse desde fines de los años noventa en varios sitios de Internet dedicados a Habermas (*Antroposmoderno, Avizora, Habermas Links* y otros). Pero en el cap. VI, C, c, quedará claro que Hegel formaliza hasta tal punto la noción de "la cosa misma" resultante de la articulación de conceptos aristotélicos, que no solamente dejará de tener sentido contraponerla al formalismo de Kant, tal como hoy se lo entiende, sino que es del concepto de la cosa misma, así formalizado, de donde surge la idea de razón comunicativa. Ya Heidegger en su comentario a *El sofista* de Platón había sugerido que, cuando se miran las cosas desde Hegel, es decir, cuando se lee a Aristóteles con ojos de Hegel, la supuesta contraposición de principio entre la ética aristotélica y la kantiana era una fábula; véase M. Jiménez Redondo "Heidegger sobre el principio moral de Kant", en: A. M. Faerna, M. Torrevejano (eds.), *Identidad, individuo e historia*, Pre-Textos, Valencia, 2003, pág. 191 ss..

[242] Con lo cual resulta que la reinterpretación que al principio de la "Analítica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* hace Kant del concepto aristotélico de *categoría* debe interpretarse a su vez en el sentido de las explicaciones que Aristóteles da del concepto de *praxis* en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, aunque, eso sí, con tal de entender estas explicaciones en el sentido de aquella primera reinterpretación kantiana. El resultado del movimiento de la conciencia observadora ha sido que la autoconciencia racional al salirse a buscar a sí misma en la razón de todo, al salir a buscar en todo la materia de su propia conversación consigo misma, en que ella consiste, ha acabado encontrándose ella a sí misma como puro objeto (cap. V, A, a, b, c). Eso significaba que lo absolutamente otro de ella no era para la autoconciencia racional sino el lugar donde ella se tenía que hacer valer y darse alcance a sí misma. A esto respondía el epígrafe del cap. V, B, "La realización de la autoconciencia racional mediante sí misma". El resultado era una sistemática disociación entre autoconciencia y universalidad, entre universalidad e individualidad. Las figuras que vamos a pasar a considerar en el cap. V, C, ponen de manifiesto la unidad entre individualidad y universalidad, de para-sí y en-sí, implicada por la noción de *categoría* con la que hemos caracterizado la autoconciencia racional. El título de la del cap. V, C, "La individualidad que es real en y para sí" significa que la individualidad sólo es real siéndose ella efectivamente para sí el universal o el en-sí al que está referida. Es decir, nos aparecerá un para-sí que sólo lo es consistiendo en universalidad. Esa unidad se pondrá de manifiesto tanto por vía positiva (cap. V. C, a, en que se introduce la noción de la cosa misma) como por vía negativa (cap. V, C, b, c) por la que veremos cómo las supuestas esencialidades mo-

rales con las que da la razón moral legisladora y comprobadora de normas se reabsorben en realidad aristotélicamente en "la cosa misma".

[243] Es decir, en esa autoconciencia en cuanto consciente de objetos.

[244] La noción de *Gattung* desempeñó un importante papel en la introducción del cap. IV, A y en el cap. V, A. Aquí esta fugaz referencia a la noción de *Gattung* puede tomarse como un aviso de que esta unidad de lo universal y la individualidad hay que entenderla muy principalmente en el sentido de ser esa unidad un *fin en sí*, y ello no sólo conforme a las explicaciones que da Aristóteles de su noción de *praxis*, sino también conforme a (y en contra de) las explicaciones que da Kant acerca de la finalidad y de la autofinalidad en la "Crítica del juicio teleológico" de la *Crítica del juicio*. La noción de "fin en sí" que introduce Kant en la segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es la misma que la noción aristotélica de *praxis* como una forma de acción que tiene su fin en sí misma, cuando se la interpreta desde la noción hegeliana de *Gattung*. Y, como hemos visto, esta noción tiene esencialmente que ver con la temática de la *Crítica del juicio* de Kant.

[245] Es decir, el fin del vivir es el vivir mismo, que en sí mismo se expone y exhibe como su propio contenido que ahí está, frente a todas las transiciones y movimientos en que ese vivir consiste.

[246] Cuando, como es aquí el caso, el concepto de *praxis* se expone en el "elemento de la categoría", es decir, de la unidad del ser y la autoconciencia, resulta que la *poiesis*, es decir, el tipo de acción que tiene su fin fuera de ella, esto es, que no es ella misma un fin, tiene en definitiva que quedar abrazado y enmarcado e incluso absorbido por el concepto de *praxis*, es decir, de aquel tipo de acción que es ella para sí misma un fin. La perspectiva en que Hegel pone en relación los conceptos de *poiesis* y *praxis* resulta ya visible desde la introducción del trabajo y la técnica en el cap. IV.

[247] No cabe duda de que este tipo de aseveraciones resulta un tanto desafiante, y, sin embargo, el autor acabará dando cumplido alcance a esta tesis.

[248] Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* habla (1101 a) del material con el que damos como consistiendo nosotros en él y del que tenemos que hacernos a nosotros mismos como el zapatero tiene que hacer los zapatos del cuero del que dispone.

[249] Esto era en lo que consistía propiamente la presente figura, como se ha dicho más arriba.

[250] Lo que vaya a ser objeto no puede determinarse si el sujeto no se ha puesto antes a sí mismo.

[251] Más arriba ha formulado lo mismo de modo distinto.

[252] Así interpreto los pronombres personales de la frase en el original.

[253] Ya más arriba ha dicho que en el *Seyn* la negatividad consiste en determinidad, pero que el hacer es él mismo negatividad, o también que la determinidad del hacer consiste en esa su negatividad. Esta idea la introdujo el autor ya en el cap. IV, A.

[254] Recuerde el lector que estamos viendo si a la conciencia se le confirma o no este concepto que ella se hace de la interpenetración absoluta de la individualidad y el ser, y la respuesta va a ser negativa.

[255] "La cosa misma" quedará definida más abajo como unidad de esta "universalidad del ser" y esta "universalidad del hacer".

[256] Pues el concepto era el de la unidad de conciencia y obra, el de la unidad de individualidad y obra, y, por tanto, el de la unidad de individualidad y universalidad del ser, y

hay que ver cómo en esa unidad la conciencia podría conservar tal universalidad del ser y a la vez satisfacerse como individualidad, elementos que no parecen del todo compatibles.
[257] Es el que estamos considerando, en la versión que hemos obtenido hace un momento; el de la unidad de conciencia y obra.
[258] Es decir, la individualidad es el contenido de su conciencia, pero es también la conciencia de ese contenido y por este lado ese contenido es o resulta ser lo otro que ella.
[259] Es decir, en esta básica contradicción, por la que, conforme al concepto de la obra, se daba una unidad entre conciencia y obra, que ahora resulta no haberla.
[260] Tenga presente el lector que la inflexión que a partir de este momento se produce en la argumentación no deja de ser un tanto brusca. Después del "punto y coma", el autor recurre bruscamente a la idea principal de todo este cap. V, conforme a la que la *categoría* es la unidad del en-sí y lo *suyo* (lo suyo de la conciencia), en la que el en-sí acaba resolviéndose en nihilidad frente a lo *suyo*, no resultando ser el en-sí, sino el serse la conciencia eso *suyo* (y a la inversa, esto *suyo*, no es sino lo otro de la conciencia, que acaba resultando no ser sino la conciencia). Como resulta que la "primacía de lo objetivo" (por emplear esta expresión de Adorno), que parecía acabar imponiéndose, se basaba en la triple contingencia de la obra, es esa contingencia la que en las líneas que siguen hemos de ver resolverse en nihilidad. En la unidad de la conciencia y la obra, la supuesta autonomía de alguno de los momentos tiene que acabar revelándose como una magnitud desapareciente. Pero esto no es sino el motivo o ingrediente más importante de este *medio* que representa la *categoría*.
[261] "La cosa misma" es la unidad de la universalidad del ser y la universalidad del hacer. Más abajo se va a decir que "la cosa misma" es el elemento en el que a la conciencia la certeza de sí misma le es un ser objetivo, le es el objeto que, por decirlo así, le sale y le nace a la autoconciencia como el *suyo*, pero sin cesar de ser un objeto libre, de ser propiamente objeto. Conviene tener presentes estas formulaciones, pues en ellas se va a basar el concepto de espíritu que se introduce en el cap. VI. Enseguida el autor va a añadir también que en el punto en que estamos las cosas (*Dinge*) de la certeza sensible y de la percepción no tienen ahora para la autoconciencia otro significado que el que cobran mediante la autoconciencia, el de ser asunto, *Sache*, de la autoconciencia racional y que en cierta manera aquéllas acaban reduciéndose aquí (o siendo traídas aquí) a su base, razón o fundamento.
[262] La verdad es que, como ya he indicado, pese a que a lo largo del texto el autor ha venido utilizando los términos *Ding* y *Sache* más bien en el sentido en que aquí los explica (véase la *cosa* de la percepción en el cap. II), no siempre se ha atenido a esta estipulación.
[263] Es decir, respecto a *la cosa misma* (*Sache selbst*) se repetirá un movimiento análogo al implicado por la cosa (*Ding*) de la percepción, es decir, un movimiento análogo al descrito en los caps. I, II, III, en los que del *esto* de la certeza sensible, pasábamos a la *cosa* de la percepción y al *universal incondicionado* del entendimiento. El resultado de ese movimiento era allí que la conciencia, en aquello que ella acababa teniendo delante, no se tenía sino a sí misma. Era la *autoconciencia*. Ahora la autoconciencia en aquello que tiene delante no va a ver sino su propio *mundo* que, en su ser-otro que ella, contiene para ella incluso lo que para ella son sus propios referentes últimos.
Respecto al nivel en que estamos, el que representa la figura de "la cosa misma", al cual se nos están reduciendo las figuras anteriores y con base en la cual se va a introducir el concepto de espíritu (cap. VI), conviene añadir algo más poniéndola en relación con *nosotros*. Voy a hacerlo con palabras distintas de las de Hegel.

En el cap. I el *esto* sensible se nos convertía en *universal*. En el cap. II el *universal condicionado* de la percepción se nos convertía en *universal incondicionado*. Éste, entendido como objeto, era la *fuerza*. Y desarrollando el concepto de *fuerza* (no sin inspirarnos en las nociones de interior y exterior de Leibniz) teníamos que toda realidad no era sino siendo lo otro de sí misma: era el *concepto* mismo como objeto (cap. III). Tenía que haber un nivel en que la conciencia se reconociera como ese objeto que tiene delante; es la *autoconciencia* (cap. IV).
Y considerado el desenvolvimiento de la autoconciencia hasta la figura de la "conciencia desgraciada", se nos abría y hacía comprensible aquel nivel siguiente en el que en eso que es ella para sí, la autoconciencia no veía sino el *logos* de todo objeto (cap. V). La autoconciencia no puede entenderse sino como siendo el *logos* de toda realidad, como pudiendo encontrarse (como concepto, como *logos*, como razón) en toda realidad, como no pudiendo encontrar en todo sino lo *suyo*. La autoconciencia es la razón de las cosas, que se ha vuelto autoconsciente. Y la autoconciencia se lanza a buscar la razón de todo objeto, a tomar posesión de lo *suyo*. También se aborda a sí misma como objeto y se encuentra con que ella no es sino el más objeto de todos los objetos (un hueso), que ella no es sino lo absolutamente otro de sí; por tanto, concepto; pero concepto que pasa de largo ante sí (cap. V, A, a, b, c).
Pero si la autoconciencia resulta ser no más que objeto, no más que lo otro de sí, y lo otro de ella no resulta ser sino autoconciencia y, por tanto, también otra autoconciencia, tiene que haber un nivel de existencia consciente en el que lo que la conciencia busca es serse eso otro como siéndolo ella, como cosa suya, como posesión de ella, como obra de ella. La "conciencia fáustica", descendiendo en el segundo *Fausto* incluso hasta las fuentes de la vida orgánica, busca posesionarse de todo, tenerlo todo, llegar hasta el final de todo para gozarlo todo, le arranca a todo y a todos el para-sí que pueden ofrecer, y va dejando suelta una objetividad que la aplasta (cap. V, B, a). Tiene que haber un segundo nivel en el que ese en-sí que la aplasta pueda ser considerado por la conciencia como un en-sí domeñable, como un en-sí proyectado desde el propio para-sí, desde la propia individualidad. Y lo hay, su proyecto es la utopía y el ponerlo es la revolución. Pero el producto de la revolución se vuelve contra los agentes, la revolución también devora a sus hijos. Todo está patas arriba, pero todo está finalmente del revés de cómo se buscaba que estuviera. Los supuestos programas universalistas no eran sino la tapadera de intereses muy particulares y de clase. Es la conciencia utópica y su desengaño (cap. V, B, b). Queda así a la vista un nivel en el que la autoconciencia, tomándose ella en puridad, tomando en puridad su para-sí, haciendo, por tanto, dejación de sus propias apetencias particulares, trata de poner del derecho el curso del mundo, de enderezar el curso del mundo, de extraer al curso del mundo su genuino en-sí. Son los afanes de la virtud (cap. V, B, c).
Pero la conciencia *virtuosa* hace la experiencia de que, en rigor, este juego de para-sí y en-sí es lo que ella misma es, es decir, que el universal no es sino el desenvolvimiento mismo de la individualidad, que lo que supuestamente estaba fuera de ella, no era sino ella. Si hasta aquí éramos nosotros los que estábamos siguiendo a la conciencia viéndola actuar con la certeza de ser toda realidad, diríase que hemos alcanzado un nivel en el que este ser ella todo Dentro y todo Fuera, le ha amanecido a ella misma, lo sabe ahora también ella. La conciencia es ahora *su mundo*. Y este *ser-su-mundo*, en que consiste ahora la conciencia, es el concepto que Hegel va a pasar a precisar.

Cabría pensar, por tanto, que en el punto a que hemos llegado, *nosotros* sabemos ya muy poco más que la conciencia, y que nos basta acompañarla durante unos cuantos pasos más, ya casi sin importancia, para que ella se convierta en *nosotros*, para que seamos ya *nosotros esa conciencia*. En parte así es. Pero en realidad nos separa de ella toda la distancia que queramos. *Nosotros* somos la conciencia que se hace concepto de ello. Pero la conciencia sobre la que versan nuestras consideraciones en el nivel en que estamos, aquella que resulta ser ahora (en el punto en que estamos entrando) su propio *mundo*, puede que aún no se haga concepto de ello (Herodoto todavía no se hace sistemáticamente *concepto* de lo que ya sabe: que toda realidad no es tal sino como ingrediente del *mundo* de una conciencia, de una conciencia que, por supuesto, incluye lo otro de la conciencia, también en la forma de muchas conciencias. Herodoto incluso se admira de que en los casi dos mil años que él contabiliza, los egipcios ni siquiera llegasen a crear un nuevo dios, dando, pues, por sentado que también los dioses tienen por base el mundo como más allá de éste, como la radical diferencia de éste respecto de sí, como el quedarse éste más allá de sí mismo en su propio carácter absoluto). Cuando en el nivel del espíritu, en el nivel de figuras de *mundo*, que estamos introduciendo, encontremos que la conciencia misma, sobre la que nuestras consideraciones versan, se hace de sí el concepto que nos hacemos de ella, nuestro concepto concordará con la *cosa*, habremos terminado. Esa conciencia será la de *nosotros* y *nosotros* seremos el ser-otro ya sin condiciones que ella es para *nosotros*. Y esto es otra vez más o menos "la cosa misma" tal como el autor nos la mostrará en el cap. VI, C, c. Téngalo presente el lector, pues el protagonista de este libro es *die Sache selbst* que resultará que somos nosotros.

264 Recuerde el lector que desde el final del cap. III venimos tratando de aclararnos acerca de la identidad de la reflexión en sí del objeto y la reflexión en sí de la conciencia, identidad que implicaba que la autoconciencia era en definitiva toda realidad. Hemos tratado de aclararnos acerca de la identidad de esa doble reflexión siguiendo (a lo largo de los caps. IV y V) a la conciencia en la experiencia que la conciencia hace. Pues bien, ahora, en "la cosa misma", empezamos a tener realmente ahí delante esa identidad.

265 Ella fue, por ejemplo, quien tuvo la ocurrencia y el acierto de comprar el billete de lotería que salió premiado.

266 Estoy traduciendo literalmente, pero el lector debe tener presente aquí y en todo lo que sigue, que el autor está utilizando una sola expresión donde en castellano solemos utilizar dos, aunque mezclándolas. *Das ist meine Sache* ("esto es mi cosa") es la forma de decir en alemán aquello que en castellano decimos con dos expresiones "Esto es asunto mío" o "Esto es cosa mía". A veces sonaría o suena muy forzado en castellano decir "cosa" en lugar de "asunto", como estoy haciendo aquí.

267 Va a pasar a decir que esa conciencia no ve tan disociados esos sus momentos, pero que hace o se comporta como si no los viera juntos, o como si le quedaran disociados. Por tanto, esa conciencia no es tan honesta como parece. Es decir, como no puede ver sino esos momentos juntos y no hace sino disociarlos o irlos dejando disociados, no es tan honesta, no es tan sincera, no está tan en aquello de lo que para ella misma se trata, como parece. Si bien parece decir el autor que en eso precisamente radica el estar en aquello de que se trata, el estar en la cosa.

[268] Es decir, cuando la conciencia actúa estrictamente conforme a la copertenencia de aquellos momentos, resulta que lo que de verdad le interesa no es eso, sino la *cosa*, el asunto, en cuanto pudiendo éste implicar también un puro hacer que no hace nada; por tanto, de nuevo la conciencia honesta no es tan honesta como parece.
[269] Y sin embargo, el original es muy escueto, demasiado. Dice: "Tienen que estar presentes *in der Bestimmtheit*, als *aufgehobene*". Y nada más. Ese *aufgehobene* puede referirse a *Bestimmtheit*, o puede referirse a *Momente* (me inclino más bien por esto último), o puede querer decir que la *Bestimmtheit* consiste en tal quedar los momentos *aufgehobene*, precisamente de ese modo. En castellano hay que decir alguna de esas tres cosas o hay que decir esas tres cosas, pues las tres pueden estar dichas por el texto. Por eso, ninguna de las tres posibilidades de traducción que el original ofrece puede dar en castellano un texto tan escueto como el original.
[270] A partir de aquí se produce un equívoco en las líneas que siguen. El autor dice *ein anderes*, y este *ein anderes* puede ser "otro momento" u "otra conciencia" o ambas cosas. Si el lector no está de acuerdo con la interpretación que en las líneas que siguen hago de *anderes* o de *andere*, simplemente cambie la interpretación.
[271] Depende de cómo se interpreten los pronombres del texto. Me inclino por la primera traducción por lo que el autor dirá unas líneas más abajo. Aunque gramaticalmente parece que resulta más adecuada la segunda, le veo menos sentido.
[272] Recuerde el lector que este motivo quedó introducido en el fundamental cap. III. "La cosa misma" resulta ser, por tanto, repetición también del motivo del "juego de las fuerzas" allí introducido. Esto es importante, pues cuando se complete en el cap. VI, C, c, la repetición del movimiento de los caps. I, II y III, el autor nos presentará la relación entre el "alma" bella y la conciencia confesante también como una relación de fuerza. Recuérdese que esa relación era también la base de lo analizado en el cap. IV, A.
[273] Sujeto del predicado que sería "la cosa misma".
[274] Recuerde el lector que más arriba el autor había dicho que en cierto modo *la* conciencia hacía con *la cosa misma* una experiencia análoga a la que hacía con la cosa de la percepción. Es ahora cuando se ve en qué sentido el movimiento del presente cap. V, C, a, ha sido análogo al movimiento de los caps. I, II, y III. Pero no olvide el lector que toda esta argumentación sólo quedará completa cuando el autor vuelva sobre "la cosa misma" en el cap. VI, C, c.
[275] Como ve el lector, en *la cosa misma*, que sirve de introducción al concepto de espíritu, van compareciendo (a título de "repetición") los principales motivos de los capítulos anteriores.
Si hace un momento la noción de *la cosa misma* se presentaba como repetición de la noción del *juego de las fuerzas* del cap. III, ahora se presenta como repetición de la noción de *categoría* en el sentido en que esta noción se introdujo al principio del cap. V. La noción de la *cosa misma* representa, pues, la necesaria y consecuente versión práctica de la noción de *categoría*; o mejor: la noción de *la cosa misma* no es sino la noción de categoría que ha resultado convertírsenos en noción práctica a lo largo del cap. V, B. A continuación (inicio del cap. V, C, b), en términos de la noción de *la cosa misma*, el autor va a introducir la noción ya precisa de espíritu, antes de pasar a discutir con las abstracciones de la conciencia moral moderna, entendiendo por de pronto esas abstracciones en el sentido de determi-

nidades abstractas que, como va a decir el autor, se tienen que quedar en determinidades supuestas.

Mal haría el lector si entendiese el cap. V, C, b, c, como un intento de Hegel de oponer a las abstracciones de la moral kantiana la noción de eticidad simple del cap. VI, A; así se ha interpretado (o mejor: malinterpretado) por lo general a Hegel. El camino en que estamos, que es de ida, es ya también un camino de vuelta, y por tanto, la discusión acerca de las abstractas estructuras de la conciencia moral moderna a la altura de éstas, que implican la imposibilidad de toda eticidad sustancial, no se producirá hasta el cap. VI, C. En este contexto el cap. VI, A, tiene por objeto fijar lo que el mundo moderno no es. Lo que el mundo moderno es, se discute en el cap. VI, B y la discusión se cierra en el cap. VI, C.

[276] Por eso, en el cap. V, C, b, va a empezar diciendo el autor que el ser espiritual que acaba de amanecernos es cosa pura, es decir, es pura conciencia, y es esta autoconciencia (es la universalidad de estar el objeto ahí para todos, y es individualidad). Esa forma de expresarse con la que empieza el cap. V, C, b, no tiene, pues, ningún misterio después de este final del cap V, C, a.

[277] Depende de cómo se interprete el *dieses* ("esta") del original, si como *esta* o como *ésta*, si como adjetivo o como pronombre, En todo caso ambas traducciones vendrían a decir lo mismo, pero prefiero la primera.

[278] Recuerde el lector que en el cap. V, B, a, el autor advirtió que el movimiento descrito en ese apartado, que era el movimiento de la experiencia que la conciencia hacía con la *cosa misma*, era una "repetición" del movimiento descrito en los caps. I, II, III, es decir, del movimiento de la experiencia que la conciencia hacía con la *cosa* de la percepción. La *cosa absoluta*, mediante la que se está introduciendo en el presente pasaje la noción de espíritu, es la repetición del *Universal incondicionado* del principio del cap. III, pero ahora en el medio de la *categoría*, esto es, en el medio de la autoconciencia racional.

[279] El autor está ironizando; está equiparando este *esto* con el *esto* de la certeza sensible, y de forma análoga a lo que sucedió allí, también aquí *esto* justo y bueno se revelará como un momento desapareciente en la cosa misma que es la verdad de la autoconciencia. Ese expresarse y decirse la autoconciencia en su interior tales leyes determinadas se quedará, pues, en eso, en un suponerlas. Esas leyes determinadas son un *Gemeyntes*, algo supuesto. La idea principal de lo que sigue es, pues, la del carácter desapareciente de toda determinidad que trate de aislarse en *la cosa misma*, en términos de la cual, por lo demás, acaba de introducirse la noción de espíritu.

Por lo demás, es el elemento de la *categoría* el que pone a la identidad de la conciencia con su mundo en la perspectiva del carácter absoluto de esa identidad en la triple perspectiva del estarse siendo de esa identidad (cap. VI), del tenerse ahí delante esa identidad en su carácter absoluto, del hacerse la conciencia *representación* de esa identidad como siendo esa identidad el Ser absoluto (cap. VII), y del saberse esa identidad ella a sí misma en ese su carácter absoluto, es decir, como siendo una identidad absoluta (cap. VIII).

[280] Estas determinaciones abstractas no hace falta que nos las inventemos nosotros, ya están ahí introducidas, y por cierto de forma eminente en los escritos éticos de Kant. Muy probablemente Hegel se esté refiriendo al escrito de Kant "Sobre un supuesto derecho a mentir por filantropía" (1797).

[281] La verdad es que tampoco es para tomárselo así.

[282] Esto de "desacierto o torpeza" es ya más razonable.
[283] Lo que sigue quizá deba considerarse una discusión del punto más importante del capítulo II de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* de Kant.
[284] El comienzo de lo que sigue es un tanto enrevesado. En él el autor dice lo siguiente: Los imperativos determinados que hemos considerado en el cap. V, C, b, han resultado ser contingencias del saber, de la realidad y de la acción. Pero eso ha sido para *nosotros*, que somos quienes hemos establecido la comparación entre esos imperativos determinados y la sustancia ética. Ha sido a *nosotros* a quienes la sustancia simple se nos ha revelado como siendo universalidad formal y pura conciencia que manda, que se enfrenta al contenido y acaba mandando sobre él. Por tanto, esa universalidad formal, esa pura conciencia para la que el imperativo determinado acaba convirtiéndose en un *Gemeyntes*, en una suposición, no era para nosotros sino *la cosa misma* en cuanto *la cosa misma* es tal universal genérico. Y no hay más. Pero esto es para *nosotros*. Para la conciencia que anda en ello, esa *cosa misma* no puede ser tal género vago y dormilón, es decir, para esa conciencia no se trata de que esa universalidad formal y esa conciencia pura no sean sino la *cosa misma*, sino que esa conciencia por de pronto consiste en quedar ese universal frente al momento de contenido. Esa conciencia se ha convertido en conciencia comprobadora de la universalizabilidad de *máximas*, en el sentido de Kant. Por lo demás, si, como hemos dicho, la noción de *la cosa misma* no es sino una versión muy reflexivizada del concepto aristotélico de praxis, resulta que en la argumentación del cap. V, C, b, c, lo que el autor está indicando es que la formalidad de la conciencia moral kantiana se reduce a aquella noción de praxis cuando se la mira desde la vuelta que la conciencia moderna representa respecto de toda eticidad simple. Eso quedará claro del todo en el cap. VI, C, c.
[285] Parece claro, pues, que el autor se está refiriendo a lo que Kant llama "máximas" en cuanto "proyectos de ley" sobre los que versa la razón examinadora.
[286] Es decir, por caer bajo la determinación *universal* de ser propiedad, que será siempre una propiedad *consolidada* y *estable* mía, o tuya, o del otro.
[287] En lo que sigue, se va a referir, por tanto, también a los ejemplos discutidos en el cap. V, C, b.
[288] La conciencia del imperativo quiere ser, como hemos visto, conciencia de una esencialidad absoluta; pero resulta que no hay otra cosa que sea conciencia de sí como esencialidad absoluta que la sustancia misma.
[289] Ésta es, pues, la moraleja del presente cap. V, C, c.
[290] Es decir, primero está la *Ehrlichkeit* y después el dar leyes y el comprobar leyes. Sin esa *Ehrlichkeit* el dar leyes y el comprobar leyes serían lo contrario de lo que dicen ser.
[291] No podrían considerarse un hacer dentro de la esencia de la conciencia, es decir, en el marco de lo que es la esencia de la conciencia.
[292] Más arriba ha dicho lo contrario, o se hacía una crítica en la que se invertían los términos respecto a la crítica que se hace aquí, pero no creo que esta inconsistencia terminológica (pues creo que sólo se trata de eso) tenga más interés.
[293] Gramaticalmente la frase invita a que se la traduzca del siguiente modo: "Así como el segundo momento, cuando se lo aísla, significa el examinar y comprobar leyes, el mover lo inamovible y el desafuero de un saber que mediante huero razonamiento se declara libre de las leyes absolutas...", y creo que es también así como la piensa el autor, por más que no tenga mucho sentido.

[294] En el presente contexto no queda aún claro si estas apreciaciones del autor deben considerarse una descripción o una valoración.
[295] Es decir, en la forma de tener la conciencia un determinado contenido ahí delante, que habría de tener carácter absoluto.
[296] Ésta es de nuevo la moraleja de este cap. V, C, c, y también la del cap. V, C, b.
[297] Sófocles, *Antígona*, versos 456-457.
[298] Todo lo que acaba de decir el autor puede entenderse o bien como una descripción de la conciencia ética simple, o bien como una valoración negativa de las estructuras abstractas de la razón moral moderna en comparación con esa eticidad simple, o bien como una crítica del modo como esas estructuras se entienden a sí mismas, sin que ello implique, ni mucho menos, que esas estructuras abstractas hubieran de medirse (ni que el autor las mida) por el criterio que representa una eticidad simple. Creo que por el momento el autor deja intencionadamente el asunto en esta indeterminación, a la que sólo pondrá definitivamente fin en el cap. VI, C, c, al introducir la figura del *Gewissen*. Por el momento sólo ha mostrado que tales abstracciones morales, cuando se las considera fijas, o cuando se busca considerarlas como algo fijo, resultan ser momentos desaparecientes de la cosa misma que se rezuman en ella.

NOTAS AL CAPÍTULO VI

[1] Es decir, en "la cosa misma" (cap. V, C, a) la autoconciencia se tiene ella ahí delante como correspondiendo por completo al concepto que ella tiene de sí, a la certeza que ella tiene de ser ella toda realidad. El concepto se corresponde, pues, con la cosa. El concepto se ha hecho verdad. Se trata ahora del movimiento de ello.
[2] O es "la cosa misma", tras haber quedado suprimida y superada la diferencia de la autoconciencia respecto a ella, primero para *nosotros*, y después para la autoconciencia misma, en el cap. V, C, a, b, c.
Sería muy útil al lector comparar esta definición con la definición que Hegel da de eticidad en los §§ 142 ss. de su *Filosofía del Derecho*.
A través del concepto aristotélico de *praxis*, del que, como ya he indicado, estas definiciones de Hegel dependen, la idea de "mundo" que M. Heidegger desarrolla en la primera parte de *Ser y tiempo* repiten esas mismas determinaciones de Hegel e incluso es posible que se inspiren también en ellas o que no sean del todo ajenas a ellas.
En todo caso, aunque la noción del ser-en-el-mundo, tal como Heidegger la proyecta, esté inspirada también en el Nuevo Testamento y en la patrística, la determinación conceptual última que esa idea cobra en *Ser y tiempo* es aristotélica y también hegeliana: a este respecto véase sobre todo el final del §18 de *Ser y tiempo*.
Heidegger articulaba así sobre otras bases el concepto de *mundo* que Husserl estaba tratando de articular en términos de horizonte perceptivo; o quizá fuera al contrario, es decir, que Husserl tratase de hacerse cargo del imprescindible concepto de "mundo" desarrollado por su discípulo Heidegger, sobre bases distintas a las de éste, distintas a las bases aristotélicas y hegelianas de éste, que a Husserl le resultaban ajenas.
Otra versión más reciente y bien famosa del concepto de *mundo* de Husserl y Heidegger es la desarrollada por J. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa* sobre el trasfondo de las distintas versiones que la idea de *mundo* ha tenido en la fenomenología.

A mí me parece que esa versión de Habermas, al prescindir expresamente de la base que trata de darle Husserl, y ser del todo ajena a la versión aristotélica-hegeliana de ese concepto, se queda en definitiva sin otra base que la de una vaga apelación a la idea de holismo del significado tal como la sostienen el segundo Wittgenstein o Quine; cfr. J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Taurus, Madrid 1987, sobre todo el final del cap. III en el tomo I, y el desarrollo del concepto de mundo en el capítulo VI en el tomo II. Y la cuestión es si tal apelación es base suficiente para el concepto de mundo que se busca diseñar, o si, sobre tal base, la noción de "mundo de la vida" no acaba dependiendo en definitiva de una ecléctica amalgama de elementos de procedencia muy diversa, que se nutren de las diversas fuentes de las que en cada caso provienen, pero que no quedan reducidos a unidad.

Respecto a esto último, aunque es evidente que la idea de *Bewandtnis* del § 18 de *Ser y tiempo* se solapa en buena parte con la noción de holismo de significado, tal como, por ejemplo, la desarrolla Quine en la última sección de su famoso artículo "Dos dogmas del empirismo", lo que para Heidegger esa noción señala es el fenómeno que conceptuar, pero no es la conceptuación de él, que Heidegger sólo entiende estar dándola con la noción de "mundanidad del mundo", noción en la que "repite" a Aristóteles y a Hegel.

[3] Pero el autor se está refiriendo sobre todo a lo dicho al final del cap. V, B, y al principio del cap. V, C, pues en las líneas que siguen va a hacer uso incluso de las expresiones que empleó allí.

[4] La expresión no es difícil de entender. Objeto de la conciencia significa aquí lo que esa expresión ha venido significando a lo largo del libro. En lo otro no saberse sino a sí misma es la estructura de concepto que hemos visto amanecerle a la autoconciencia en el cap. V, C, a. Esa estructura, en el contexto que acaba de surgirnos, no es sino otra versión de la noción de *categoría* introducida en el cap. V, A. Pues bien, es esa estructura de concepto lo que ahora se convierte en objeto de la conciencia.

Y después el autor pasa a explicar por qué habla de "concepto de la razón". En el cap. III el *logos*, la razón, la explicación eran el *logos*, la razón o explicación del objeto. Al principio del cap. V se hablaba de "tener razón" en el sentido de ζῷον λόγον ἔχον, es decir, de volverse el *logos* del objeto cosa explícita, de volverse tema, de volverse el *logos* del objeto el asunto en que la autoconciencia racional consiste. Y en el cap. V, C, a, ese *logos* ha vuelto a convertirse en algo que desde luego pertenece al objeto, igual que en el cap. III, pero pertenece al objeto como asunto del objeto mismo (como asunto de "la cosa misma" en que se nos ha convertido la razón), igual que al principio del cap. V. Es decir, se convierte en objeto de la conciencia un objeto para el que la razón se ha vuelto tema, para el que la razón es asunto de ese mismo objeto, un objeto que es concepto de la razón, esto es, algo otro de la razón en el que la razón no anda a vueltas sino con ella misma.

Tenemos, por tanto, que se ha convertido en objeto una estructura de concepto y que ese concepto es el concepto de la razón. Dicho aproximadamente y de otro modo: la *categoría*, la unidad del ser y lo *suyo*, es ahora el objeto, siéndose el cual la conciencia es ella misma; es el *espíritu*.

[5] A lo largo del cap. V, C, a, b, c, hemos visto a la autoconciencia convertirse en unidad de universalidad e individualidad también para ella, es decir, hemos visto a la categoría convertirse en categoría en y para sí. La conciencia de ello es lo que ahora en la presente introducción del cap. VI es lo que estamos llamando *espíritu*. Dicho en otros términos, el

espíritu es un "mundo de la vida" consciente de sí frente a otros, en su estar objetivamente ahí para sí y frente a otros estriba su realidad.

[6] El espíritu, en su inmediatez, lo hemos caracterizado en el cap. V, C, como la sustancia ética. Esta sustancia, ese mundo, que queda ahora ahí delante para la propia autoconciencia, como consistiendo la propia autoconciencia en esa sustancia, es la realidad ética. La noción de sustancia hace referencia a lo inamovible y a la igualdad consigo del espíritu en su propia simplicidad, es decir, al lado spinoziano del concepto de espíritu. La noción de realidad pone en primer plano la idea de diferencia.

[7] Este motivo del autosacrificio original, que ya está en la literatura védica, desempeña un notable papel en lo que sigue, sobre todo en el cap. VI, B, y también en el cap. VII. A este motivo del sacrificio le dio muchas vueltas G. Bataille, también en relación con Hegel.

[8] Me parece que esta observación es muy importante, pues contiene una indicación acerca de cómo habría que proceder para *interpretar* correctamente el libro. Conforme a esta observación, una correcta interpretación del libro habrá de pivotar precisamente sobre el presente cap. VI y más en concreto sobre el cap. VI, A, c, sobre el cap. VI, B, y sobre el cap. VI, C. Pues es aquí donde las figuras anteriormente tratadas en el libro se muestran en lo que de verdad son, conforme al modo como Hegel entiende tal reducirse esas figuras a lo que es su base.

En lo que respecta a interpretación política del presente libro conviene empezar a indicar que el cap. VI, C, c, "La conciencia, el alma bella, el mal y su perdón", junto con el cap. VI, A, c, "El Estado de derecho" y el cap. VI, III, "La libertad absoluta y el terror" constituyen la articulación del lado político de la *Fenomenología del espíritu*. El presente libro no es un libro de filosofía política, sino que de lo que en él se trata es de darse a sí mismo conceptualmente alcance el sujeto moderno, el moderno *Ich denke*, en su carácter absoluto, en su carácter de ultimidad. En tal darse conceptualmente alcance a sí mismo el sujeto moderno, en tal entenderse el sujeto moderno, que es lo que este libro representaría, Hegel distingue (pero de ninguna manera separa) el lado teórico y el lado práctico de ello. Pues bien, "Estado de derecho" (cap. VI, A, c), "voluntad general" muy próxima siempre al terror (cap. VI, B, III), y "razón comunicativa" que una y otra vez hace la experiencia de tener que ponerse a funcionar partiendo de la existencia de lo imperdonable (cap. VI, C, c), son para Hegel los ingredientes de principio de los aspectos más bien políticos de ese lado práctico, o la perspectiva en la que lo político moderno-contemporáneo (el presente que tiene delante Hegel) busca configurarse.

Por otro lado, mi interpretación del presente libro vino inicialmente muy determinada por el pensamiento de Th. Adorno y J. Habermas. Pero si se tiene presente el papel fundamental que desempeña para Hegel la idea platónica de la existencia del no-ser, que es esencialmente lo que está a la base de lo que Hegel entiende por *dialéctica*, hablar de "dialéctica negativa" resulta más bien una superfluidad, sería como hablar de una "Dialéctica dialéctica" frente a otra "Dialéctica no dialéctica". Y efectivamente en *Dialéctica negativa* de Adorno falta casi toda discusión acerca de lo que precisamente Hegel considera la base del procedimiento especulativo. Y cuando se supone esa base, difícilmente una "dialéctica negativa" podría contener otra cosa que lo que ya está en Hegel, por muchos que sean los aspavientos que en sentido contrario Adorno hace en el libro de ese título. La crítica que Adorno hace a Hegel suele contener siempre un Hegel *supuesto*, pocas veces un Hegel directamente cotejado con lo que es el efectivo hilo de argumentación de Hegel en la *Feno-*

menología del espíritu. Y, por lo demás, las referencias del proyecto de *dialéctica negativa* de Adorno a lo que Hegel entiende que son sus propias fuentes conceptuales (Platón y Aristóteles) son también muy escasas.

En un artículo de 1967 titulado "Trabajo e interacción" (*Technik und Wissenschaft als "Ideologie"*, Francfort, 1969), Habermas introduce el concepto de "acción comunicativa" en el contexto de un comentario a la denominada *Jenaer Realphilosophie* de Hegel, que es el manuscrito de un curso impartido por Hegel en el primer semestre del curso 1805-1806, por tanto, en pleno proceso de bosquejo y redacción del presente capítulo de la *Fenomenología del espíritu*.

Habermas (que en ese momento, ciertamente, no había hecho ninguna lectura a fondo de la *Fenomenología del espíritu*) recurre expresamente al concepto de *reconocimiento* tal como se expone en el cap. VI, C, c, que representa la base sobre la que refluye la noción de *reconocimiento* del cap. IV. Y nada tiene de extraño que desde el principio Habermas viera en ese concepto una alternativa al tolladar a que conducía la noción de *dialéctica negativa* de Adorno (cfr. sobre esto el cap. IV de *Teoría de la acción comunicativa*).

Tampoco puede sorprender que otra de las fuentes de la idea de Habermas de "interacción comunicativa" fuese el concepto de *interaction* desarrollado por H. Arendt en *The Human Condition*, que a su vez provenía de la elaboración de Heidegger del concepto aristotélico de *praxis* en el contexto precisamente de un comentario a *El sofista* de *Platón*. Ambas fuentes resultaron a Habermas enteramente coincidentes y de hecho lo eran (pues en definitiva eran la misma).

Ahora bien, ya en el artículo mencionado, Habermas entiende el concepto de "razón comunicativa" como una especie de contraconcepto del de razón subjetiva moderna y opone el Hegel de la razón comunicativa al de la razón subjetiva. Ello le lleva a ignorar el fundamental concepto de *negatividad* de Hegel, y, por tanto, la base sobre la que (desde la metafísica griega y el cristianismo) Hegel da una explicación de las estructuras de la conciencia moderna y de la incondicionalidad de la razón crítica moderna, difícil de superar, y creo que no superada, explicación de la que, como puede verse en el mencionado artículo a la vez que en los artículos sobre Hannah Arendt en *Perfiles filosóficos-políticos*, depende el concepto de *interacción comunicativa* de Habermas.

Desprovisto de la idea de *negatividad* que Hegel liga a la noción de sujeto moderno, Habermas no tiene más remedio que introducir como sucedáneo una noción de "posconvencionalidad" carente de una articulación conceptual aceptablemente rigurosa, y que en definitiva es una noción sólo intuitiva y de escasa capacidad discriminante. A ello se asocia una idea notablemente vaga de "pensamiento posmetafísico", que a Habermas, como en definitiva ya también a Adorno, le ha venido cerrando sistemáticamente el paso a la consideración de los teoremas de la metafísica griega, de la especulación teológica cristiana y de la metafísica moderna, en los que Hegel asienta su interpretación de la modernidad.

A mi juicio, y pese a todas las críticas de Adorno a la "gran filosofía", el pensamiento de la "izquierda hegeliana", tal como mi generación lo conoció o lo practicó, queda hoy bastante por detrás de la gran filosofía moderna y de la gran filosofía clásica, en lo que respecta a los medios conceptuales que ofrece para hacerse críticamente cargo del presente. Creo que esa gran filosofía, lejos de estar hoy periclitada, inevitablemente retorna, aunque, eso sí, ese retorno habrá de ser "hegeliano", es decir, habrá de producirse a partir de la experiencia de

la distancia a que empieza a quedarnos el pensamiento filosófico de después de la segunda guerra mundial, que fue nuestro presente, y de la proximidad que, por contraposición, vuelven a cobrar los clásicos. El retorno de los clásicos tendría que cobrar la forma de un hacerse cargo de tal "despresentización" de aquel presente que los mantuvo en la sombra y desplazados.

[9] Advierta el lector que, conforme al índice del libro, este cap. VI, junto con los caps. VII y VIII, pertenece al mismo bloque temático que el cap. V. El cap. V lleva por título "Certeza y verdad de la razón", pero sólo con el concepto de *la cosa misma*, con el que se introduce el concepto de espíritu, empieza alcanzando la *razón* una verdad correspondiente a su certeza.

[10] Como estamos viendo, las consideraciones sobre este "tener razón" van ligadas siempre desde el principio del cap. V a la noción de *categoría*. Esto quiere decir que este cap. VI debe leerse como un desenvolvimiento de lo dicho en el cap. V, de ahí la centralidad que aquí mantiene la noción de *categoría* introducida en dicho capítulo. Conviene recordar una vez más que el presente cap. VI cae bajo el mismo epígrafe general que el cap. V, el epígrafe de *Razón*.

[11] Como en sí racional, pero todavía no para su conciencia, para la conciencia de él. De ahí que en el cap. V, C, b, y en el cap. V, C, c, la conciencia anduviese todavía buscando esencialidades como algo *en sí*, distinto de ella. Cuando ese objeto se vuelve racional, no sólo en sí, sino también para su conciencia, para la conciencia de él, para la conciencia que él tiene de sí, entonces lo que tenemos es el espíritu.

[12] *Categoría* siempre en el sentido de la *Crítica de la razón pura* de Kant, y ello enfatizado, tal como el autor viene empleando el término *categoría* desde el principio del cap. V.

[13] Como ve el lector, el querer embutir el espíritu en el lado del objeto, hasta sacarlo por el lado del sujeto (pero ello una vez convertido el objeto en realidad que es toda realidad por ser concepto de la razón), hace que en estas últimas líneas el autor no haya resultado demasiado preciso en lo que dice, y que la exposición haya podido dar lugar algunas dificultades de comprensión.

[14] En ese su empezar quedando ahí delante como la verdad (y no sólo certeza) en que él consiste, el espíritu no es sino un determinado pueblo. Y en la inmediatez de ese su empezar quedando ahí, es un ser para otro, es decir, un determinado pueblo, un determinado "mundo social de la vida", frente a otros determinados pueblos, es decir, frente a otras entidades individuales que son también "mundos".

[15] Es decir, un saber de sí como de una realidad que está ahí.

[16] Esta observación es muy importante, pues nos dice desde dónde va a hablar el autor en el presente cap. VI y cómo hay que leerlo.

De lo que se trata en este cap. VI es, como hemos dicho, "de la razón consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma", pero de una razón tan sabedora de ello, que ese su ser ella mundo y su ser ella su mundo empieza a convertírsele a ella en *self*, y por tanto todo inmediato habitar en el mundo que es ella, y todo inmediato ser ella ese mundo, empieza a quedarle a ella detrás.

De ahí la importancia que va a empezar a cobrar enseguida en el cap. VI, A, el tema del espíritu extrañado definitivamente de su mundo, del espíritu "ido", del "difunto", de la muerte. El motivo del ser-relativamente-a-la-muerte ocupa desde luego un lugar central en las

consideraciones de *Ser y tiempo* de M. Heidegger, pero no ocupa un lugar menos central en el presente cap. VI (sobre todo en el cap. VI, A, c, en que se introduce la figura del espíritu extrañado de sí mismo apelando a las bases grecorromanas de la conciencia moderna, y en el cap. VI, B, III, donde se introduce la noción de libertad absoluta como el elemento más básico de la autocomprensión de la conciencia contemporánea).
Por tanto, el centro de las consideraciones de Hegel lo constituirán por de pronto el extrañamiento de espíritu de ese su mundo en que él consiste (cap. VI, B, I) y el convertírsele ese mundo en *self* (cap. VI, B, II). La conclusión de esas consideraciones va a ser el cap. VI, B, III ("La libertad absoluta y el terror"). Y la disputa en torno a la autointerpretación de esa conclusión es el formidable cap. VI, C, el cual convierte en imprescindible al cap. VII, C.
Ni que decir tiene que, por tanto, en el centro del presente cap. VI esté el venirse abajo cualquier eticidad simple (cap. VI, A, a, b) por la emergencia de las abstractas estructuras jurídicas, políticas, sociales y culturales de lo que podemos llamar conciencia moderna o de la sociedad ilustrada moderna (cap. VI, A, c, cap VI, B, I, cap. VI, B, II, cap.,VI, B, III, y cap. VI, C).
Llama la atención que en la recepción que de la *Fenomenología del espíritu* se hizo en España en los años sesenta y setenta del siglo XX (véase también la nota 26 al cap. IV) se pasase del movimiento de aquella noción de reconocimiento unilateral e inestable del cap. IV, A, a las eticidades simples del cap. VI, A, a, b, haciéndose residir reaccionariamente en ellas aquel reconocimiento, y omitiéndose todo lo concerniente al Estado de derecho, a la voluntad general del cap. VI, B, III, y a la razón comunicativa del cap. VI, C, c. Creo que ello guarda alguna correlación con la tendencia observable en la intelectualidad hispana a compaginar el izquierdismo con la afirmación de eticidades sustanciales sean de tipo religioso, nacional, étnico, o cultural en general.
Por otro lado, lo desafiante del recurso de Hegel al pensamiento griego y al cristianismo precisamente para dar conceptualmente alcance al sujeto cartesiano y kantiano moderno, lo desafiante de esa posición que mantuvo con toda radicalidad desde el principio hasta el final, y que sin duda resultará chocante al lector del cap. VI, B, del cap. VI, C, y del cap. VII, lo percibió ya Goethe, a propósito de un legado testamentario del Hegel ya fallecido en 1831, que a Goethe no le hizo ninguna gracia y que quizá por parte de Hegel no significaba a su vez sino un último desafío a una de las cabezas que él más admiraba. En 1830, con motivo de su sesenta cumpleaños, antiguos alumnos regalaron a Hegel una muy bonita medalla, que en una de las caras tenía grabada la figura de Hegel; y en la otra cara, a la izquierda tenía grabada una figura sentada en actitud de estar pensando y a la derecha una figura levantando la cruz; en el centro un genio con dos caras miraba en ambas direcciones. La medalla quería simbolizar la mediación de filosofía griega y moderna y teología. En sus últimos días Hegel manda que esa medalla le sea enviada a Goethe con quien le unía una larga relación de buena amistad. Goethe al recibirla comentó con desagrado que no entendía a qué venía aquella mezcla de filosofía y teología. "El filósofo no necesita del prestigio de la religión para demostrar sus doctrinas [...] Una ligera cruz honorífica será siempre algo de lo más grato en la vida. Pero nadie sensato debería afanarse por exhumar y levantar el odioso leño de la cruz, una de las cosas más desagradables que puedan existir bajo el sol." Quizá la medalla era la última réplica de Hegel en una vieja disensión con Goe-

the (que tal vez se remontase a la época de la *Fenomenología del espíritu*, en Jena). Y efectivamente, tanto de la genialidad como del desafío que este libro representa, uno se da cuenta cuando se percata de que, sobre la base del cap. III, el centro del libro lo constituyen el cap. VI, B, el cap. VI, C, el cap. VII, C, y el cap. VIII, los cuales contienen la interpretación más impresionante que hasta ahora se haya dado de la "libertad absoluta moderna", es decir, del *Yo pienso* moderno (que Hegel escudriña hasta el fondo), hecha desde el pensamiento griego y la teología (y *viceversa*).

[17] Repare el lector en la sorprendente velocidad de la escritura del autor.

[18] Piénsese en Edipo de la tragedia *Edipo rey* de Sófocles, que actúa a conciencia y a sabiendas, pero (respecto al saber de Tiresias) sin saber propiamente lo que hace.

[19] La totalidad de los epígrafes entre corchetes del presente cap. VI son del traductor.

[20] Recuerde el lector que ya en el. cap. V, C, b, c, aquellas esencialidades absolutas que representaban los imperativos que la conciencia legisladora y la conciencia comprobadora de normas trataban de fijar, resultaban ser sólo *Gemeyntes*, es decir, cosa supuesta, quedando, por tanto, equiparados a objetos de la certeza sensible. Conviene tener presentes estas referencias cruzadas, a fin de entender cabalmente la aparición, a veces súbita y sorprendente, que los temas de los primeros capítulos del libro hacen en los caps. VI, VII y VIII. Esas apariciones resultan casi siempre inesperadas, si no inverosímiles.

[21] Enseguida va a pasar a explicar ese "algo distinto".

[22] En lo que sigue quedará claro el sentido de esta afirmación, cuando el autor hable de la relación de la familia con sus difuntos.

[23] En el original, las tres o cuatro frases que siguen están separadas sólo por el signo de "punto y seguido", o de "punto y coma", pero sin ninguna conectiva. De modo que, si el lector no está de acuerdo con las que pongo entre corchetes, sustitúyalas por otras. El problema es cómo entender el pasaje, si esos "punto y seguido" o "punto y coma" no se hilan mediante algún tipo de conectiva. Entienda, pues, el lector las conectivas entre corchetes como una propuesta de interpretación del presente pasaje.

[24] Tenga el lector presente esta descripción del difunto, que es a la que sorprendentemente el autor va a apelar de forma expresa para definir a la *persona jurídica* en el cap. VI, A, c, y que va a estar presente también en la definición de la libertad específicamente moderna en el apartado "La libertad absoluta y el terror" del presente cap. VI, B. El difunto no pertenece a la comunidad de la polis, sino a lo otro que la comunidad lleva dentro pero como lo otro de esa comunidad, es decir, el difunto pertenece a la familia, pero propiamente tampoco pertenece a la familia, pues excede al *telos* de ésta. Tanto la familia como sobre todo la comunidad de la polis tienen miedo al poder de esa abstracción que se refiere al todo del particular, al todo del individuo particular *ido*, y que familia y comunidad barruntan como poder sobre ambas, no ya sólo como poder de la naturaleza, sino como poder que irrumpe en ambas en diversas formas de conciencia. Esta sombra del difunto, que representa la suprema abstracción de la autoconciencia respecto de sí misma, que consiste en la interna referencia de ésta a su propio fin por la que ésta se convierte en un más-allá de sí misma que sólo tiene que ver ya con los dioses, encierra un momento de incondicionalidad y definitividad (cfr. la discusión de Antígona y Creonte en *Antígona* de Sófocles) que, a través del *Estado de derecho* (cap. VI, A, c), se convierte en el rasgo básico de la *libertad absoluta* moderna (cap. VI, B, III). De ahí la incondicionalidad de ésta. Advierta el lector que esta sombra ya nos pareció en el cap. IV en la relación entre deseo el deseo y la muerte.

La directa referencia de la libertad *abstracta* moderna a la finitud y a la muerte empieza, pues, a aparecer insistentemente en el texto a partir de ahora, y, como he dicho (véase nota 16), no es ni mucho menos un tema específico de *Ser y tiempo* de Heidegger, como suele pensarse, sino un tema netamente hegeliano, ya desde el artículo "Sobre las formas científicas de tratar el derecho natural" de 1803.
Hegel parte allí de un concepto elemental de acción libre. Uno actúa libremente, lo que uno hace le es a uno imputable, cuando uno actúa de forma tal, que también podría no haber actuado. Ser libre, por tanto, es haberse respecto al No de la posibilidad no elegida, consistiendo uno en la negación de ella; es decir, uno es también el No de aquello que ha elegido no ser. Pero ser libre es también haberse respecto al No de la posibilidad elegida, que uno hubiera podido también no elegir (alegrándose de haberla elegido, arrepintiéndose de haberla elegido, etc.). Ser libre es, por tanto, haberse tanto respecto al No de la posibilidad no elegida, como respecto al No de la posibilidad elegida. Ser libre, por tanto, es haberse respecto al No de toda posibilidad. Pero el No de toda posibilidad es la muerte. Por tanto, sólo un ente que está referido de antemano a la posibilidad última de simplemente también-poder-no-ser, a la posibilidad de morir (y que sabe, por tanto, de la radical posibilidad de también haber podido no ser), es un ser libre. Esto significa para Hegel (en el sentido de la existencia del no-ser de *El sofista* de Platón) que sólo el ser que consiste en ser sin diferencia lo irreductiblemente otro de sí mismo (el no-ser de sí mismo) es libre. La interpretación de Heidegger en *Ser y tiempo* no dista mucho de esto, pues también proviene de *El sofista*. Pero Heigegger ve temporalidad finita, donde Hegel ve infinitud del concepto. Puede que ambos tengan razón.
Por otro lado, tanto Hegel como sin duda alguna Heidegger conocían muy bien los *Fastenpredigte* (sermones de Cuaresma) de Lutero, predicados por éste en Wittenberg del 9 al 16 de marzo de 1522 y en los que Lutero hace radicar en la relación del hombre con la soledad e irreferencialidad de su propia muerte la absoluta y omnímoda libertad del hombre moderno (que así nace) respecto del poder de definición de las instituciones sacras, libertad que tanto conceptualmente como históricamente es la más básica de las libertades modernas. Es el individuo quien, sin mediación de ninguna institución sacra, ha de responsabilizarse él solo y responder él solo, y por cierto ante el Absoluto, es decir, últimamente, de la configuración que dé a su existencia.
En el punto de la *Fenomenología* en que nos encontramos, esto significa también que (en el reflujo de la dialéctica del deseo y del reconocimiento, de la autonomía y libertad de la autoconciencia del cap. IV a lo que es su fundamento) (a ello se va a referir Hegel en el cap. VI, A, c), van a pasar a desempeñar un papel central las figuras de "desmundanización" del segundo apartado de ese mismo cap. IV, que son la conciencia estoica, la conciencia escéptica y muy especialmente la "conciencia desgraciada", que enseguida empezarán a ser aludidas en el presente cap. VI. Recuerde el lector que el cap. IV, B llevaba por título "Libertad de la autoconciencia".
Hace ya muchos años Klaus Wrehde me llamó la atención sobre la influencia directa de los mencionados sermones de Lutero tanto en Heidegger como también presumiblemente en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*. Es clara la influencia de esos sermones en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Y en todo caso es evidente la fascinación de Hegel por la "teología de la cruz" del primer Lutero, que tan fastidiosa resultaba

a Goethe. Ese tema luterano resulta básico en la última sección del cap. VI y en la última sección del cap. VII.

[25] "¡Vaya consuelo!", cabría replicar, pero repárese en que las cosas están vistas desde la existencia consciente, naturalmente no desde quien murió, pero en todo caso ¡vaya consuelo! En definitiva, a veces no parece quedar tomada en serio la conciencia en la soledad y completa individuación que a ésta le impone su fundamental referencia al fin y a la desaparición, pese al importante papel que en otros pasajes del presente cap. VI ello desempeña en las consideraciones de Hegel. Ésta era la queja de Kierkegaard, que Hegel dejaba de mirar enseguida al *Einzelnen*, al individuo, desde la propia cara interna de éste. Pero el caso es que desde esa cara lo está mirando Hegel, o al menos lo está mirando por lo general Hegel, con su radical concepto de subjetividad.

[26] Recuerde el lector lo dicho sobre la Tierra como "individuo universal" en el cap. V, A, a.

[27] Observe el lector que el individuo particular pertenece a la familia en cuanto real, pero la ley divina lo tiene por objeto en cuanto quedando ese individuo particular más allá de la realidad. Desde ese más-allá se convierte también en un poder sobre el Estado. Estas determinaciones son importantes para entender el contenido del cap. VI, A, c.

[28] *Kind*, plural *Kinder*, significa en alemán *los niños*, o también y muy principalmente *los hijos*, comprendiendo hijos e hijas.

[29] Sobre este concepto de *interior*, que ha hecho ya aparición varias veces en el presente cap. VI, A, a, se habló en el cap. III.

[30] Supongo que por lo que acaba de decir respecto del marido.

[31] Los dos *selves* no son en definitiva iguales a causa de su posición asimétrica en lo tocante a libertades respecto al deseo.

[32] Alusión a *Antígona* de Sófocles.

[33] No se ve por qué habría de quedar adscrita a ese ser ético.

[34] No se ve por qué.

[35] En resumen, el espíritu (cap. VI) es la razón (cap. V), que se es teniéndose no abstractamente como ocurre en las figuras del cap. V, sino teniéndose como una efectiva realidad ahí delante. Es la *categoría* en y para sí, de la que se tiene conciencia, y, por tanto, que ahí está.

[36] *Erinia*, que equivale al latín *Furia*, en la mitología griega diosa infernal de la venganza.

[37] El primer silogismo es, por decirlo así, la inferencia de la irrealidad a la realidad, y tiene por término medio a la mujer; el segundo silogismo es, por así decir, la inferencia de la realidad a la irrealidad y tiene por término medio al varón.

[38] *Gefahr und Bewährung des Todes*, dice el original; ello puede tener más de un sentido, por tanto la traducción que he hecho es sólo una propuesta de traducción.

[39] Estamos, pues, por el momento lejos de algo así como individualidad en sentido moderno. *Der Einzelne*, el individuo particular, es más bien una especie de sombra respecto a las dos esferas éticas (la ley divina y la ley humana) y respecto a las diferencias que dan articulación a esas esferas.

[40] Mantengo aquí la traducción de *Wesen* por "ser" o "esencia" por atenerme a lo dicho inicialmente sobre la traducción de *Wesen*, pero con toda razón esa traducción puede sonarle aquí muy rara al lector. Y es que Hegel, sin desdecirse de los usos anteriores, está empleando aquí el término *Wesen* en otro sentido que ese término tiene en alemán corriente y que en

castellano corresponde quizá al de *ámbito* o *esfera*. El sentido de *Wesen* es aquí equivalente a uno de los importantes sentidos que tiene en latín el término *res*, pero que, con la excepción quizá de un par de casos, no ha pasado al castellano. Los romanos decían *res militaris*, *res rustica*, etc., para referirse al ámbito de lo militar, al ámbito de lo agrícola, *res publica* para referirse al ámbito de lo público, etc., en este último caso sí podemos o solemos incluso decir en castellano la "cosa pública". Este caso puede servirnos para entender el empleo que Hegel hace muchas veces en este cap. VI del término *Wesen*. En alemán *Schul-wesen* no es la "esencia escolar", sino el ámbito de la educación, la esfera de la escuela (la *cosa escolar*, si se quiere), *Zeitungswesen* no es la "esencia periodiquil" ni nada de eso, sino el ámbito, esfera, organización y funcionamiento de la prensa periódica, *Geldwesen* no es el "ser o a esencia dinerarios", sino la esfera de la organización, circulación y funcionamiento en general del dinero o la esfera de lo financiero en general; los romanos sí dirían *res argentaria* (la *cosa dineraria*, la *cosa financiera*), lo mismo que hablaban de *res publica* o "cosa pública". Por tanto, cuando en el presente capítulo aparezca el término *Wesen* en este sentido o más bien en este sentido, empezaré traduciéndolo por "ser" o "esencia" por mantener la unidad de la traducción, pero inmediatamente añadiré la corrección de "ámbito o esfera u orden". Ello, digo, sucederá con mucha frecuencia en este capítulo, en el que, como ha indicado el autor, *Wesen* se refiere básicamente a figuras de mundo, y, por tanto, a órdenes institucionales.

41 La autoconciencia de la sustancia ética no puede menos de tener por resultado algo así como un para-sí absoluto del individuo particular, es decir, un dejar atrás la sustancia ética, un hundimiento del mundo ético simple convertido así en modernidad.

42 Han cesado el dar y el comprobar leyes. O también: aún no han empezado el dar y el comprobar leyes, o el cuestionar leyes, si consideramos las figuras del dar y comprobar leyes no como parte del movimiento de ida sino como parte del movimiento de vuelta, como he indicado en comentarios hechos en el cap. V, B, y en el cap. V, C.

43 Sino el individuo asentado en una inconmovible confianza en el todo. En el mundo ético el individuo suelto, la *Individualidad* individual [*einzelne Individualität*], el *éste* abstracto es sólo el difunto. En la consideración que pasa a hacer sobre el sujeto de la acción, el autor va a decir, pues, que el sujeto de la acción no es aquí el *Einzelner*, el individuo suelto, sino la sustancia como *Art* (especie); el sujeto de la acción es aquí la sustancia especificada en una de las dos leyes. El individuo suelto, el *Einzelner* o es el *ido*, o es pura forma. La autoconciencia desciende dentro del todo hasta lo específico, pero no hasta la individualidad particular; es decir, ésta no es aquí todavía principio. Cuando la *einzelne Individualität* se convierte en principio, penetra en el mundo ético una abstracción que lo disocia.

44 Es este momento que aquí se está describiendo, es esta irreductible pero abstracta cadacualidad de cada cual, relacionada con el *Sein zum Tode*, es decir, la esencial referencia de la existencia a un más-allá abstracto suyo, es ese momento, digo, el que en el cap. VI, A, c, irrumpe como un momento real en el mundo ético disociándolo. Pero eso no es todavía aquí (en el presente cap. VI, A, a, b) momento estructurador. Aquí el elemento estructurador no es ese individuo abstracto, ese individuo *sombra*, sino que aquí el elemento estructurador es el individuo reducido a su papel, el elemento estructurador es el papel en el que al individuo le acontece estar, del que su individualidad es sólo el animador momento formal.

[45] Tenemos, pues, la *Individualität* como momento formal de la acción, ocupando esa individualidad un determinado papel o *rol* (especie, *Art*, particularidad, *Besonderheit*). Lo determinante aquí es sólo ese papel o *rol*, pero no la individualidad particular, que aquí se queda en elemento formal o en la abstracción del individuo ido, pero que aún no es principio de la acción. Ese papel o *rol* representa una especificación del Todo. Pero sobre esa especificación manda en definitiva el movimiento del Todo. Esa especificación sigue siendo, por tanto, ese Todo (universalidad, *Allgemeinheit*, género, *Gattung*). Repare, pues, el lector en la tríada conceptual *Individualität*, *Besonderheit*, *Allgemeinheit*. Es ésta una de las pocas veces que esa tríada aparece en la *Fenomenología del espíritu*.
[46] No hay todavía individualidad excluyente, o la hay sólo como momento formal de la acción, pero no como principio.
[47] παθόντες ἂν ξυγγνοῖμεν ἡμαρτηκότες, Sófocles, *Antígona*, verso 926.
[48] Gramaticalmente es también posible la traducción contraria: "La sustancia aparece, ciertamente, como el *pathos* de esa individualidad y como aquello que da vida a la individualidad". Pero aunque esta traducción sería gramaticalmente correcta, creo que aquí no tiene sentido.
[49] *Nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt*, la frase tiene el aspecto de tratarse de una cita de un verso o de una cita de un refrán. Pero no he logrado identificar ese verso en *Antígona* de Sófocles, e ignoro de dónde pueda provenir. Tampoco dicen nada las ediciones del original, que tengo a la vista.
[50] La frase me resulta oscura en el original, y no estoy seguro de estar entendiéndola correctamente. La traducción es, pues, sólo conjetural.
[51] Dicha inmediatez funda una igualdad con la naturaleza. De ahí el derecho de ésta sobre la autoconciencia.
[52] Acaban cometiendo un "injusto", como traducen *Unrecht* los juristas españoles.
[53] La fuerza con que están escritas aquí estas frases volverá a repetirse al final del cap. VI, C, c, cuando Hegel define lo *común* moderno. El espíritu supremo de la conciencia, el espíritu de lo común, volverá a tener también allí el poder fulminante y reconciliante de Dios, sólo que lo común moderno recoge y supera ya en sí la contraposición que aquí vamos a ver operar en las líneas que siguen.
[54] También el juramento que representa al pacto social moderno estará asimismo hecho sobre las aguas de la laguna Estigia, por las que juraban los dioses, si es que interviniente esencial de él es la individualidad abstracta, el individuo *sombra* (cada uno abstractamente igual a sí mismo), al que Hegel viene haciendo referencia. Hobbesianamente (cfr. Th. Hobbes, *Leviatán*, libro II, cap. XIV) Hegel entenderá (cap. VI, A, c, y cap. VI, B, III) la organización estatal moderna como un dique que la existencia humana moderna opone a la muerte y que se asienta sobre el miedo a ella.
[55] Pues queda indebidamente en el mundo de la luz y de la realidad, y en forma de otros poderes se convierte, por tanto, en una violenta sombra que se enseñorea de ese mundo de la realidad.
[56] Conviene entender bien este tránsito, "esta sustitución de la forma ética del espíritu por otra figura", como dice el autor. A mí me parece que de la correcta comprensión de este tránsito depende la correcta comprensión de la estructura del cap. VI sobre el "espíritu". Creo que el presente cap. VI está estructurado de la siguiente forma:

El cap. VI, A, a, b, que estamos viendo, sirve de trasfondo de lo que sigue. Ya he indicado más arriba que las figuras analizadas en el cap. V, B, y en el cap. V, C, podían entenderse como estructuras tanto de ida como de vuelta. Pues bien, lo que se describe en el cap. VI, A, a, b, es aquello que para una cabeza moderna cuando va a ello ya está de vuelta de ello, aquello que, aun estando en ello, es ya algo que le queda detrás. Le queda detrás la confianza inmediata y directa en el mundo en que está, que le es familiar.
En este sentido el cap. VI, A, a, b, ha consistido, como digo, sólo en una especie de trasfondo. Con el cap. VI, A, a, b, Hegel se ha hecho eco (y, ciertamente, a lo grande) de la grecomanía ambiental, le ha pagado tributo, pero la ha utilizado para distanciarse radicalmente de ella. Para Hegel el cap. VI, A, a, b, tiene la función de describir lo que la conciencia moderna no es, o mejor: lo que la existencia moderna no es, o mejor aún: lo que el mundo moderno no es.
Creo, por tanto, que el título del cap. VI, A "El espíritu verdadero, la eticidad" sería más bien un título irónico si el autor no estuviese dando a "verdadero" un sentido terminológico muy preciso: "La razón es el espíritu al quedar elevada a *verdad* la certeza de la razón de ser toda realidad, y el volverse la razón consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma". Es en el mundo del cap. VI, A, a, b, donde esa *verdad* lo es sin fisuras. La razón, en ese su mundo, es conciencia de su sustancia; si se quiere, cobra la forma de libre conciencia individual de su sustancia. Esa consciencia es o empieza ser ya la fisura.
Y ahora, Hegel va a pasar a fijarse (cap. VI, A, c) en el helenismo y en Roma, y sobre todo en el derecho romano, en donde se introducen determinaciones que, mediante un vuelco que las vuelve universales, que las generaliza, se acaban convirtiendo en específicamente modernas. Hegel va a fundir incluso la figura del emperador romano con la del monarca absoluto del siglo XVII y del siglo XVIII europeo. Y la pregunta es a qué viene todo esto.
Me parece que con todo esto Hegel está diciendo que sobre el trasfondo de lo que representa Grecia, tal como la Grecia clásica está quedando a la vista mediante la investigación filológica de fines del siglo XVIII, el mundo moderno se empieza siendo a sí mismo como un mundo dividido en dos, frente a aquel mundo sin fisuras de la polis griega, que tiene, ciertamente, también su cara oculta, su lado de sombra. El mundo moderno es el mundo del espíritu extrañado de sí mismo (cap. VI, B, I). Están por un lado "la *Bildung* y su reino de realidad" (cap. VI, B, I, a) y están, por otro lado, "la fe y la intelección pura", es decir, está por otro lado, la contraposición entre la fe cristiana (y el trasmundo ideal de la fe cristiana) y el concepto (cap. VI, B, II).
Que el mundo moderno empieza siendo él para sí mismo un mundo dividido en dos significa aquí por de pronto para Hegel que ese mundo proviene del helenismo y de Roma (cap. VI, A, c). Aquellas figuras abstractas de *desmundanización* que representaban el estoicismo, el escepticismo y la "conciencia desgraciada" o judeocristianismo, en las que o mediante las que la conciencia allende lo empírico afirmaba su autonomía acogiéndose al no-lugar de la igualdad del pensamiento consigo mismo, esas figuras se han vuelto realidad, son realidad, son institución. O mejor: aquellas figuras abstractas las estamos considerando ahora por su lado de realidad, por su lado de mundo.
Para Roma la división suprema del derecho de personas es que los hombres son o libres o siervos. La *libertas*, de donde el nombre de libres, es la *facultas eius quod cuique facere libet* (la facultad de hacer aquello que a cada cual le plazca hacer) a no ser que se lo impida el

derecho. Pese a que todos los hombres *ab initio liberi nascebantur* (pese a que todos los hombres nacían libres desde el principio), a causa de las guerras quedó introducida *contra naturam* la *institutio* de la *servitus*, quedó introducida *contra naturam* la institución de la servidumbre. A la relación de señorío-servidumbre del cap. IV, A, se opone en el cap. IV, B, la idea abstracta de autonomía. El mundo moderno la realiza. La realización de la autonomía abstracta del cap. IV, B, significa que la *libertas* deja de ser una *institutio* al lado de la *servitus* y que ligada a la idea de *persona* se convierte en principio del derecho. La libertad, convertida en principio del derecho, se vuelve *absoluta*, no tiene otro límite que la *igual* libertad de todos. El *liber* como *institutio*, como realidad, con toda la abstracción que la categoría jurídica de *persona* y de *libertas* comportan, es ahora principio estructurador. Esto es lo que interesa aquí a Hegel. Con la *libertas* abstracta de la *persona* jurídica abstracta, convertida en lo central del derecho, irrumpe en la existencia social y se convierte en principio estructurador de la existencia social moderna aquella individualidad abstracta que en la eticidad del "espíritu verdadero" quedaba fuera, era la sombra, era el reverso del mundo. La autoconciencia no es sino siéndose sin diferencia lo irreductiblemente otro de sí. Pero con el estoicismo, con el escepticismo y con el cristianismo eso irreductiblemente otro de sí es (o empieza a ser) el ser cada uno cualquiera, y el tener cualquiera el mismo valor que cualquiera y el poder hacer cada cual consigo lo que quiera, es decir, la abstracta igualdad de cada uno consigo como pensamiento, la abstracta individualidad (la *persona*) hecha institución y la *libertas* como propiedad de ella.

Es esa abstracta individualidad la que hace que, perteneciendo el sujeto a este mundo, en realidad no sea de este mundo; siendo de este mundo, pone lo mejor de sí en otro; estando en el mundo, es como si no lo estuviese. Hegel equipara la abstracta individualidad de la *persona jurídica*, con el espíritu abstracto ido, difunto, sin mundo, y con la abstracta *moira* o destino de los griegos, que decide sobre el mundo, los hombres y los dioses. Con la realidad de la *persona* se diría que aquellas tres potentes figuras desmundanizadoras y destructoras de mundo del cap. IV, B, han penetrado en el *mundo* que la conciencia es, en el mundo que la conciencia es como *mundo suyo*, extrañando radicalmente a la conciencia de sí misma. Es el doble mundo de "el espíritu extrañado de sí" (cap. VI, B, I).

No debe olvidarse que el tema de la *Fenomenología del espíritu* es el saber, tal como ese saber aparece, es decir, el tema es cómo se estructura la vida autoconsciente en su aspecto de saber y saberse, conforme a la lógica de los vuelcos que en este aspecto va experimentando. De ahí que el cap. VI, B, II, se concentre en la discusión de la fe cristiana con una razón que tal como se ha ido formando proviene de Grecia, del helenismo, de Roma y del propio cristianismo y que en términos abstractos hemos empezado introduciendo como *autoconciencia* en el cap. IV.

Esa razón se convierte en una crítica del "otro mundo", del que habla la fe, y que la fe entiende como un mundo de cosas, esencialidades o entidades ideales (cap. VI, B, II, a). Pero esa razón no sabe que ese absoluto más-allá que ella desmonta no es sino el absoluto Ser-otro de ella (el absoluto más allá de ella), consistiendo en el no-ser del cual se es ella misma el absoluto más allá de sí misma en que ella consiste, se es ella el Absoluto que ella es (cap. VI, B, II, b). O mejor: inicialmente no lo sabe, pero acaba haciendo la experiencia de ello. Ese vuelco es la conciencia moderna tal como esa conciencia se constituye en mundo Ilustrado. Es la verdad de la Ilustración (cap. VI, B, II, b). Tenemos aquí otra vez la temática de *El sofista* de Platón articulada con la idea aristotélica de autoactividad (pero esta vez

recogiendo lo central de la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant como autocomprensión de la razón ilustrada moderna).

Convertida en figura de mundo, esa certeza de la razón ilustrada de ser absoluta, esto es, elevada a verdad la certeza de la razón ilustrada de ser toda realidad y de no tener otra base que a sí misma, es la conmoción de toda realidad, es la revolución, es la libertad absoluta que se convierte también para sí misma en conmoción y en terror (cap. VI, III).

Y lo que Hegel no puede admitir es el intento de la "cosmovisión moral" kantiana de restablecer por vía de postulados de la razón práctica el mundo de entidades, de esencialidades y de idealidades que fue el mundo de la fe (cap. VI, C, a, b). La crítica hegeliana de la cosmovisión moral kantiana es feroz, inmisericorde. La cosmovisión moral kantiana es un atentado tanto contra la verdad de la razón ilustrada, como contra la verdad de la fe. En lo absolutamente otro y consistiendo en la negación de ello no serse sino a sí mismo precisamente en su carácter absoluto, esto es la autoactualidad de Dios, eso es la razón ilustrada moderna. Aplazar a Dios hasta un futuro indefinido, envolver lo absoluto en la niebla de un proceso indefinido, convertir el absoluto Más-allá en cosa que cuando se la quiere poner en un sitio, consecuentemente aparece en otro, no debiendo estar sino en el primero, al que vuelve, para de nuevo irse (cap. VI, C, b), es la consecuencia de un sistemático ignorar tanto la genuina noción de infinitud que hay que poner en la base de las nociones de sujetualidad y autoactividad que han de permitirnos entender el *cogito* moderno, como ignorar el concepto bíblico de espíritu. El restablecimiento por parte de Kant de un absoluto Más-allá de cosas y esencialidades ideales, el restablecimiento por Kant del mundo cristiano de la fe por vía de postulados de la razón práctica, es la consecuencia de no haberse hecho Kant genuino concepto de lo que, mirado desde Platón y Aristóteles, y desde Descartes, Leibniz y Hume, sucede en la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant. Y también es la consecuencia de no ser Kant un teólogo, sino sólo un creyente, es decir, de no haberse hecho Kant un genuino concepto de la fe.

La actualidad del Absoluto no necesita quedar envuelta en la niebla de un proceso sin fin (cap. VI, C, a, b), sino que sobre el trasfondo de la experiencia de "la libertad absoluta" (cap. VI, B, III), la cual es el resultado de la experiencia de la Ilustración generalizada, la actualidad de Dios se cumple en el ejercicio de la soberanía de la "razón comunicativa" (cap. VI, C, c). Y precisamente porque esa libertad es soberana y puede optar, por tanto, por lo que de ninguna manera es universalizable e incluso porque puede optar por la máxima de la no universalizabilidad de las máximas ("mal radical"), la razón comunicativa hace experiencia de quedar al borde del abismo y de no poder estructurarse muchas veces sino partiendo de la existencia de lo inadmisible y de lo imperdonable y de no poder reconstruirse como absoluta sino mediante la confesión y el perdón (cap. VI, C, c).

Después de que el Absoluto objetivo (y, por tanto, no absoluto sino relativo a un sujeto) lo alcanzáramos ya en el final del cap. II, hemos llegado en el capítulo VI (a través del concepto de "la cosa misma" absoluta del cap. V, C, a) a la noción de "espíritu". Ya hemos dicho varias veces que "la razón es espíritu al quedar elevada a verdad la certeza de ser la razón toda realidad, y el volverse la razón consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma".

Pues bien, este carácter absoluto de la razón que es ella su entero mundo, que se es ella la unidad de universalidad e individualidad (y que así está ella ahí para sí misma), este Ser

absoluto, digo, los griegos de la época clásica se lo representaron como autoconciencia. Los dioses, los vivientes inmortales, que ahí están como lo están las plantas, los animales y los hombres, eran bella entidad individual autoconsciente toda ella universal, y sustancia y universalidad transida toda ella de autoconciencia en una especie de unidad inmediata (cap. VII, B).

En formas anteriores del volverse la razón consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma, es decir, en "mundos" anteriores, la forma de conciencia de ese Ser absoluto (es decir, la religión) nos delata como ingrediente de ese mundo una individualidad cuya autoconciencia apenas llega a emerger, cuya autoconciencia, por decirlo así, en ese emerger vuelve a quedar casi por entero absorbida y rezumada en la "terrible sustancia" (VII, A).

Creo que precisamente ésta es la razón de que en el cap. VI el autor haya partido del mundo griego clásico y no de mundos anteriores. Pues en los griegos, es decir, en su mundo, por la propia idea que sus protagonistas se hacen de las ultimidades de ese su mundo, lo universal no es sino presentándose inmediatamente como libre individualidad autoconsciente y lo individual autoconsciente no es sino presentándose inmediatamente lleno de contenido sustancial y típico. La individualidad es libre autoconciencia de lo sustancial y lo sustancial no lo es sino en la forma de libre individualidad autoconsciente.

Pero es la fe de la religión revelada (cap. VII, C) la que nos muestra al Absoluto, al en-sí, a lo universal, a la sustancia haciéndose ella misma hombre, haciéndose ella misma individualidad, volviéndose ella misma autoconciencia, convirtiéndose ella misma en individualidad particular, reconciliando con su pasión y muerte consigo al mal y elevando así la individualidad autoconsciente convertida en universalidad, convertida en comunidad universal al lugar del Absoluto.

No hay vuelta posible a aquella individualidad autoconsciente griega transida de sustancialidad y universalidad, y ni siquiera esa individualidad puede ser modelo de la existencia moderna, como quizá ha pensado Schiller, y quizá también Hölderlin en forma de una infinita nostalgia de aquella forma de existencia. Entre Grecia y nosotros media la fe cristiana, conforme a la que el Absoluto, negándose, se ha vuelto autoconciencia, y en este no serse sino como lo absolutamente otro de sí mismo, como el no-ser de la terrible sustancia, como Dios-Hombre, ese Absoluto resulta ser el *Ich denke* moderno en su carácter incondicionado, en su ultimidad, en su carácter absoluto. La unidad entre lo universal que no es entonces sino *self*, y la individualidad autoconsciente que es *self*, es la de un infinito retorno del *self* al *self* en que se disuelve toda sustancia y consistencia. Y esto es la libertad absoluta moderna, pero no la libre individualidad griega, ni tiene mucho que ver con ella. La razón ilustrada moderna sólo se hace claro concepto de sí misma (cap. VIII) cuando incluso en contra de las rehabilitaciones racionales del mundo de la fe (cap. VI, C. a, b) se decide a hacerse hasta el final concepto de la fe de la que esa razón proviene. La razón ilustrada moderna se da cumplido alcance conceptual a sí misma no cuando ignora a la fe, tampoco cuando se dedica a rehabilitar racionalmente las representaciones con que la fe sustituye al concepto, sino cuando se entiende y se da alcance como concepto de la fe.

[57] Este cap. VI, A, c, debe leerse como una estricta "repetición" del cap. IV. Incluso la figura del amo del cap. IV, A, pasa a ocuparla la "eticidad simple" del cap. VI, A, a, b. Por lo demás en relación con el tema de este cap. VI, A, c, el lector haría bien en releer los primeros títulos de los libros primero (del derecho de personas) y segundo (del derecho de cosas) de las

Institutiones de Justiniano. En el § 186 de la *Filosofía del Derecho* Hegel deja claro que, sobre el trasfondo de Grecia, hay que apelar al derecho romano y al cristianismo para entender las estructuras de la conciencia jurídica y política moderna. Esta convicción de Hegel se hace igualmente patente en el presente cap. VI de la *Fenomenología del espíritu*.

[58] Es decir, lo que cobra realidad y se vuelve principio dominante es, pues, algo que, ciertamente, en el mundo ético simple, el cual se ha hecho astilllas, no pertenecía ni a la *res-publica*, ni propiamente tampoco a la familia, y no es sino una abstracción. Y, por tanto, si la sustancia ética simple era el espíritu *verdadero*, el cobrar realidad tal abstracción representa un especie de "retroceso" a la *certeza* (si bien con una potente capacidad de estructuración sobre el mundo), es decir, un retroceso a un para-sí que no tiene ahí delante un en-sí (como siendo él ese en-sí), sino al que sólo vuelve a quedarle insistentemente delante el para-sí vacío y hueco. (En relación con la dialéctica del deseo, algo de esto vimos ya también en el cap. V, B, a, el cual era una "repetición" del cap. IV, A).

[59] Por tanto, es el principio de subjetividad el que a la propia conciencia moderna y a la propia existencia moderna se le convierte en destino. Sin embargo, lo que acabo de decir, sin ser falso, quizá no sea del todo exacto. Hegel no está hablando aquí sin más de la conciencia moderna, aunque de ésta sea de la que en definitiva se trata en todo el libro, sino que se mantiene aquí por el momento en ese espacio de transición conceptual en el que la conciencia estoica, la conciencia escéptica y la conciencia desgraciada se convierten en supuestos de la conciencia moderna, o se revelan como supuestos de la conciencia moderna. Se trata, sí, del helenismo y de Roma, pero mirados en cuanto supuestos de la conciencia moderna, o se trata, sí, de la conciencia moderna, pero sólo en cuanto nos resulta comprensible desde el helenismo y Roma. Y es que para Hegel la conciencia moderna se convierte hasta tal punto en un *explicandum*, que muchas veces resulta indiferente decir si estamos hablando del *explicandum* o de los supuestos de él. Ambas cosas son en parte lo mismo; pero, por otro lado, ambas cosas no son ni mucho menos lo mismo. En ello radica la gracia del concepto de *Aufhebung*. Valga de todos modos este aviso para todo el presente cap. VI, A, c. Lo iniciado en este cap. VI, A, c, sólo tiene un cierre provisional en el cap. VI, B, III, y en la *Fenomenología del espíritu* tiene su cierre último en el cap. VI, C, c. Me parece que eso tres apartados habrían de leerse como constituyendo tres fases de lo mismo.

[60] Por tanto, la certeza de la autoconciencia, en su formalidad y abstracción, queda convertida en sustancia, queda convertida en mundo. Por otro lado, el convertirse en mundo la abstracción implicada por la persona jurídica, y la consiguiente superación de la "naturalidad" de la eticidad simple, significan que conceptualmente el varón y la mujer quedan con ello sueltos de la obligatoria (u "obvia") adscripción "natural" a la "ley humana" o a la "ley divina" que se producía en el mundo tradicional. Cualquier lectura de la primera sección del presente cap. VI debería tener en cuenta esto; he oído a teóricas y a teóricos del feminismo disparatar remitiéndose al cap. VI, A. El *nomos* que empieza ahora a regir, y además a regir como destino, ciertamente no pertenece al *nomos* humano, pero propiamente tampoco al divino, al menos si se considera éste ligado o reducido a lo privado-doméstico. Pero Hegel sí deja claro que ese nuevo *nomos*, basado en la persona abstracta, es lo más central de una ley divina que se convierte en destino de la ley humana, en destino de la ciudad. La abstracción que en la eticidad simple era como una sombra respecto del todo, cobra ahora (en forma de persona jurídica) una realidad que la convierte en ley y destino del Todo.

[61] Lo duro y a la vez quebradizo del sujeto moderno, es decir, los aspectos que podrían venir representados quizá por el pensamiento de Descartes por un lado y quizá por el pensamiento de Pascal por otro, quedan aquí vistos como dos caras de lo mismo y quedan recogidos en un mismo término *Sprödigkeit* que significa ambas cosas: duro, no flexible, y, por eso, quebradizo. La dureza, la *Härte* (un término que en parte es sinónimo de *Sprödigkeit*) del sujeto moderno es un motivo insistente en al obra de Th. W. Adorno. Esa dureza, M. Weber la pone en relación con el protestantismo luterano y calvinista, sobre todo con este último, y en todo caso va ligada con ese vuelco que sobre el cristianismo representa la Reforma, que es al que principalmente se debe que la *libertas* del título tercero del libro primero de las *Institutiones* de Justiniano dejase de ser una *institutio* más al lado de modalidades de la *servitus* y se convirtiese (o reclamara convertirse) en principio del derecho. Esa *Härte*, aunque entendida más bien en sentido *caractereológico* o de estructura de la *personalidad*, tiene que ver asimismo en Adorno con el hallarse remitido y el haber de atenerse el sujeto moderno a la abstracción en que él consiste, es decir, con el convertírsele al sujeto moderno esa abstracción en destino.
[62] La autonomía de la autoconciencia, que fue el principal motivo de la primera sección del cap. IV y cuya realidad se escapaba allí por todas partes, es decir, cuya realidad no podía fijarse en aquella abstracción, es aquí cuando se vuelve real, es decir, se vuelve real en la configuración moderna que cobran determinadas categorías del derecho romano y que esas categorías anticipan. Para Hegel no tiene, pues, sentido lo que, sin embargo, ha sido una práctica habitual en la interpretación de la *Fenomenología del espíritu*, el no establecer ningún vínculo entre la idea de Estado de derecho y la noción y estructura de la persona jurídica, por un lado, y la autonomía de la autoconciencia del cap. IV, por otro. Los problemas que el marxismo en general tuvo siempre con la noción de Estado de derecho tuvieron también algo que ver con la preterición de la persona jurídica ligada a la *libertas* abstracta (en el sentido en que Hegel la interpreta aquí), con la reducción de la libertad e igualdad abstractas a efectos de la lógica de la *mercancía* y con la atenencia a una interpretación sustancial de la voluntad general, conforme al modelo de lo que Hegel llama eticidad simple, y por tanto notablemente reaccionaria. Por otro lado, versiones más recientes de la problemática del *reconocimiento* suelen quedarse en vacía prédica cuando no ponen en el centro una teoría del "sistema de los derechos" (personales, políticos y sociales) y de su posible ulterior desarrollo. En la *Filosofía del derecho* Hegel llama expresamente la atención sobre ello.
[63] La conciencia estoica convertida en realidad, es decir, en derecho efectivamente vigente, la *libertas* abstracta convertida en principio del derecho, es la configuración moderna que cobra el concepto de persona del derecho romano, ya muy influido en su propia evolución jurisprudencial romana por categorías estoicas. Diríase que las consideraciones de Hegel en el presente cap. VI, A, c, se sitúan precisamente en el punto en que conceptualmente la *libertas*, de ser una institución al lado de la *servitus*, pasa a convertirse en principio. Para estos conceptos me remito de nuevo al título tercero del libro primero de las *Institutiones* de Justiniano, o a los correspondientes pasajes de las *Institutiones* de Gayo. Sobre el pensamiento subyacente en las principales categorías de los primeros títulos de los libros primero y segundo de las *Institutiones* de Justianiano, consideradas precisamente en la perspectiva de su posible universalización, o por lo menos, vistas desde el hombre libre moderno, la principal referencia sigue siendo *De officiis* de Cicerón (como ya sabía muy bien Kant en *La metafísica de las costumbres*).

[64] La figura de la conciencia estoica del cap. IV, B, resulta, por tanto, decisiva para Hegel en lo que respecta a la cuestión de la autonomía de la autoconciencia, en la realidad que esa autonomía alcanza en forma de persona jurídica. Ello difícilmente puede resultar sorprendente. Ahora bien, sí que resulta admirable la relación que Hegel establece a continuación entre movimiento de la persona jurídica abstracta y la conciencia escéptica, por más que quizá ello tampoco deba sorprender habida cuenta de la fundamental importancia que, como venimos subrayando, el escepticismo cobra en el pensamiento de Hegel.
[65] Sólo que hablando del estoicismo, parece que el autor estuviera aludiendo también a Descartes. Pero no. Descartes es moderno. Descartes es el pensamiento que, como puro pensamiento, se sabe necesariamente *existente; cogito, sum.*
[66] No deja de ser curiosa esta vinculación de la *propiedad* con la idea escéptica de que todo lo real se reduce a determinación *mía,* de que todo lo real no es sino apariencia. Naturalmente sobre el trasfondo de las determinaciones del derecho romano, es en el cap. V del *Segundo tratado sobre el gobierno* de J. Locke donde quedan vinculadas para el pensamiento político moderno las ideas de individualidad abstracta, *libertas* y propiedad, en el sentido de que la *libertas* es la facultad que compete a cada cual de hacer consigo y con lo suyo lo que le plazca, entendiéndose incluso el "consigo" como *propiedad*, por lo menos en buena parte, aunque no con el alcance que ello tuvo en Roma, en donde el libre podía en principio venderse.
[67] Empiezan las alusiones al emperador romano, pero también muy principalmente a la discrecionalidad y capricho de las disposiciones dimanantes del monarca absoluto moderno.
[68] En castellano, a diferencia de lo que sucede en alemán con *Person*, el término equivalente cargado de cierto menosprecio o susceptible de utilizarse como expresión de menosprecio no es "persona", que más bien en castellano viene casi siempre positivamente cargado, sino "individuo" ("Dile a ese individuo que se marche"). El sentido genérico y más bien cargado positivamente que tiene en castellano el término "persona" ("Es una persona, no un animal", "Así no se trata a las personas") lo tiene en alemán el término *Mensch (hombre),* que vale por igual para él y para ella.
[69] Véase sobre esto los parágrafos 185 ss. de la *Filosofía del Derecho* de Hegel. En todo caso, aquí sólo está apuntado lo que en la *Filosofía del Derecho* se va a llamar "sociedad civil" como aquella esfera de socialidad resultante de haberse hecho realidad el "derecho abstracto". Pero advierta el lector que, aunque la conceptuación de la *Filosofía del Derecho* es una conceptuación mucho más desarrollada y compleja que la de la *Fenomenología del espíritu*, en este cap. VI, A, c, se trata de la misma temática que en los parágrafos señalados de la "Filosofía del derecho".
Y sin embargo, me parece que en el presente cap. VI, A, c, la relación de complementariedad funcional entre el Leviatán, la persona jurídica y el estallido de la materialidad de toda eticidad tradicional tras derrumbarse la estructura de ésta, está mejor dibujada que en la *Filosofía del Derecho.* En ese libro de la etapa de Berlín, el Hegel de la época de la Restauración está quizá demasiado empeñado en convertir el Leviatán en una "reconstrucción de la eticidad perdida en sus extremos" (que la "sociedad civil" representa), lo cual me parece que no es sin más así en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, por más que éste no resulte contradictorio con aquél; todo se reduce a cuál es la relación que se establece entre

el cap. VI, A, a, b, y el cap.VI, C, c. Por mi parte ya la he indicado más arriba. En todo caso el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* parece mucho más empeñado, sin compromiso alguno, en escrutar el origen y sentido del irreversible vuelco revolucionario y los principales rasgos de la figura del nuevo mundo que, cual iluminada por un rayo, como dice en el *Prefacio*, parece venir dibujada en ese vuelco. Quizá eso explique que la presente obra no gustase mucho al Hegel de Berlín, aunque la verdad es que el presente libro dejó de gustar al autor casi desde que logró publicarlo.

[70] Es la idea de Hobbes de que el que se haga efectiva para cualquiera (en ese su tratarse de ser cualquiera) su condición de persona jurídica abstracta, implica la existencia de un poder extraño a todos (dimanante, sin embargo, del poder de todos y de cada uno) que es el que funda la continuidad de todos.

[72] Advierta el lector que la figura del Estado de derecho queda puesta en relación con la conciencia estoica, pues es la conciencia estoica la que da forma a la noción de persona jurídica del derecho romano. Pero aparte de con la conciencia estoica, la figura de la persona jurídica queda puesta en relación con la conciencia escéptica y la conciencia desgraciada, y ello no sólo por razones de simetría con el cap. IV, B, sino porque estas dos figuras (la de la conciencia escéptica y la de la conciencia desgraciada) acompañan a todo lo importante de la *Fenomenología del espíritu*, y la figura del "Estado de derecho" es, ciertamente, básica en el análisis que hace Hegel de la existencia moderna. El estoicismo representa para Hegel la reducción del ente a pensamiento, pero pensamiento *pensado*. El escepticismo es la resolución del ente y del pensamiento *pensado* en pensamiento *pensante*. Y la "conciencia desgraciada" es esas dos mismas reducciones, puestas en la perspectiva de su ultimidad, de su carácter absoluto. La institución generalizada de la *libertas* no es sin conciencia estoica y sin conciencia escéptica, pero es la figura de la conciencia desgraciada la que la libra de su carácter contingente. Dicho de otro modo y con otros referentes: sin estoicismo y sobre todo sin escepticismo moderno no hay libertad en sentido moderno; pero antes de las revoluciones burguesas y como preludio de ellas es el protestantismo político en general el que empieza a dar a la deslimitación de la libertad abstracta en sentido moderno carácter intangible. Advierta, por lo demás, el lector que en Hegel todas las "repeticiones" de esas tres figuras del cap. IV, B, aparecen siempre en ese orden.

[72] Ese extrañamiento es, pues, constitutivo de la conciencia moderna, o de esta conciencia que introduce a la moderna.

[73] Dejo este término en alemán porque *Bildung* (mentalidad formada o ilustrada, culta; lo que representa, por ejemplo, Goethe) ha cobrado un sentido tan específico en alemán, que se ha convertido en un nombre propio que designa la cultura de esa época. En todo caso el lector debe tener presente que *Bildung*, que desde luego en alemán significa *formación*, no debe entenderse sólo en este sentido genérico. Este sentido genérico no dice todo lo que el autor está diciendo con el término.

[74] Es decir, ni la conciencia se vuelve una con la sustancia mediante extrañamiento de la conciencia, ni la conciencia suscita a la sustancia mediante el propio extrañamiento de la conciencia, como va a suceder en lo que sigue.

[75] Así se definió en cap. V, C, a, "la cosa misma".

[76] "Elemental", es decir, que se comporte como siendo para él un elemento natural.

[77] Es decir, al retraerse sobre sí misma la abstracción que representa la persona jurídica, esa misma vacuidad de ella es su sustancia, es decir, la persona jurídica no tiene otra sustancia

que esa su propia formalidad (éste es el primer momento al que se refiere Hegel); y, por tanto, su sustancia es enajenación respecto de todo; pero esa enajenación es la sustancia, es decir, esa enajenación es asimismo un mundo objetivo que, siendo producto y resultado de la conciencia, le resulta, sin embargo, ajena a ésta (éste es el segundo momento al que se refiere Hegel). Como ya he indicado, con una conceptuación bastante más precisa que ésta, pero algo menos compleja y, por tanto, también con muchos menos registros, Hegel se refiere a lo mismo en los §§ 182-187 de la *Filosofía del Derecho*, cuando define la "sociedad civil" como la "eticidad perdida en sus extremos" (§ 184). En todo caso, aun en el contexto de la obra entera de Hegel, la *Fenomenología del espíritu* es de una originalidad tal, que esta clase de sugerencias comparativas resultan siempre inexactas, por más que puedan contribuir a hacer comprensible el pasaje en que nos encontramos. Como ya he indicado también, lo que Hegel dice a este propósito en el presente cap. VI, B, I de la *Fenomenología del espíritu* no es sin más lo que Hegel dice en su *Filosofía del Derecho.* No por casualidad la presente obra sólo tuvo una edición en vida de Hegel.

[78] El primer momento, pues, unidad autoconsciente del ser y el *self*, y el segundo mutuo extrañamiento de ambos.

[79] Es decir, a aquella conciencia para la que en definitiva su mundo no es sino ella misma, a esa conciencia real, digo, se le opone conciencia, se le opone un quedar algo ahí delante, que de ninguna manera es ella.

[80] Escrito así en el original, no llego a entender por qué.

[81] A la unidad autoconsciente del *self* y el ser se le contrapone su escisión. Llamamos a esta última conciencia la real, y a la primera sin diferencias la pura.

[82] O que hace suyo el concepto, o ingrediente de la cual conciencia es o será el concepto, esto es, será la conciencia en que se vuelve para sí como conciencia el concepto que ella es: o también: que ya se ha hecho con el concepto, y en lo absolutamente otro sabe ya no tenerse sino a sí, negando realidad fija a los momentos.

[83] Mirándolos desde el punto en que estamos, los pasos que el autor ha dado y que va a dar son los siguientes (y en ello no debe verse una sucesión temporal, que no sería cierta o que no siempre sería cierta, sino nexos de tipo conceptual). Hegel ha considerado en el cap. VI, A, c, el "estado de derecho", la persona jurídica, una de las bases de la existencia moderna. Pasa ahora a considerar en el presente cap. VI, B, I, el mundo del despotismo ilustrado, el mundo de la *Bildung*, el mundo de la formación. Hegel insiste en el rasgo conforme al que en la *Bildung*, en la *formación*, conviven fe y concepto. Pasa después (cap. V, B, II) a considerar cómo la *Bildung* se consuma en la forma de una activa contraposición de fe y concepto. La crítica de la fe por parte del concepto es la *Bildung* consumada en *Aufklärung*, es la formación consumada en Ilustración, y desde ella Hegel pasa a considerar la conciencia revolucionaria (cap. VI, B, III). Pese a que el título general del presente cap. VI, B es "El espíritu extrañado de sí mismo; la *Bildung*" y a que "La Ilustración", la *Aufklärung*, es sólo el título de una de sus dos subsecciones, en la exposición del autor hay cierta gradación entre los conceptos de *Bildung* y de *Aufklärung*; la segunda parece la consumación de la primera.

El mundo de la *Bildung*, el mundo del despotismo ilustrado, en el que conviven fe y concepto, diríase que es el mundo, que es la forma de conciencia, en la que el primer Hegel se ha movido en su producción anterior a su periodo de Jena. Y quizá deba considerarse que la *Fenomenología del espíritu* significa en este aspecto la intervención en la disputa ilustra-

da por parte de alguien que proviene tanto de la fe como del concepto, intervención en el punto en el que Kant, representante de la *Aufklärung*, pero también proveniente de la *Bildung*, deja esa disputa (desde este punto de vista, éste sería del significado de cap. VI, C). En el propio Hegel, por tanto, se enfrentan el teólogo que Hegel es con el filósofo que Hegel es; de ahí la grandeza y lo dramático del enfrentamiento. Y al lector (sea o no creyente) le aconsejo que se entregue tanto a los conceptos teológicos como a la burla ilustrada de los conceptos teológicos y de las representaciones religiosas con el mismo desparpajo con que lo hace Hegel. No hay otro camino para poder entenderlo. Hegel está convencido de que a la conciencia el Absoluto no puede amanecerle conceptualmente hasta que no se vengan abajo las representaciones del Absoluto, las representaciones religiosas; y está convencido también de que son las representaciones religiosas, cuando se autosuperan en concepto, las que muestran a la Ilustración todo su alcance, es decir, las que ponen delante el sentido incondicionado de las referencias a las que la Ilustración apela. Esta pugna entre teología y crítica ilustrada no debe perderse de vista a la hora de atisbar los referentes intelectuales de los sucesivos pasos. Y sobre todo hay que tenerla presente para no perderse en la inverosimilitud de las sucesivas contraposiciones que por sucesiva *Aufhebung* irán amaneciéndole al autor: razón y fe, materia y Dios, ultimidad de la utilidad (repare el lector en lo paradójico de la expresión), libertad absoluta y Terror (que no es a su vez sino una repetición de la ultimidad de la utilidad, de la "razón instrumental" como destino de la modernidad).

Para Hegel, por otro lado, la *Aufklärung* es más bien la Ilustración francesa (digo más bien), y la *Bildung* no es tanto la Ilustración francesa como la *Bildung* alemana, y, sin embargo, en el centro del cap. VI, B, I, Hegel pone un típico producto de la Ilustración francesa, curiosamente convertido durante un tiempo en un exclusivo producto alemán. Me refiero a la sátira *El sobrino de Rameau* de Diderot, traducida por Goethe, es decir, por el máximo representante de una madurez de la *Bildung* en la que ya el concepto (sin decírselo del todo a sí mismo, pero en definitiva diciéndoselo) se ha sacudido la fe, por más que a la vez se eche para atrás ante ello.

La totalidad o la casi totalidad de los referentes literarios franceses de Hegel resultan hoy accesible en el sitio de Internet *Gallica* (fondos digitalizados de la Biblioteca Nacional de Francia). Dándoles vueltas, me he percatado de que por lo menos en parte la Ilustración francesa depende muchas veces de un proceso de autodesmitologización de la fe, es decir, de una autodesmitologización interna al anglicanismo y al calvinismo en el contexto de la Ilustración inglesa. O si no depende, al menos hay que decir que se solapa con ese proceso y que con complicidad y entusiasmo se hace eco de él. En el sitio de Internet *Textes électroniques clandestins du dix-huitième siècle* puede encontrar el lector textos y abundantes referencias que documentan dicha dependencia o solapamiento.

[84] Al sentido general del cap. VI, B, I, del cap. VI, B, II, y del cap. VI B, III me he referido en la nota 56 a pie de página en el cap. VI, A, b.

[85] Recuerde el lector que esta noción la introdujo el autor en el cap. V, C, a, "El reino animal del espíritu".

[86] Vengo indicando cuándo emplea el autor el término *Entfremdung* y el término *Entäusserung*. A veces, como ocurre en el presente caso, el autor emplea ambos términos como sinónimos. En todo caso, los significados de ambos términos parecen relacionarse de la siguiente forma: el quedar fuera de sí, el acabar teniendo en otra cosa aquello que uno es [*Entäusserung*], implica el convertirse en extraño a sí mismo [*Entfremdung*].

[87] Es decir, un universal en despectivo, ese individuo es una *espèce*, que es el significado con el que se emplea el término en *El sobrino de Rameau* de Diderot, que Hegel pasa ahora a saquear en la traducción de Goethe. Como es sabido, el original francés (una de las copias, no la definitiva) de la obra de Diderot, inédito en vida de éste, llegó a manos de Schiller, y lo tradujo Goethe en 1805. La primera edición francesa de la obra (1821) fue una traducción del alemán. La primera edición del original francés, que estaba perdido, es de 1891. Llama la atención que esta sátira de Diderot, que éste no llega a publicar en vida o no se atreve a publicar en vida, se publicara por primera vez en alemán, traducida por Goethe, en el contexto de Jena y de Weimar.
Y no deja de resultar también llamativo que un texto publicado en 1805 Hegel lo convirtiera en ingrediente central del presente cap. VI, B, que redactó en el verano de 1806. Sin duda la lectura de esa sátira de Diderot debió de tener para Hegel una especie de efecto revelador.
[88] D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, ed. André Billy, Bibliothéque de la Pléiade, Gallimard, París 1969, pág. 460.
[89] Con el término castellano "tipo", que es el que más se acerca a *espèce*, tal como lo emplea Diderot en *El sobrino de Rameau*, sucede lo que el autor señala aquí acerca del el término alemán *Art*. Lo mismo que *Art*, *tipo* puede tener tanto un significado positivo ("Todo un *tipo*"), como un significado negativo ("¡Vaya *tipo*!").
[90] Se trata, por tanto, de ver surgir del *self* su "reino de realidad", es decir, su mundo extrañado respecto del *self* y, por tanto, de verlo surgir de un *self* extrañándose de sí mismo. El autor entra aquí en ello de forma un tanto súbita, algo confusa, muy fragmentaria, y saltando de un tema a otro. Es decir, el autor empieza introduciendo un tanto a salto de mata las nociones del en-sí, del para-sí y del para-otro; son tres. Después, las del bien y el mal, que son dos y que con las tres anteriores hacen cinco. Después las de poder y riqueza como ámbitos de realidad del bien y del mal, que sumadas a las anteriores hacen siete. Y después, el lado bueno del poder y de la riqueza y el lado malo del poder y de la riqueza, que son cuatro nociones más, que sumadas a las sietes anteriores hacen once. No debe dejarse asustar el lector por el monumental embrollo (creo que intencionado) en que empieza consistiendo el movimiento conjunto de estas once nociones, pues la exposición se acabará haciendo enteramente transparente.
[91] Si se tiene en cuenta que incluso para interpretar el *Timeo* de Platón en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* de Berlín, Hegel recurre al dogma trinitario, la afirmación que más arriba ha hecho el autor de que fe y concepto nacen juntos y de que al final del presente cap. VI tendremos a la conciencia convertida en su propio concepto habrá de entenderse en el sentido de que dicho concepto nace con ese dogma revirtiendo después críticamente sobre él y sabiéndose a partir de él. De modo que si el convertirse la conciencia en su concepto representa algo así como el darse conceptualmente alcance a sí misma la conciencia moderna, entonces el análisis de Hegel de la conciencia moderna va directamente ligado a su interpretación de Hegel del dogma de la trinidad.
El lector haría muy bien en recurrir a alguna de las fuentes clásicas sobre ese dogma cristiano, como es *de trinitate* de San Agustín, de la que quizá Hegel depende directamente.
Entre los comentaristas españoles de Hegel es Zubiri quien en *El problema teologal del hombre* subraya expresamente y como una obviedad la importancia que en la interpretación

que Hegel hace de la conciencia moderna en la *Fenomenología del espíritu* tiene la sorprendente idea del darse conceptualmente alcance a sí misma esa conciencia moderna como la autoconciencia en la que Dios se ha convertido, revirtiendo desde ello a sí mismo como comunidad de espíritu. En ello radica para Hegel el absoluto valor del buscarse y tenerse a sí mismo realmente delante, de la genuina actualidad, del genuino presente, del presente entendido, frente a todo más allá abstracto o frente a toda utopía o ensoñación abstracta. En todo caso, pues, en orden a caracterizar la existencia moderna, Hegel (sobre el trasfondo de los conceptos de derecho romano) empieza a aludir al dogma trinitario. Y me parece que Hegel no ignora la versión que ese dogma recibe en el tratado *de trinitate* de San Agustín. Pues de hecho recurrirá a un elemento importante de esa versión agustiniana de la doctrina trinitaria para definir el rasgo principal del espíritu extrañado de sí mismo, quizá el rasgo principal de la existencia moderna, la orientación por la utilidad y, por tanto, por lo "instrumental" ("razón instrumental") y por la "técnica", en el sentido que a estos términos dieron después Horkheimer y Adorno, y Heidegger, respectivamente.
Por lo demás, la centralidad de la idea trinitaria en el pensamiento de Hegel, y en la *Fenomenología del espíritu* en particular, queda bien documentada en *Sobre la esencia del Cristianismo* de L. Feuerbach, cuyos motivos, por una u otra vía, han influido y están siempre presentes (y a veces determinantemente presentes) en toda la tradición de la "izquierda hegeliana" desde Marx a Th. W. Adorno y J. Habermas.
La centralidad de la idea trinitaria en Hegel queda también bien vista y documentada (en términos similares a lo que ocurre en el mencionado libro de Zubiri) en el tipo de comentarios o de referencias a Hegel en general y a la *Fenomenología del espíritu* en particular, que suele realizar M. Heidegger (véase por ejemplo el curso de éste: *Hegel: La Fenomenología del espíritu*).
En Hegel (y ello casi como una obviedad) el pensamiento griego queda visto desde el cristianismo, y a su vez los motivos cristianos quedan reducidos a concepto desde el pensamiento griego. Y esa reducción ilustrada de los motivos cristianos a concepto significa por su parte el darse conceptualmente alcance a sí misma la conciencia moderna. Es desde el neoplatonismo (muy principalmente desde Proclo) y desde la patrística desde donde Hegel establece esta complicada y tensa continuidad entre pensamiento griego, cristianismo e Ilustración, que, naturalmente, los primeros discípulos de Hegel, tanto de derechas como de izquierdas, vieron muy bien. Diríase que Hegel considera el dogma trinitario como el culmen de la *representación* religiosa y el inicio del volverse ésta concepto. Ese dogma es la *representación*, en su poner ésta inexorablemente en marcha su volverse concepto, el cual, al recurrir a los conceptos griegos como punto de partida, acaba siendo el concepto de la conciencia moderna. Esa inexorable tendencia del dogma trinitario hacia el concepto resulta clara cuando se lee, por ejemplo, *de trinitate* de San Agustín. En todo caso, Hegel parece pensar que el vuelco que la razón moderna representa en la manera de concebir el hombre su puesto en el mundo es tal, que ese vuelco no hubiera sido posible sino como *concepto* de la *representación* religiosa de que Dios se hace hombre, como pelea del concepto precisamente con la oculta verdad de esa *representación*. Por eso la centralidad que en la *Fenomenología del espíritu* tiene ese dogma va ligada con la que tiene la figura de la "conciencia desgraciada", la figura de la relación de la conciencia contingente con lo Inmutable, de la relación de la autoconciencia racional finita con su propio carácter absoluto.

Para Hegel la virtualidad especulativa de ese dogma es tal, que es lo único capaz de despertar de su letargo a algunos de los más geniales fragmentos del pensamiento griego como son los diálogos *Parménides, Teeteto, Filebo* y *El sofista* de Platón, y los pasajes sobre el *noûs* del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, de conmoverlos en ese su quedarse en pensamiento *pensado* y de sacarlos de ello.
Aguijoneados por la "conciencia desgraciada" en versión neoplatónica, patrística, protestante y teológica (tal mezcla nada tiene de sorprendente), el dogma trinitario convierte a esos diálogos en un pensamiento *pensante* que al darse alcance a sí mismo aguijoneado por ese dogma, acaba resultando ser la razón completa que de sí puede dar el sujeto moderno (acaba resultando ser Descartes, Hume y Kant explicándose bien a sí mismos), es decir, la razón completa que el sujeto moderno puede dar de la génesis y estructura de su propia cabeza.
92 Decía Max Weber en su *Sociología de la Religión* que lo que Hegel llamaba "astucia de la razón" en la historia, propiamente había consistido en el problema de la teodicea, en el problema de Job. Cabría preguntarse si, en otro sentido, dentro del contexto del problema general de la teodicea, la astucia de la razón occidental moderna no la ha constituido el dogma trinitario, con la inexorable coerción conceptual y especulativa que ese dogma ejerce sobre el pensamiento en cuanto éste pisa el terreno de la teología. Pues si la astucia de la razón ha consistido en el problema de la teodicea, en el problema del mal, no hay genuina *Aufhebung* del mal hasta que Dios no se hace hombre y el hombre-Dios mediante su pasión y muerte reconcilia al mundo malo con Dios. Éste es un tema central de los caps. VI, C, c y VII, C, que deben leerse conjuntamente.
93 Esta idea de la individualidad abstracta como destino de la existencia moderna es insistente en toda la *Fenomenología del espíritu.*
94 En todo lo que sigue, el autor va a dar múltiples vueltas a este tipo de caracterizaciones de la riqueza, que, ciertamente, pueden resultar extrañas. Va a hablar de la riqueza como el ser [*Wesen*] nulo, el ser que se abandona a sí mismo, que se cede a sí mismo, que se da a sí mismo, etc., caracterizaciones que, como digo, pueden sonar muy raras. Y sin embargo, todas ellas tienen que ver con una idea muy simple, que conviene que el lector tenga presente desde el principio en todo lo que sigue. La riqueza es algo cuyo ser consiste en estar ahí para que uno la use y goce de ella. La riqueza es, por tanto, un ser, cuya esencia consiste en estar ahí sólo para que otro ser use de ella y goce de ella. Por tanto, es un ser que consiste en cederse, en ser para otro, y que él, por tanto, cuando se lo considera en sí, no es propiamente nada, sino que él es sólo este cederse, este quedar ahí para que otro se sirva de él y goce de él. La riqueza es, por tanto, un ser o *Wesen* o esencia que como tal ser o *Wesen* o esencia consiste en cederse, en abandonarse, en donarse, en sacrificarse, en no ser él en sí nada, consiste sólo en estar ahí no más que para ser empleada o ser gozada por otro ser, para donar para-sí a ese otro ser mediante ese goce; la riqueza es un ser que, desde sí mismo, no consiste sino en estar para otra cosa, en estar para otro, en donar para-sí a ese otro con tal desasimiento y desprendimiento [*Selbst-losigkeit*].
Selbst-los significa en alemán corriente *desprendido, desinteresado*; precisamente siendo *selbstlos*, la riqueza es el ser dador de *self*, de para-sí. Muy generosa y desprendida [*selbstlos*] es, pues, la riqueza y también la acumulación de riqueza (que no son sino puro para-otro, donador de para-sí a ese otro que usa de ella). Este desprendimiento y desinterés [*Selbst-*

losigkeit] de la riqueza y de la acumulación de riqueza es el contrasentido que con toda intención hace resonar el autor (evidentemente un suabo, dirían los alemanes) en esos calificativos, y es lo que suena raro en ellos.
[95] Sobre esto véanse los parágrafos 189 ss. y 196 ss. de la *Filosofía del Derecho* de Hegel.
[96] El poder y la riqueza son, por tanto, los dos poderes espirituales que constituyen el mundo extrañado de la autoconciencia, el mundo proyectado por ésta en la que ésta no se reconoce, quedando, por tanto, también extrañada la autoconciencia respecto de sí misma. El dinero y el poder son los poderes espirituales-eje de una objetualidad social moderna, que en cierto modo se desliga de la subjetividad de la que es producto y que sigue su propia lógica (en lo que respecta a la riqueza, la ciencia económica pone palmariamente ello a la vista). El mundo del espíritu extrañado de sí es el mundo del que los propios implicados hacen sociología política y economía, es decir, lo pueden convertir en objeto de tal consideración objetivante porque se ofrece como tal objetualidad social independizada del sujeto y ajena a él.
Por lo demás, pese a que Hegel esté pensando aquí principalmente en la rebelión de la burguesía contra el Antiguo Régimen, la consideración de la riqueza y el poder como los dos poderes espirituales-eje de la objetualidad social moderna ha tenido por influencia de Hegel tan buena fortuna en la filosofía política alemana, que llega hasta Habermas. Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, tomo II, cap. VI.
[97] Esta caracterización de lo en-sí como obviamente lo positivo y de lo para-sí como obviamente lo negativo, es, naturalmente, la que está a la base de la caracterización que está haciendo Hegel de lo en-sí como lo bueno y de lo para-sí como lo malo. Estos motivos que a partir de ahora aparecerán insistentemente y que se van a convertir incluso en motivos centrales del libro los desarrolla más detenidamente el autor en el cap. VII, C.
[98] Observe el lector que el autor llama al ser-en-sí lo *igual* y al ser-para-sí lo *desigual*; este segundo contiene una referencia a sí que lo "dualiza", lo hace diferente de sí mismo.
[99] Es decir, con la conclusión de que lo que en definitiva tiene valor es lo que el poder del Estado representa, y de que la riqueza no lo tiene.
[100] El significado de esta frase está explicado en lo que sigue inmediatamente.
[101] Tenga presente el lector que este término *Rath* está muy ligado en alemán a todo lo relacionado con los consejeros y ministros de las monarquías absolutas. Para un lector alemán el término tiene enseguida evocaciones análogas a las que en castellano o catalán pueden tener los términos *consejeros* o *consejerías* o *consellers* o *conselleries*, referidos a las administraciones públicas.
[102] Es decir, en este punto en que nos encontramos, el ser-para-sí no es todavía el del gobierno o el que representa el gobierno o el que representa la voluntad del gobierno, sino el que representan los estamentos o grupos de intereses; aunque estos intereses particulares se suponían puestos entre paréntesis en la conciencia noble, quedan muy lejos de estar negados de verdad.
[103] No deja de ser llamativa esta caracterización de la muerte como *das unversöhnte Gegentheil*, como lo contrario irreconciliado, como el *inimicus novissimus*, como el "enemigo último", que decía Orígenes en su *peri archôn*, *de principiis*, evocando el Apocalipsis de San Juan. Esta caracterización no cuadra del todo con lo dicho en el cap. VI, A, a, b, aunque quizá no pueda decirse que sea contradictoria con lo que allí se dice.

[104] En el centro de este importante pasaje sobre el lenguaje está el motivo de que el espíritu consiste en no ser él mismo sino en lo otro, o no ser en lo otro sino él mismo. Y eso donde existe, donde queda ahí, es en el lenguaje. El lenguaje es, por tanto, la existencia del espíritu. Esta idea volverá a quedar otra vez en el centro y a desempeñar un papel fundamental en el cap. VI, C, c. Y si se tiene en cuenta la importancia del cap. VI, C, c, en el conjunto de la *Fenomenología del espíritu*, se puede muy bien decir que las breves reflexiones que en el presente libro Hegel hace sobre el lenguaje son una pieza fundamental de la obra. Por otra parte, el Ahora autoconsciente consiste en que sólo es dejando de serlo y sólo siéndose cada vez otro es él el Ahora autoconsciente que es. El lenguaje es el espíritu existiendo, el lenguaje es la existencia del concepto autoconsciente. Y el tiempo (como el autor dice varias veces en el libro) es *angeschauter Begriff*, es el concepto en su quedar ahí a la vista. El tiempo y el yo, por tanto, están esencialmente emparentados. El Yo es el Ahora autoconsciente, que sólo existe como lenguaje.

[105] En más de una ocasión (véanse notas 12 y 14 al cap. I) el autor ya ha señalado que el Ahora no es ahora, sino a condición de haber dejado de ser el Ahora que era y haberse convertido ahora en el Ahora que aún no era, que a su vez ya no es el Ahora que es ahora, etc., pues el tiempo pasa. Pero el autor pasa a subrayar que este Ahora autoconsciente (pues es claro que de lo que acabamos de hablar es de un Ahora consciente de sí) es precisamente el *yo*.

En resumen, el *yo* = *yo* es concepto. En cuanto *existente*, ese concepto es lenguaje. En su quedarse ahí a sí a la vista como existente, el concepto es tiempo y el lenguaje es tiempo. El concepto *como concepto* es la superación del tiempo. Y el concepto *existente como concepto* es la superación del tiempo en el tiempo. Y no puede haber otra superación si el concepto necesariamente existe.

[106] Quizá pueda ser de interés cotejar estas consideraciones de Hegel con las similares consideraciones que J. Derrida hace sobre esto mismo en J. Derrida, *La voz y el fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1993, sobre todo en los caps. V y VI.

[107] Si bien se mira, esta formulación está ya, pues, a un paso de la idea de *soberanía* resultante del pacto social, tal como se la formula en el cap. VI del libro primero de *El contrato social* de Rousseau. Pero ese paso de la *interpretación monárquica* del cap. XII de la parte II de *Leviatán* de Th. Hobbes (que no es necesariamente la de Hobbes mismo) al libro primero de *El contrato social* de Rousseau habrá de ser revolucionario (cap. VI, B, III). En todo caso hay que tener presente que la subjetividad que efectúa ese paso, es la persona libre abstracta del cap. VI, A, c, la de "El Estado de derecho" generalizado, la nacida de la reclamación de que *iure naturali omnes homines ab initio liberi nascebantur*; así se entiende que la idea de *soberanía* sea ajena a la polis antigua.

[108] Yo diría que la idea de "mundo invertido" queda proyectada desde el cap. VI, B, I, sobre la temática del cap. III y no al revés. En todo caso el presente pasaje del cap. VI, B, I, a, es un espléndido repaso o "repetición" de la noción de "diferencia absoluta" que se introdujo en el cap. III.

[109] He tratado de reflejar como he podido el juego del autor con el doble significado del término alemán *selbstlos*, "carente de *self*", y "desinteresado", "desprendido".

[110] Este universal hablar en que consiste la existencia del espíritu extrañado de sí se corresponde con el universal hablar, con el discurso universal, en que consiste el espíritu reconciliado en el cap. VI, C, c.

[111] *Mit Geist*, "con espíritu", es decir, "con ingenio", "ocurrentemente". *Geist* en alemán puede significar ambas cosas, y el autor está diciendo ambas.
[112] La sátira *El sobrino de Rameau* de Diderot está escrita básicamente en forma de un diálogo entre Diderot, *le philosophe* (la conciencia honesta), y el sobrino de Rameau el músico.
[113] *Le neveu de Rameau*, p. 415.
[114] Denis Diderot, *Le neveu de Rameau*, p. 414.
[115] Cfr. sobre esto *Le neveu de Rameau*, págs. 447 y 457 s.
[116] Lo que Hegel cita corresponde al menos a tres pasajes distintos de la obra. Cfr. D. Diderot, *Le neveu de Rameau*, París, 1969, págs. 395, 411, 455. En el presente pasaje de la *Fenomenología del espíritu* las alusiones al texto de Diderot y las citas indirectas del texto de Diderot son tantas, que tratar de hacerlas explícitas todas sería no acabar. Me voy a limitar a subrayar que el recurso al texto de Diderot es fundamental para la comprensión de este cap. VI, B, I.
[117] Lo mismo que a Voltaire, a Hegel siempre le pareció que de ese "estado natural", de ese "estado de inocencia", trascendía siempre un cierto tufillo a cuadra.
[118] No dejaría de tener interés comparar esta posición de Hegel con los aspectos normativos del concepto de *mimesis* desarrollado por Th. W. Adorno en muy diversos lugares de su obra.
[119] El segundo lado es la reflexión en el *self* como universalidad pura de la conciencia o pensamiento, a que acaba de referirse; sobre ello versa el cap. VI, B, I, b.
[120] Tanto en este primer sentido como en el sentido que sigue, la interpretación que Hegel hace de *Le neveu de Rameau* de Diderot es realmente magnífica.
[121] Autoentidades, entidades en y de por sí, o entidades en y para sí.
[122] Observe el lector cómo en Hegel la idea de *espíritu* va siempre de la mano de la conciencia escéptica. *Geist* y *Eitelkeit*, espíritu y vanidad, quedan siempre en Hegel tan estrechamente asociados como quedan en el *Eclesiastés* la nociones *ruah* (aire, soplo, *spiritus*) y *habel* (vanidad), y curiosamente como quedan asociadas en la sátira (págs. 422 ss.) de Diderot las nociones de *esprit* y *vanité*.
[123] En esta frase de Hegel se refleja toda la dependencia de la obra de Adorno de la posición que aquí articula Hegel. Como muestra el fragmento final (153) titulado "Zum Ende" de *Minima Moralia* (cfr. Th. W. Adorno, *Minima Moralia*, Francfort, 1971, págs. 333 s.) Adorno se mueve en el elemento al que pertenecen conjuntamente la fe y la intelección pura, pero que Adorno no logra reconstruir, limitándose a tomárselo vagamente en préstamo a Hegel.
[124] No dé el lector más vueltas al sentido de esta frase, pues no es sino el obvio: si el mundo de la *Bildung* es un mundo que se es extraño, la identidad de ese mundo consigo es irreal y queda más allá de él, es decir, al mundo extrañado de la *Bildung* le acompaña necesariamente un irreal Más-allá igual a sí mismo. Por lo demás, éste es el motivo o "figura de pensamiento" que elabora Adorno en *Minima Moralia* y en *Dialéctica Negativa*: "El todo es lo falso", lo cual sólo puede estar dicho desde la luz que "brilla sobre el mundo desde la redención", o desde ese Todo convertido en "escritura de su opuesto reflejada en un espejo"; véase Th. W. Adorno, *Minima moralia*, el mencionado fragmento 153, titulado "Zum Ende".

125 Como ya indiqué en su momento, donde mejor explicada queda la noción de *representación* [*Vorstellung*] es en el cap. II.
126 El En-sí de la conciencia extrañada, que queda más allá de esa conciencia, es la igualdad de la conciencia consigo. Pero ella todavía no sabe eso y, por tanto, ve ese *En-sí* como un objeto que ella tuviese ahí delante. Ese *En-sí* ella se lo representa como una *realidad irreal*.
127 Ya he indicado más arriba que al final del cap. VI, B, I, a, el autor se estaba remitiendo a la temática del cap. III.
128 Recuerde el lector lo dicho por el autor en las últimas líneas del cap. VI, B, I, a, y las consideraciones del autor sobre esencia y fenómeno en el cap. III.
129 Es decir, en idealidades que la conciencia pura tuviese ahí delante, no en el saberse la conciencia pura ese su objeto y, por tanto, no en la autoconciencia pura.
130 No debe pasarse por alto esta idea de Hegel si se quiere entender bien la presente sección B de este cap. VI y sobre el todo el cap. VII, C. El pensamiento se enfrenta a la fe, en cuanto la fe es pensamiento, y habrá de hacerlo, por tanto, a la altura del pensamiento que la fe representa y dándose alcance a sí mismo en ella.
131 En cuanto el pensamiento entra en la conciencia, es decir, en cuanto nos volvemos conscientes de idealidades que no consisten sino en puro pensamiento, que no son sino esencialidades pensadas, o lo que es lo mismo: en cuanto nos volvemos conscientes de las idealidades que han quedado ahí a la vista como estando ante nosotros, resulta que eso que queda ahí a la vista cobra el significado de algo que, en ese su estar ahí, queda más allá de nosotros mismos.
132 Pero al cobrar lo que queda ahí a la vista precisamente ese significado, resulta que eso pensado que ella tiene ahí delante no es visto por la conciencia como consistiendo en ella misma, es decir, resulta que ella no se sabe a sí misma en eso otro que le queda ahí delante, saberse en lo otro, que es lo que Hegel entiende por *concepto*. Lo cual quiere decir entonces que eso pensado que le queda ahí delante, la conciencia simplemente se lo *representa* como siendo otro, pero sin saber que eso otro no consiste sino en ella; y a esto es lo que Hegel está llamando *representación*, en cuanto contrapuesta al *concepto*. Es decir, el pensamiento [*Denken*], al no reconocerse en su propio objeto, no se hace concepto de sí [*Begriff*], sino que se queda en *representación* [*Vorstellung*].
133 En la intelección pura, en cambio, "el tránsito del pensamiento puro a la conciencia", es decir, el quedarnos ahí delante algo, aunque sea en la forma de una pura idealidad, tiene "el significado de un contenido sólo negativo", es decir, de algo que no se muestra ahí sino deshaciéndose en su movimiento de retorno al *self*.
134 Tenga presente el lector estos tres lados conforme a los que se ofrecen la fe y la intelección pura.
135 Como ocurre una y otra vez en Hegel, la idea platónica y la idea aristotélica de la divinidad se funden, pues, aquí, con la idea cristiana de una divinidad trinitaria, de una divinidad que se vuelve autoconciencia, que se hace hombre.
136 Como ya he dicho más arriba (véase nota 122), este término *eitel*, *Eitelkeit*, que ya ha aparecido en varias ocasiones a lo largo de la *Fenomenología del espíritu* es la *vanitas* (en hebreo *habel*) del לְבָה סילְבֵה לכה לֲבֵה *vanitas vanitatum et omne vanitas*, del "vanidad de vanidades y todo vanidad" del Eclesiastés. Ese térnino puede ayudarnos a entender por qué en Hegel van siempre juntos (1) la fe bíblica, (2) la idea de *Einsicht* y de la completa negatividad de la pura *Einsicht* (de la intelección pura), (3) la conciencia escéptica y (4) el con-

cepto de espíritu. Espíritu significa siempre también en Hegel una cierta radicalización de la conciencia escéptica, y el concepto de espíritu siempre tiene en Hegel por condición de posibilidad tal radicalización. En el texto del Eclesiastés se asocian sistemática y machaconamente el concepto de *habel, vanitas* y el concepto de negatividad, *pneuma, spiritus, ruah.* "Y dí mi corazón al conocimiento de la sabiduría, y de las locuras y necedades, y conocí que también esto no era sino persecución del רוּחַ del viento" (*Ecles.* I, 17). *Ruah, spiritus, pneuma,* el espíritu, no es sino la negatividad de la que la conciencia hace experiencia al tratar de encontrar algo fijo, sólido y estable (aun tratándose de determinaciones ideales), y verse remitida ella desde todo ello a sí misma como no consistiendo ella sino en tal negatividad, a la que todo lo supuestamente estable se muestra como siendo nulo y vano, *eitel.*

137 Se trata de una idea que desde aquí, pasando por *La esencia del Cristianismo* de Ludwig Feuerbach, alcanza a todo el hegelianismo de izquierdas, sea de forma implícita o explícita, y llega hasta la noción de "comunidad ideal de comunicación" de J. Habermas, en este último caso no sin recurso a formulaciones o quizá reformulaciones de Ch. S. Peirce. Esta idea de Hegel se volverá más clara a lo largo de este cap. VI, y sobre todo en el cap. VII, C, que Hegel pone directamente en conexión con el cap. VI, C, c.

138 Éste es el tercer lado desde el que había que considerar la fe, conforme a los tres lados enunciados más arriba (en sí misma, en su relación con la realidad, y en su relación con la intelección pura). Y en realidad nosotros estamos viendo la fe desde la intelección pura y, por tanto, en definitiva estamos considerando ya la relación entre ambas. Es decir, ya "aquí" estamos haciendo esa consideración.

Pero en realidad el autor demora esta consideración hasta cap. VI, B, II, a; lo que el autor pasa a considerar ahora es la intelección pura, también conforme a esos tres lados o relaciones señaladas más arriba, es decir, en sí misma, en su relación con la realidad, y en su relación con la fe. En lo que resta del presente apartado el autor va a considerar lo primero, es decir, la intelección pura considerada en y por sí misma; lo segundo, es decir, la intelección pura en su relación con la realidad, lo considerará en cap. VI, B, II, b, y lo tercero, la relación de la intelección pura con la fe, lo considerará en cap. VI, B, II, a. La distribución de temas, aunque no se atenga a lo que el autor empieza indicando, es, por tanto, lógica: primero el autor ha considerado la fe en y de por sí (lo ha hecho en el presente apartado, cap. VI, B, I, b); segundo, considera la fe en su relación con la realidad (también en el presente apartado, cap. VI, B, I, b); tercero, pasa a considerar la intelección pura en y de por sí (asimismo en el presente apartado); cuarto (cap. VI, B, II, a), pasa a considerar la relación entre la fe y la intelección pura ("La lucha de la Ilustración con la superstición"); y quinto (cap. VI, B, II, b), pasa a considerar la intelección pura en su relación con la realidad ("La verdad de la Ilustración").

139 Recuerde el lector que fue en el cap. V, C, a, a propósito de "la cosa misma" cuando se introdujo la figura de la *ehrliches Bewusstseyn* (de la conciencia honesta) que a la *gebildetes Bewusstseyn* (a la conciencia formada) no tiene más remedio que resultarle mono-tona.

140 O sed para vosotros mismos aquello que en vosotros mismos ya sois, a saber: el ser toda realidad, es decir, ilustraos hasta el fin acerca de vosotros mismos y de todo. O también: haced explícito y efectivo para vosotros mismos aquello que ya todo es, a saber: pensamiento, *espíritu.* O también: llegad a haceros cabal concepto de la radical vanidad de todo, sed efectivamente el *ruah* en su transitar por todo y en su consumirlo todo. Observe por lo demás el lector que esta llamada que aquí hace el espíritu a toda conciencia es entera-

mente análoga a aquello que hacía el espíritu al final de la introducción del cap. V, B: mandar al individuo al mundo a buscar la felicidad. Diríase que una cosa ha tenido que convertirse en la otra.

[141] Al sentido global de las dos secciones del presente cap. VI, B, II me he referido en la nota 56 al presente cap. VI, A.

[142] Respecto a tal positividad la fe es lo positivo (o el lado positivo) de un mismo Negativo.

[143] El original dice *die Seite der reinen Einsicht*, tal como he traducido. Pero me pregunto si el autor no estará queriendo decir "el lado distinto del que representa la *reine Einsicht*", es decir, el lado de la fe, que es al que más bien se viene refiriendo con expresiones del tipo "quieta conciencia" (*ruhiges Bewusstseyn*), etc. A la intelección pura se ha referido más bien con expresiones concernientes al movimiento de una negatividad que acaba revirtiendo en sí misma. Pero, aunque me pregunto si este cambio de caracterizaciones no indican una confusión por parte del autor, el desarrollo de todo lo que sigue es inequívoco.

[144] En esto, es decir, en confeccionar una *enciclopedia*, habrá de consistir, pues, el comportamiento de la intelección pura como tal aprehensión formal (y, por tanto, ordenación) de ese ingenioso y ocurrente inteligir el mundo y del disperso lenguaje de ese inteligir el mundo.

[145] Como ya he dicho en la nota 138, el autor parece llevar en esta sección B del cap. VI una doble contabilidad en lo que se refiere a la distribución de temas, contabilidad que resulta algo cambiante.

Recuerde el lector que conforme a lo dicho en las páginas 634 s., tanto la fe como la intelección pura o la pura intelección podían considerarse en tres aspectos. Primero: lo que cada una de ellas era en y de por sí. Segundo: las relaciones entre ambas. Tercero: las relaciones de cada una de ellas con la realidad. Pues bien, el autor cambia el orden y el próximo apartado, cap. VI, B, II, a, "La lucha de la Ilustración contra la superstición", versa sobre las relaciones entre la fe y la intelección pura, y el apartado cap. VI, B, II, b, "La verdad de la Ilustración", versa sobre las relaciones de la intelección pura con la realidad. En estos apartados, el autor volverá a hacer referencia a esta contabilidad en la distribución de temas, que, aunque, como digo, resulte algo cambiante, en nada afecta a la coherencia de la argumentación.

[146] La figura del *escepticismo* del cap. IV, B (en la que casi se cifraba la "libertad de la autoconciencia") queda subsumida bajo la de la *categoría* del cap. V, y ambas bajo la de la *intelección pura* del presente cap. VI, B.

O también: en la presente figura del *mundo extrañado de sí mismo*, aquellos "comportamientos negativos" de la conciencia se ven reducidos a su fundamento.

Ya he indicado varias veces el papel fundamental que la figura de la conciencia escéptica (junto con la de la "conciencia desgraciada") desempeña a lo largo de la toda la *Fenomenología del espíritu*. Esas dos figuras son la plasmación del carácter de negatividad de la conciencia. Son el traslucirse de forma radicalmente efectiva ese carácter, el volverse patente de forma radicalmente efectiva la nihilidad y *Eitelkeit* del mundo. Más arriba hemos dicho también que Hegel está muy lejos de tomarse esas dos figuras en términos sólo escolares.

Por otro lado, si la figura de la *intelección pura* ha de subsumirse a su vez bajo el saber absoluto (cap. VIII) y la *intelección pura* no empieza plasmándose sino en una *enciclopedia*, resultará que el saber filosófico que se dé a sí mismo alcance en términos de tal saber ab-

soluto habrá de empezar siempre teniendo forma enciclopédica e incluso adoptar la forma expresa de una *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Asimismo si la *intelección pura* ha de subsumirse bajo el saber absoluto, que es el nivel con el que se cierra la *Fenomenología del espíritu*, ello quiere decir que ésta debe entenderse como consumación del pensamiento Ilustrado, es la Ilustración haciéndose concepto de sí misma. Por otro lado, si la *categoría* ha de subsumirse bajo la *intelección pura* y la *categoría* es la autoconciencia racional, la razón humana consciente, como teniendo ella que ver con las bases del mundo que ella contempla y del mundo con el que tiene que bregar, ello quiere decir, que toda cosmovisión habrá de consumarse en Ilustración. Y de nuevo, la *Fenomenología del espíritu* quiere ser el hacerse concepto de sí esa Ilustración y, por tanto, la *Fenomenología del espíritu* es la Ilustración como consistiendo ésta también en el concepto tanto de la fe cristiana como de aquellas cosmovisiones.

[147] El despotismo es poder real que en ese su ser poder real apela al mundo ideal para legitimarse y, por tanto, es la unidad *sintética* de ambos mundos, aun de forma ajena a toda posibilidad de quedar ello comprensiblemente a la vista. *Sintético* suele significar en la *Fenomenología del espíritu*: unidad efectuada de forma ajena a la copertenencia de momentos del concepto.

[148] El autor se está refiriendo y se va a referir principalmente a los escritos de crítica de la religión y de crítica anticlerical de Paul Henri Tiry, barón D'Holbach. Me parece que el texto del barón D'Holbach que el autor tiene delante es un diccionario que D'Holbach publicó bajo el pseudónimo de Abbé Bernier y que lleva por título *Théologie portative, ou Dictionnaire abrégé de la religión chrétienne* (¿Londres, 1768?). Me extraña que este escrito haya sido objeto de tan poca atención en medios hispanos, incluso por parte de las posiciones anticlericales. Al original francés puede accederse en el sitio *Gallica* (Fondos digitalizados de la Biblioteca Nacional de Francia) en Internet.

[149] En la entrada "Fe" dice el diccionario de D'Holbach:"La fe es una santa confianza en los curas, que nos hace creer todo lo que ellos dicen, aunque no entendamos nada. Es la primera de las virtudes cristianas; es teologal, es decir, útil a los teólogos; sin ella no hay religión, y, por tanto, no hay salvación. Sus efectos consisten en sumergir en un santo embrutecimiento y entontecimiento, acompañado de una piadosa testarudez, y seguido de un profundo desprecio por la razón profana. Se ve que esta virtud es muy ventajosa para la Iglesia, y es el resultado de una gracia sobrenatural, la cual nos procura el hábito de no razonar y de no calentarnos la cabeza. De lo cual se sigue que quienes no han recibido esta gracia o no han tenido la ocasión de contraer este santo hábito, no son de ninguna utilidad para los curas, y, por tanto, sólo valen para que se los tire a la basura" (pág. 118).
En la entrada "Razón" dice: "La razón es de todas las cosas de este mundo la más dañina para un ser razonable. Dios no deja la razón sino a todos aquellos a los que quiere condenar, y en su bondad se la quita a todos aquellos a los que quiere salvar y quiere convertir en útiles para su Iglesia; nada de razón, he aquí la base de la religión; si la religión fuese razonable, no tendría mérito creer, y entonces, ¿en qué quedaría la fe? Y sin embargo, es bueno escuchar a la razón las veces que por casualidad coincide con los intereses del clero" (págs. 222 s.).
En la entrada "Filósofos" dice: "Filósofos: supuestos amigos de la sabiduría y del buen sentido; de lo cual se infiere que son unos bellacos, unos ladrones, unos pillastres, unos bribones, unos impíos, gente detestable para la Iglesia, a los que la sociedad sólo debe látigo y hoguera. Los muy tunantes tienen la desfachatez de advertir a la gente de que se les corta la bolsa aquí abajo mientras se les obliga a mirar para arriba" (pág. 188).

Y en la entrada "Metafísica", y la metafísica habría de ser la especulación filosófica mediadora entre fe y razón, se dice: "Metafísica: ciencia importantísima y muy sublime, mediante la cual cualquiera puede ponerse en condiciones de conocer cosas de las que sus sentidos no le suministran la menor noción. Todos los cristianos son metafísicos profundos. No hay costurera que no posea un saber inconmovible acerca de qué es un espíritu puro, un alma inmaterial, un ángel, y acerca de qué se debe pensar de la gracia eficaz por si misma" (pág. 161 s.).

[150] ¿Por qué no? Quizá porque no tienen remedio, o porque son ser-para-sí anquilosado o endurecido. Parece que es esto último lo que el autor dice a continuación.

[151] Véanse sobre esto las cuatro "Memorias sobre la instrucción pública" publicadas por Condorcet en los años 1790 y 1791, en: Condorcet (marqués de), *Escritos pedagógicos*, traducción de Domingo Barnés, Madrid, 1922.

[152] La religión, pues, como el "opio del pueblo".

[153] Concepto de la fe, es decir, en este no ser la fe sino lo que ella no sabe que es.

[154] Es decir, hace "recordar" a la conciencia, hace que ésta se despierte y se percate de esa fe, de modo que, al percatarse la conciencia de esa fe, esa fe no puede sino quedar a distancia, no puede sino convertirse en algo pasado, pues esa fe se vuelve inteligida, se convierte en intelección pura.

[155] "El ídolo extranjero se pone humildemente sobre el altar al lado del ídolo del país; poco a poco se va afianzando; un buen día empuja con el codo a su camarada; y patapaf, he ahí el ídolo en el suelo", *Le neveu de Rameau*, págs. 453 s.

[156] Una sencilla definición de lo que sólo quedará completo en el cap. VIII, y que hasta ahora ha tenido como hitos más relevantes y que se han ido implicando mutuamente la conciencia escéptica y la "conciencia desgraciada", la categoría, "la cosa misma", el espíritu, y (dentro del espíritu) la intelección pura.

[157] Esto es, lo que no está *begriffen*, aquello a lo que conceptualmente no se le ha dado cobro, es decir, el objeto que finalmente no llega a ser sabido como siendo el sujeto, simplemente no es.

[158] Tenga presente el lector que se trata aquí del Absoluto de la fe, el cual Absoluto resulta ser concepto. Ese Absoluto, precisamente en ese su carácter de Absoluto se volverá tema en el cap. VII (sobre la religión) y resultará de nuevo darse alcance como concepto (cap. VIII, Saber absoluto). Empieza, pues, a divisarse el final del libro. Y tenga también presente el lector que este Absoluto de la fe, del que vamos a hablar aquí, que resulta ser concepto, no es sino aquello de lo que ya venimos hablando desde el principio del cap. V al introducir la noción de *categoría*, la cual se nos siguió de lo tratado en el cap. III, convertido en *autoconciencia* y en razón autoconsciente a lo largo del cap. IV. El lector irá asimismo comprobando en lo que sigue, que este objeto de la fe que resulta ser concepto y que, también cuando lo abordemos en ese su estar ahí delante en su carácter de Absoluto [cap. VII], resultará asimismo ser concepto [cap. VIII], parece que por el momento sólo se deja atrapar en términos de una teología negativa que se diría se vuelve existente en la propia esencial vacuidad y superficialidad de la existencia moderna.

[159] Estas últimas afirmaciones, aunque hechas de paso, me parece que son de interés en lo que respecta a cómo entiende el autor la reducción de la objetualidad al *self*, esto es, en lo que respecta a cómo entiende el autor la estructura del *concepto* o *Begriff* en este su volverse fenómeno y, por tanto, respecto a cómo hay que entender aquello de que se trata en el presente libro.

[160] Diríase entonces que lo que vamos a ver no es cómo la fe ve a la Ilustración conforme a los distintos momentos de la fe, que es lo que el autor ha dicho al principio, sino que lo que vamos a ver es cómo la Ilustración ve a la fe en los distintos momentos de la fe. Ambas visiones son simétricas. Pero se diría que al principio del párrafo, el autor se despista, *si bien, más que de despiste, parece tratarse de una oscilación entre una cosa y otra, como* se verá sobre todo en el tercer punto, el referido a la conciencia de la fe como un hacer. Pero no se trata de un despiste, pues más abajo el autor insistirá en que se trata de cómo la fe entiende lo que la Ilustración dice de ella, de cómo la fe experimenta a la Ilustración.
[161] En toda esta discusión el Absoluto de la fe (una vez que la fe ha prestado a su Absoluto el carácter de ser y, por tanto, de inmediatez) y el Absoluto de la intelección pura son el mismo, sólo que la intelección pura es el concepto de ello porque, aunque sin saberlo, o sin darse cuenta bien de ello, es la negación de ese Ser-otro absoluto, en la que (en el que) ella misma consiste.
[162] Alusión al salmo 135, versículo 16.
[163] Relación mediada de la certeza con la verdad, esto es, la idea que la fe se hace (certeza) acerca de aquello sobre lo que versa (verdad), se apoya o se apoyaría en testimonios y argumentos.
[164] El quedar más allá de toda particularidad; por tanto, el ser universal; o el quedar más allá de toda objetualidad; por tanto, el ser negatividad, pero sabiéndose, eso es lo que la intelección pura es. Y sin embargo, no logra reconocerse en el Universal sabiente y en la Negatividad sabiente que la fe afirma. No se reconoce porque la fe dota a esa universalidad y a esa negatividad del carácter de un objeto, aunque se trate de un objeto ideal, es decir, las reduce al elemento de algo representado. Pero esa objetualidad es y tiene que ser una objetualidad hueca, vacía, por más que la Ilustración tampoco sepa verlo, eludiéndose, por tanto, ella a sí misma en aquello que la fe dice.
[165] Esto suena a fe luterana o a la "pura fe" de San Juan de la Cruz.
[166] De modo que, casi como a la fe, a la Ilustración sólo le queda la vacía forma de la objetualidad (la cual nos quedará suprimida en el cap. VI, B, III). Esté atento el lector a la conexión que el autor establece entre esta teología negativa (en que acaban tanto la fe como la intelección pura) y la "razón instrumental".
[167] Es decir, aquello se ve traído aquí a su base o fundamento, pues no olvidemos que, como se ha indicado al principio del presente cap. VI sobre el *espíritu*, todas las figuras anteriores tienen en el *espíritu* su base, a la que conceptualmente se reducen en una especie de proceso de reflujo. El presente pasaje es precisamente indicación de ello.
[168] *Die logische Aufbau der Welt* (Berlín, 1928) de R. Carnap sería precisamente una buena ilustración contemporánea de esto que dice aquí el autor. De todos modos no deja de ser curioso que en el contexto de la figura del *espíritu*, es decir, en el contexto de este cap. VI, la última figura o casi la última figura que acaba siendo reducida a su fundamento o que acaba siendo reducida a su base es aquella por la que empezó el libro. No cabe duda de que en este sentido todo lo desarrollado hasta aquí (incluso desde el principio del libro) podría muy bien entenderse como un inmenso esfuerzo por aclararse acerca de qué hay de la reivindicación ilustrada de la inmediatez y de la idea ilustrada de que últimamente todo ente puede reducirse analíticamente a inmediatez (a la vez que el espíritu reductor no sería quizá sino cerebro). El lector no debería perder de vista la conexión que asimismo establece el autor entre esto y la "razón instrumental".

[169] A la conciencia le es absolutamente cierto que ella es y que aparte de ella otras cosas reales son, es decir, la conciencia está absolutamente segura de que ella es en ese estarle a ella delante otras cosas reales, en ese su estar ella en otro (lo cual es otra versión de lo que Hegel entiende por concepto, como varias veces hemos visto). Pero a la vez, ese estar la conciencia segura de que ella existe en el estarle ahí delante otras cosas reales distintas de ella, es algo que ahí está. Y la conciencia consiste en eso que está ahí con independencia de ella, como siendo eso precisamente ella (de nuevo, pues, otra versión de la noción de *concepto* de Hegel, aquí en el sentido de un quedar inmediatamente ahí el *concepto* mismo).
[170] Recuerde el lector para todo lo que sigue las correlaciones que el autor estableció en el cap. VI, B, I, a, entre *en-sí*, *bueno* y *poder*, por un lado, y entre *para-sí* o *para-otro*, *mal* y *riqueza*, recuerde también el lector los intercambios entre esas dos series de correlaciones, y recuerde finalmente el lector la base *trinitaria* sobre la que el autor introdujo tales correlaciones. En lo que sigue se trata de modalizaciones o de radicalizaciones de lo mismo, es decir, de una "repetición" de ello.
[171] Al En-sí del que se va a hablar a continuación se ha referido ya el autor más arriba al introducir la noción de intelección pura, y a ese En-sí volverá a referirse también más abajo. Lo que ahora dice el autor en las líneas que vienen a continuación, en las que hace una referencia al En-sí, que puede que no se entienda bien, es más o menos lo siguiente: la intelección como intelección pura va más allá de la conciencia sensible, va más allá del tener otra cosa ahí delante, trasciende el estar-en-otra-cosa, trasciende el ser-otro o el ser-otra propios de la conciencia sensible, va más allá del ser-otro de la conciencia sensible, va a lo infinito e ilimitado del *self*, el cual *self* todavía no se sabe como siendo él mismo eso infinito e ilimitado; va, por tanto, a lo que no es otro o a lo que no consiste en ser-otro; va, por tanto, al en-sí o a lo en-sí. Pero ese en-sí no puede ser sino un vacío, una idealidad u objetualidad que consiste en no ser nada, como ya hemos visto. Ahora bien, la relación con algo que consiste en no ser nada, puede tomar la forma que uno quiera, o al menos queda exenta de toda ligadura por parte del objeto.
[172] Advierta el lector que, conforme a esto, y como ya he sugerido más arriba (véase nota 182 al cap. V), en la teología ilustrada, que no puede ser sino teología negativa (y, por tanto, en la teología negativa), son lo mismo teísmo y ateísmo: esto ya quedaba claro en *de mystica theologia* de Dionisio Areopagita, en la que a fin de poder negar de la Causa primera (πάντων αἰτία) todo predicado (como no hay más remedio que hacer), había que mantener, sin embargo, el predicado "Causa primera" en función gramatical de sujeto de esas negaciones, de modo que, negado también consecuentemente el predicado "Causa primera", nos quedamos sin sujeto gramatical, es decir, no se está hablando de nada, ni se está negando nada de nada. Digo que en la teología ilustrada, que no puede ser sino teología negativa, y por tanto, también en la teología negativa, teísmo y ateísmo son lo mismo, pero naturalmente, no son lo mismo. Y no lo son, porque tanto en la teología negativa como en la teología ilustrada en general es el teísmo el que supone el ateísmo y es el ateísmo el que supone el teísmo, o porque en ella el teísmo es condición del ateísmo y el ateísmo es condición del teísmo. La negación del Absoluto es una actividad que lo que niega es lo absolutamente otro del propio carácter absoluto de esa actividad. Esta posición queda ya bien cerca de la doctrina del *tsim-tsum* (de la autonegación y autoexilio de Dios) de las tradiciones de la especulación teológica judía. Y queda cerca, porque tanto esa especulación ju-

día, como la tradición de teología negativa, como esta posición de Hegel, tienen las tres en definitiva la misma fuente remota, el *Parménides* de Platón. Como ya hemos dicho, al *Parménides* de Platón y a sus comentarios neoplatónicos, sobre todo al comentario de Proclo, Hegel se refiere en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* como importante para su propio pensamiento. Por lo demás, esta misma posición subyace de forma explícita o implícita en casi todo el hegelianismo de izquierdas, o por lo menos aflora insistentemente en él. En el caso de Th. W. Adorno su apelación a un "Absoluto velado en negro" tiene como fuentes tanto a Hegel como a la Cábala judía, pero ambas son remotamente la misma fuente. Y como es sabido, para intelectuales judíos no está excluido el que la pertenencia expresa a la sinagoga no represente sino una expresa y religiosa afirmación de ateísmo.
[173] Depende de cómo se interprete el pronombre *ihr* del original.
[174] Observe el lector que también el ser-racional se entiende aquí en términos de utilidad.
[175] Conforme a los editores del texto original de la *Fenomenología del espíritu*, que estoy utilizando, en todo este contexto es muy probable que Hegel esté pensando principalmente en el libro de M. Helvetius, *De l'esprit*, París, 1758.
[176] Puede que el *Absicht* del original, en lugar de *Einsicht*, sea simplemente una errata de la primera edición.
[177] Y sin embargo, se diría que precisamente en este punto la Ilustración no hace sino traer desnudamente a concepto una representación muy elemental de la fe, que desde el principio fue ingrediente de la teología del dogma trinitario. En *de trinitate* de San Agustín puede leerse: "Alguien al tratar de insinuar brevemente lo que es lo propio de las distintas personas en la Trinidad dijo: la eternidad en el Padre, la *species* en la imagen, y el *uso* en el don. Y porque quien dijo esto fue alguien de no poca autoridad en la consideración de las Escrituras y en la afirmación de la fe (pues fue Hilario quien dijo esto en sus libros), he tratado de escrutar en cuanto he podido el oscuro sentido de estas palabras, es decir, de padre, imagen y don, y de eternidad, *species* y *uso*; y no le he seguido [a Hilario], según pienso, en el vocablo de eternidad, sino porque el Padre no tiene a su vez padre del que proceda, el Hijo empero procede del Padre para ser y para ser coeterno con él. Pues la imagen, si es perfecta, se corresponde con aquello de lo que es imagen, es ella lo que se adecua [*coaequatur*] a aquello de lo que es imagen, y no al revés. En la cual imagen se refirió [Hilario], creo, al aspecto [*species*] a causa de la belleza, donde ya hay tanta congruencia y primera igualdad y primera semejanza, que no difiere del original en cosa ninguna, ni es desigual de ningún modo, ni es disímil en parte ninguna, sino que responde hasta la identidad a aquello de lo que es imagen: en donde hay vida primera y suma, para la que no sucede que una cosa sea vivir y otra ser, sino que lo mismo es ser y vivir, en donde hay intelecto sumo y primero [*intellectus summus ac primus*] para el que no es una cosa vivir y otra inteligir, sino que lo que es inteligir, eso también es vivir y eso es ser, una sola cosa las tres, como palabra a la que nada falta, arte del Dios omnipotente y sapiente, que en su plenitud contiene las razones incommutables de todos los vivientes, en la que todo fuese uno en ella como ella es uno de uno, y con el cual uno ella no es sino una sola cosa [ella forma unidad con ese uno] [...] Pero esta complexión inefable del Padre y la imagen no es sin fruición, sin caridad, sin gozo. Y esta dilección, amor, felicidad o beatitud, los compendia brevemente su autor en la palabra uso [*usus*], y es en la trinidad el espíritu santo..." (*de trinitate*, VI, X, 11).

Los traductores de San Agustín se llevan una sorpresa al encontrarse aquí con la palabra *usus* [utilidad, provecho, uso, empleo, frecuentación, familiaridad, *Gebrauch*] en la misma Trinidad, que el propio San Agustín ya no entiende, y no saben muy bien qué hacer con ella. Diríase que en estos apartados Hegel escruta conceptualmente el oscuro sentido de este viejo motivo de la intercambiabilidad última del en-sí y del para-otro, que ya San Agustín encuentra casi incomprensible pero sin atreverse a renunciar a él. Esto se relaciona a su vez con la noción de autosacrificio del Absoluto, del "darse original", del "hay" original, que ya nos ha aparecido más arriba (véase nota 7 al cap. VI). La ultimidad de la utilidad tiene, pues, que ver con tal "darse" original.

[178] Repare el lector en esta bien precisa definición de *concepto*.

[179] Se trata, pues, de una formulación muy simple de qué se entiende por concepto.

[180] De distintas maneras, pero básicamente en la forma de ser sensible.

[181] Así interpreto estas últimas líneas, cuya redacción en el original dista de estar clara. La traducción, por tanto, es sólo conjetural. Si el lector quita el añadido "que como tal momento no sería…", se dará cuenta de que no se ve bien qué es lo que quiere decir el autor.

[182] Creo que la insistencia de Hegel en este motivo se debe a que desde el principio le llamó la atención la tranquilidad con que al referirse a lo vivo hablaba Aristóteles de las plantas, los animales, los hombres y el dios, éste último como ζῷον ἀθάνατον, como "viviente inmortal". Platón enseñó a Hegel que en esta forma de hablar se encerraba un imposible. Y sin embargo, a esa enseñanza de Platón Hegel le da alcance en la *Fenomenología del espíritu* recurriendo al concepto aristotélico de *actividad*. Cfr. mi introducción.

[183] Así entiendo el pronombre personal *sie* del original, y tal comprensión tiene bastante de conjetura.

[184] La Ilustración comparte, por tanto, con la fe la idea de la importancia de la interioridad y de la realización y plasmación efectivas de esa interioridad, por más que la Ilustración lo esté ignorando cuando critica a la fe en este punto. Es decir, la Ilustración, al argumentar como argumenta, aísla la interioridad, aísla la irrealidad, contra la realidad. Ahora bien, aquello que ella afirma no se tiene en pie sin eso contrario que ella aísla críticamente en la fe, que ella aísla críticamente sin darle importancia, pero considerándolo lo esencial de la fe. Por tanto, en lo otro que es la fe, la Ilustración no se aprehende a sí misma. La Ilustración, al criticar así a la fe, está demostrando ignorarse ella a sí misma como el concepto que ella es.

En términos más generales, la argumentación del autor (que en estas líneas puede resultar bastante confusa) podría resumirse del siguiente modo. La Ilustración critica a la fe porque ésta no es fiel a su propia idea de interioridad. Ahora bien, al poner el énfasis en intenciones y pensamientos, la Ilustración se ahorra la cuestión de la efectiva superación empírica. Pero resulta que esa interioridad tampoco es como la Ilustración la piensa, sino que tiene su concreción en pulsiones naturales. Y así es como la religión en definitiva la lleva a la práctica, aunque diga lo contrario. Y ello es lo que la Ilustración le achaca, ignorándose por tanto ella también a sí misma, que, por supuesto, defiende lo contrario de lo que achaca, es decir, hace lo contrario de lo que dice, igual que la fe.

Pero lo que aquí subraya el autor es que en la fe la Ilustración se ve como en un objeto en el que no se reconoce, tiene ahí delante otro, en el que, siendo ese otro ella (pues ella es el concepto de la fe), ella no se reconoce; la Ilustración, está, pues, dando vueltas a su propio

concepto sin saberlo. La fe, a su vez, puesta al lado de la Ilustración, es Ilustración que se ignora, ilustración que le falta saberse como ilustración. De ahí que su pelea con la Ilustración consista en definitiva en un dejarse penetrar por ésta, despertando de sí en dirección a la Ilustración; y ésta entonces, al reconocerse en la fe hecha ya Ilustración, se percata de no poderse tener a sí misma propiamente delante en otro sitio que en la fe volatilizada. Como sucedía a Aristóteles, la Ilustración entonces, cuanto más madura se vuelve, "se vuelve más amante de los mitos", más nostálgica del mito, con el riesgo de hacer irracional dejación de sí, sobre todo si se pone a sí misma como mito que suplanta al de la fe. Éste es un importante motivo de la *Dialéctica de la Ilustración* de M. Horkheimer y Th. W. Adorno.

[185] La figura de conciencia a la que aquí se refiere Hegel podría quedar bien ilustrada por el parágrafo final de *Minima Moralia* de Th. W. Adorno.

[186] Conviene que el lector recuerde que, conforme a lo dicho en las páginas 634 s., lo que el autor va a pasar a considerar ahora no es *ni la fe en y de por sí, ni la intelección* pura en y de por sí, ni las relaciones entre ambas (que ha sido el tema del apartado precedente), sino que lo que va a pasar a considerar es la relación de la intelección pura (de la Ilustración) con la realidad.

El resultado de esa consideración va a ser que la verdad de la Ilustración, sobre el trasfondo del vacío a que se ha referido en el apartado anterior, es la *utilidad*; la utilidad se le convierte en sino o destino. La visión de Hegel en buena parte se repite, pues, en lo que en la filosofía del siglo XX han sido las posiciones del último Husserl, de Heidegger o de Adorno, por señalar algunos ejemplos bien representativos de esa filosofía.

[187] En el pasaje del apartado anterior, en que no se sabía bien si estaba hablando de la *fe* o del *espíritu*, se diría, pues, que estaba hablando de la *fe*. Por otro lado, aunque Hegel se está refiriendo aquí al movimiento romántico o prerromántico que él tiene a la vista, me parece que en el contexto de la literatura contemporánea la obra de E. Jünger representa magníficamente bien este oscuro, sordo e inconsciente tejer del espíritu hundido y sumergido en sí. En todo caso la Ilustración, al no hacerse concepto de sí misma, viene a verse envuelta en el mismo movimiento que la fe, pues era lo mismo que ésta, en la cual, sin embargo, no llegó a reconocerse. Diríase, por lo demás, que en el presente pasaje el término fe pierde (al menos por un momento) su referencia a la fe cristiana, que ha sido implícita en el cap. VI, B, I, b, y en el cap. VI, B, II, b, y se convierte en denominación genérica de las figuraciones que la autoconciencia se hace de su relación con su propio ser absoluto.

[188] Hegel se está refiriendo a obras como *L'Homme-machine* (1747) o *Historie naturelle de l'âme* (1745) de J. O. de La Mettrie, por un lado, y a los *Pensées philosophiques* (1746) de Diderot, o quizá también a posiciones como la de Voltaire, por otro. A este respecto, el lector haría bien en recurrir a textos de Voltaire como el "Sermón de los cincuenta", probablemente de 1762, que curiosamente fue atribuido a La Mettrie y que Voltaire, en una nota introductoria, atribuye a Federico II de Prusia, o como la "Profesión de fe de los teístas", probablemente de 1768, que el Voltaire dirige a Federico II identificando sus ideas con las de éste.

Tanto el primer libro de La Mettrie como el libro de Diderot (que erróneamente fue también atribuido a La Mettrie) fueron condenados en 1746 por el Parlamento de París a ser quemados públicamente. Ambos, por tanto, son percibidos como hostiles por el "partido de la fe". Pero a la vez ambos representan hitos de la polémica ilustrada entre *materialismo*

ateo (La Mettrie) y *deísmo* (Diderot). Es decir, son bien representativos de los dos partidos contrapuestos en que en lo tocante al Absoluto se divide la Ilustración. Pese a que se trata de posiciones bien distintas, el "partido de la fe" no parece distinguir entre ellas, atribuyéndolas a una misma fuente, con tan buen olfato como mal criterio, pues la Fe ilustrada no resulta ser ella misma en definitiva sino uno de esos partidos, según entiende Hegel; la fe no logra reconocerse, pues, en aquello que condena; cuando se reconozca en ello se habrá convertido en fe ilustrada. Será entonces cuando la Ilustración se tenga ella a sí misma delante en una fe que ya no está, en una fe desvanecida. Como ya se ha dicho más arriba, la Ilustración madura, necesitada de figuraciones de su carácter absoluto, se sume en sí misma en un oscuro y sordo bullir y tejer, es decir, se hace entonces cada vez "más amante de los mitos", más nostálgica de ellos, con el riesgo constante de hacer dejación de sí y sucumbir al mito, o de convertirse ella a sí misma en mito que suplante al mito de la fe.
Todos estos textos resultan accesibles en Internet, en el sitio *Gallica* (fondos digitalizados de la Biblioteca Nacional de Francia) o en el sitio *Textes électroniques clandestins*.

[189] Ésta es la idea principal de este contexto, la de que aquel más-allá se convierte en definitiva en ser-sensible. Pero bien mirado, ya lo era también en las representaciones que la fe se hacía de su objeto.

[190] No es menester que el lector dé demasiadas vueltas a esta idea, que el autor viene repitiendo desde el principio del libro, porque es muy sencilla: el puro ser no puede entenderse sino como negación del pensamiento, como lo que ya no es pensamiento. Ahora bien, eso de "puro ser", no es sino una abstracción, no es, por tanto, sino un pensamiento, no es sino pensamiento. O si se quiere: el puro ser es lo mismo que pensamiento en el estar siendo eso *mismo* lo otro de sí; o tratándose del pensamiento: el pensamiento es lo *mismo* que el puro ser en su estarse siendo el pensamiento lo otro de sí, es decir, yo. O también: *pensamiento* es *coseidad*, o *coseidad* es *pensamiento*. En estas líneas el autor ofrece varias versiones de estas ideas. Acerca de estas inverosímiles equivalencias el lector haría bien en recurrir al fragmento sobre "La ciencia" en el *Apéndice*. A este movimiento del puro ser al pensamiento y del pensamiento al puro ser es a lo que enseguida va a llamar movimiento de vibración o rotación. Ese movimiento es lo único que comprende ya a ambas nociones quedando por encima de ellas.

[191] Insistentemente el "*pienso, soy*" se convierte para Hegel en la forma más elemental del "argumento ontológico", de la prueba de que lo Incondicionado, el Absoluto, que no es sino pensamiento, necesariamente queda ahí, necesariamente existe, no siendo concebible que así no fuera. Pero en la *Fenomenología del espíritu* (y en su obra en general) Hegel no procede en el sentido de la versión que San Anselmo da al argumento, sino en sentido contrario; es decir, no procede de la omnitud de realidad a la necesidad de la existencia, sino, si acaso, de la necesaria existencia a la omnitud de realidad; el pensamiento, porque necesariamente existe, resulta haber de saberse como toda realidad y haber de encontrarse en toda realidad.
Y en lo que respecta a dicha necesidad, el esquema de la argumentación de Hegel podemos representárnoslo grosso modo de la siguiente manera, si queremos prescindir por un momento de sus fuentes platónicas y aristotélicas, y verlo más bien desde su fuente fichteana (cfr. nota 102 a mi introducción). Pensar es quedar inmediata y *necesariamente* el pensamiento ahí para sí como existente. Si el pensamiento se supusiese no existente, tal suposición implica necesariamente el pensamiento que la piensa, el cual, con ello, necesariamente

se pone como existiendo y pensando esa su no existencia. Suponga el lector la no existencia de sí y la no existencia del mundo: cuando ya no quede nada, ahí queda el pensante lector o la pensante lectora introduciendo esa suposición, ahí queda el pensamiento autosuponiéndose por detrás del no haber nada. Por supuesto, que si no existiesen ni lector ni lectora ni mundo ni nada, ya no habría tampoco pensamiento, pero irritantemente esto insiste en ser un *cogitatum*, que irritantemente salta por detrás de esa suposición y se pone como no afectado por ella, ¿o sí? (repase el lector el inicio de la *Doctrina de la ciencia* de 1794 de Fichte). De modo que lo mismo si se piensa como necesariamente existiendo que si se piensa como pudiendo también no existir, el pensamiento no tiene más remedio que presuponerse necesariamente, es decir, el pensamiento se pone en todo caso como necesariamente existiendo.

A esta presuposición de pensamiento con la que el pensante se encuentra en las manos incluso cuando la acompaña de la suposición de la muerte del pensante, y que Fichte venía analizando espléndidamente bien, le dio asimismo muchas vueltas Juan Ramón Jiménez, preguntándose una y otra vez: "El chorro de agua entre el verdor primero, desnudez de la tierra fresca y dulce, llama a las manos. ¿De quién esta agua resurrección será? ¿Qué nueva vida alcanza en ella, triunfal, la muerte? [...] Ay, como siento el manantial aquí, en mi corazón oscuro [...] Ay cuándo ascenderá mi chorro hasta encontrar –columna inalterable, río en pie– el chorro derramado de lo eterno [...] De pronto me dilata mi idea y me hace mayor que el universo. Entonces, todo se me queda dentro. Y en todo mando yo, mientras sin comprenderme, todo en mi piensa".

Traigo a colación estos versos sobre el pensamiento y el ser en el recibirse el pensamiento a sí mismo como necesario, como necesariamente existiendo, por dos razones. La *primera* es porque en este momento del texto, en el que, según el propio Hegel, se trata de un anticipo del final del cap. VII y del cap. VIII, Juan Ramón Jiménez puede sernos una buena representación de ese "partido de la Ilustración", de ese "deísmo ilustrado" de la Institución Libre de Enseñanza, que en el caso de la "poesía metafísica" de Juan Ramón Jiménez, para saberse de verdad como el concepto que ese deísmo es, se hace eco de la religión en el momento en el que ésta, dejando tras de sí la representación, se afana en volverse concepto pero sin pisar el terreno del concepto.

Pero en *segundo* lugar traigo a colación estos versos en este momento porque ilustran acerca de una dificultad general, que es un tema de por sí, y que en un comentario como el que vengo haciendo, conviene al menos indicar. El concepto que se tiene delante en su carácter absoluto y que en ese tenerse delante en su carácter absoluto se da él a sí mismo alcance como concepto, mediante el saberse él mismo como el concepto que se tiene delante, esto significa para Hegel el final de la *representación* religiosa (la religión autosuperándose ella misma en concepto) y la supresión y superación de la última forma de objetualidad posible, el establecimiento de la identidad en la diferencia absoluta. Precisamente el lector que sigue puntualmente al autor frase por frase hasta el "punto y final" del libro, se percata de que quizá no hay tal supresión de la última forma de la objetualidad posible, de que posiblemente no hay tal supresión de la forma de objetualidad que aún se arrastra de la representación religiosa última cuando ésta se ha dejado ya atrás a sí misma. La poesía religiosa y metafísica de Juan Ramón Jiménez es una buena ilustración de que la supresión de esa forma última de objetualidad no es algo que pueda realizarse conceptualmente, sino que esa supresión, en su quedar más allá de la "religión revelada", sólo puede sugerirse re-

trocediendo a una "religión del arte" que, ciertamente, viene detrás de la experiencia de la "religión revelada" y que se sabe sucedáneo del concepto en el fracaso de éste.
Entonces, ¿en qué consiste propiamente la experiencia de la conciencia, en qué consiste la figura de conciencia, que se describe en el cap. VIII, en el capítulo sobre el "saber absoluto"? Si bien se fija el lector cuando llegue al cap. VIII, la experiencia conceptual última no es una experiencia de *actualidad* sino una experiencia de *memoria*. La supresión y superación de la forma última de objetualidad posible es algo que recordamos en ese capítulo VIII como habiendo tenido que producirse ya, pese a que queda inamoviblemente ahí, precisamente en las propias consideraciones que en el cap. VIII estamos haciendo. De modo que la actualidad sólo es ya actualidad, la conciencia moderna sólo es conciencia moderna, mediante la rememoración de un absoluto que (allende la representación religiosa, pero desde ésta, y dejando a ésta detrás) empuja a que se lo conciba como teniendo que haber sucedido ya y se ofrece como teniendo que haber sucedido ya. La conciencia moderna no se da alcance a sí misma sino mediante tal mediación rememorativa, no se da alcance a sí misma sino mediante tal rememoración histórica. Sólo se da alcance a sí misma en su carácter absoluto como resultado de una "historia entendida", como *historia* entendida y como historia *entendida*. Me parece que Ortega y Gasset acierta con ello en su ensayo de 1935 "La historia como sistema" (versión castellana, 1941), pese a suponer al final de él estar pensando en contra de Hegel.

192 Cambio o alternancia o *Wechsel* que ya no se reflicte él a su vez en sí.

193 El autor aclarará más abajo este no reflectirse en sí el movimiento de rotación al que se está refiriendo.

194 Esto último se aclarará más abajo.

195 Después de hecha la crítica de la fe, aquello que, como se acaba de decir, aúna a los dos partidos en que la Ilustración se divide, se revela como un expulsarse ello a sí mismo de su propia unidad y como un rotar que, en cuanto rotar, sólo consiste en moverse sustituyéndose unos por otros y convirtiéndose uno en otro los momentos del para-sí, el en sí y el para-otro, sin que ese rotar se reflicta en sí. Esos tres momentos definen la *utilidad*. Es, pues, como utilidad como la intelección pura (tras haber dejado tras de sí la crítica de la fe) se tiene ahí delante a sí misma como lo que ella es, se convierte en conciencia real, por más que ella no se reconozca en eso que tiene delante que no es sino ella misma.

196 Advierta el lector que lo que el autor está haciendo es glosar los dos ingredientes del *cogito sum*. La Ilustración (la "intelección pura", pues el autor está utilizando ambas expresiones como sinónimas) se cifra, por tanto, en el "Yo pienso" de Descartes, tal como lo radicaliza Kant en la *Crítica de la razón pura*, es decir, tal como Kant lo asocia a la noción de *categoría*, y tal, como según hemos venido viendo desde el principios del cap. V, Hegel entiende esta constelación de elementos.

197 A diferencia de lo que ocurre con la fe, en la que (o como la que) la intelección pura se tiene ahí delante como un objeto al que esta intelección niega.

198 Tenga presente el lector esta idea, pues con ella se abre el cap. VI, B, III. La intelección pura, no teniéndose por objeto sino a sí misma, pero ignorándose en ello, no es concepto de sí misma, sino que sólo es representación de sí misma como objeto, pero ella no reconoce ese objeto como siendo ella misma. Concepto de la intelección pura quiere serlo la

Fenomenología del espíritu, y quiere serlo por la desafiante vía de mostrar la intelección pura como siendo el concepto de la fe

199 Esto es lo que el autor quería significar más arriba al decir que el movimiento de rotación de momentos, que el autor acababa definiendo como utilidad, era una rotación que no se reflectía en sí.

200 Es admirable esta breve caracterización del mundo de la utilidad o del mundo de la "razón instrumental". Esta caracterización recoge, pues, lo que es el destino de la conciencia moderna y contemporánea en lo que se refiere a la relación con su mundo.

201 El resumen que el autor pasa a hacer a continuación es una glosa de la idea de mundo que el autor introdujo al principio del cap. VI. No olvide el lector que en el contexto del presente cap. VI las figuras de la conciencia (como modalizaciones de "la cosa misma") son figuras de mundo; se trata del mundo de la autoconciencia y del ser la autoconciencia su mundo.

202 Es lo que representa el En-sí o el Ser-absoluto de la fe y de la intelección pura.

203 Esta idea del cielo transplantado a la Tierra a propósito de la utilidad resulta quizá menos extraña si se recuerda la noción expuesta más arriba de la ultimidad de la intercambiabilidad del en-sí y del para-otro y la extraña referencia al *usus* en el tratado *de trinitate*, libro VI, X, 11, de San Agustín.

204 Naturalmente, el título del presente cap. VI, B, III, alude al periodo del Terror (1793-1794) de la Revolución francesa, si bien Hegel no se va a referir en concreto a ese periodo en ningún momento de su exposición. La "libertad absoluta y el terror" resulta ser más bien una figura en el desenvolvimiento de la "experiencia de la conciencia".

205 La puntuación es ésta en el original.

206 *Wirkliche Umwälzung der Wiklichkeit.*

207 La nueva figura o forma o *Gestalt* de la conciencia, la libertad absoluta, de la que se sigue el Terror, resulta de la *Aufhebung* de la forma de objetualidad de lo útil, por la que lo útil se convierte inmediatamente en el *self* de la conciencia. Repare, por tanto, el lector en que la conexión que el autor establece entre ultimidad de la utilidad, libertad absoluta y terror, es tan admirable como estremecedora.

208 El autor pasa a explicar esto último, el surgir de la nueva figura, y la explicación no resulta nada fácil.

209 Como ha ocurrido en otros momentos, el autor juega con dos significados de *selbstlos*. Emplea el término en el sentido "literal" de "carente de *self*", y hace resonar en ese significado "literal" el significado corriente.

210 De modo que tenemos que el movimiento de alternancia o *Wechsel* del en-sí, para-otro y para-sí, sin retorno a sí, es lo que el autor llama *utilidad*, y retornado ese movimiento a sí es lo que llama *libertad absoluta*. La secuencia de contraposiciones o "modalizaciones" en la figura del "Espíritu extrañado de sí mismo" han sido: razón y fe, materia y Dios, ultimidad de la utilidad, libertad absoluta (véase nota 83 al cap. VI).

211 El término mismo parece aludir a que se está "repitiendo", reducido ahora a su fundamento lo introducido en el cap. VI, A, c, "El Estado de derecho".

212 Y ello en la forma de la mencionada rotación de en-sí que es para-otro, y para-otro que es para-sí, el cual es un en-sí. La rotación de esos tres momentos constituye un movimiento (ahora sí) venido a sí o retornado a sí o reflectido en sí como unidad del saber.

[213] Se diría que Hegel se contrapone aquí a Rousseau, quien en *El contrato social* distingue entre *volonté générale* y *volonté de tous*. Pero me parece que no, pues Hegel toma aquí el elemento universal de ese cada-uno.

[214] El espectáculo de ello, en cuanto espectáculo, es lo que suscitaba la optimista admiración de Kant al principio de la "La disputa de las facultades", aunque no sin cierto escalofrío ante la posibilidad de verse arrastrado a las convulsiones de él, también como implicado activo o pasivo. Ese carácter irresistible del avance de la "libertad absoluta" es el que, apenas un mes después de escribir esto, Hegel veía "concentrado en un punto" al ver pasar a Napoleón a caballo por Jena en la víspera de la famosa batalla de ese nombre (octubre de 1806). Si no se tiene en cuenta lo que Hegel considera una copertenencia de libertad absoluta y terror, una copertenencia que para Hegel avanza y se impone de forma irresistible y violenta, que el espectador Kant en cierta manera elude, pero que Hegel aborda aquí directamente, no se entiende bien la estructura del cap. VI, C. En el cap. VI, C, c, es decir, en la tercera parte del presente cap. VI, Hegel aborda uno de los principales temas, si no el tema central, de la *La religión dentro de los límites de la pura razón*, es decir, la cuestión de la relación entre la "libertad absoluta" y el mal, entendida esa relación (por decirlo así) en el contexto de la actualidad de lo absoluto, es decir, de la actualidad entendida del Dios hecho hombre, sin posibilidad ya, por tanto, de aplazar indefinidamente la cuestión por vía de los postulados de la razón práctica de Kant, que Hegel somete aquí (cap. VI, C, a, b) a una inmisericorde y demoledora crítica . El "perdón de los pecados", y la reconciliación, es en lo que, conforme a la "representación" religiosa, consiste la genuina presencia y actualidad del Dios hecho hombre. "El perdón de los pecados", ya veremos en qué sentido, es lo más importante que entonces esa *representación* religiosa sugiere a la libertad absoluta, a una libertad que, por absoluta, se ha vuelto *concepto* de sí misma (cap. VI, C, c), que sólo ha menester (escrudriñándose a través de la *representación* religiosa) tenerse delante *como concepto* (cap. VIII). Como ya he dicho más arriba, ese cap. VI, C, c, se solapa con el cap. VII, C, cuyo tema principal vuelve a ser otra vez el de la caída, el mal, y la redención.
Por otro lado, desde un punto de vista religioso o teológico (piénsese sobre todo en Kierkegaard) e incluso desde el punto de vista del psicoanálisis de Freud, es quizá en este punto, donde más que en ningún otro, quedaría patente lo que Adorno llama la *hybris* hegeliana del "concepto", por lo menos en el sentido de que el "perdón", que sólo puede ser gratuito, queda convertido en conceptualmente necesario. Pero también pudiera ser que el teólogo Hegel hubiera devorado aquí de antemano a Kierkegaard y a Freud, y, naturalmente, también a Adorno. Eso decídalo el lector cuando arribe al cap. VI, C, c, después del destrozo de la cosmovisión moral de Kant, que el autor pretende haber efectuado en el cap. VI, C, a, b.

[215] En todo caso, parece presentarse de nuevo el vacío, un presentarse que se convierte así en un retornar.

[216] *Geht in sich*, vuelve en sí, entra en sí, se mete en sí, se recoge en sí, se encoge en sí, esta expresión va a aparecer con frecuencia en lo que resta del cap. VI y en el cap. VII, para hacer referencia a la caída y al mal. Sólo cuando Adán y Eva comen el fruto del árbol del bien y del mal, es decir, llegan a entender del mal, que es lo mismo que decir que llegan a entender del bien, sólo entonces, vuelven en sí, reparan en sí, vuelven a sí, se recogen en sí, de modo que es en tal movimiento donde se dan cuenta de que están desnudos.

[217] Como ya habrá notado el lector, al traductor se le está planteando un pequeño problema de traducción en relación con esta expresión. La expresión francesa *volonté générale* suele traducirse en castellano por "voluntad general". En alemán esa expresión se traduce por *allgemeiner Wille*, "voluntad universal". Para mantener la coherencia de la traducción, tanto en el presente apartado, como en otros lugares del presente libro, no he tenido más remedio que jugar con los vocablos castellanos *general* y *universal*, que en alemán tienen un solo equivalente, *allgemein*. Por sus ingredientes (*all* y *gemein*), este término alemán dice "común a todos".

[218] Es, pues, en el contexto de lo que el autor está exponiendo donde queda traída a su fundamento la idea de que tanto el vínculo social o *convención* social en general, como el "proceso de civilización", como asimismo el "pacto social" reflexivo moderno, como ya indica Hobbes en el cap. XIV de *Leviatán*, tienen su base en la esencial referencia de la existencia humana al "amo absoluto" y "enemigo último" y el terror a él, referencia y terror que ahora emergen en el centro de la libertad absoluta. Es una idea que, en distintas versiones, el autor ha venido desgranando o sugiriendo en el cap. IV, A, al hablar del miedo de la conciencia servil al "amo absoluto", en el cap. VI, a, b, al hablar del poder de lo subterráneo, y en el en el cap. VI, A, c, al hablar de la *persona jurídica*, de la libertad abstracta convertida en principio y del Estado de derecho como destino de la eticidad.

[219] Advierta el lector que es por este punto por donde empieza la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Así se entiende que el Hegel de Berlín no supiera muy bien qué hacer con la *Fenomenología del espíritu*. O que considerase el libro más bien como una atravesada introducción a lo que había sido o estaba siendo su trabajo intelectual; y en todo caso una atravesada introducción que el autor prefería simplemente dejar atrás. En todo caso, si el presente cap. VI, B, III es el punto por el que comienza la *Filosofía del Derecho* o por lo menos es el punto al que el autor puede hacer expresa referencia al inicio de la *Filosofía del Derecho*, entonces el cap. VI, C, c, habrá de considerarse también un desarrollo de ello que, sin embargo, el autor no logró articular bien en su libro de Berlín. Por tanto, no se hace ninguna injusticia a Hegel cuando se lee su *Filosofía del Derecho* también desde el concepto de "razón comunicativa" desarrollado en el cap. VI, C, c, al igual que desde el concepto de Estado de derecho y de libertad absoluta, y conjuntamente con ellos. Es lo que hizo J. Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*; véanse las explicaciones de Habermas al principio del segundo tomo de la obra.

[220] Y que se tenga ella a sí misma por accidente de la sustancia dotada de tal diversidad de esferas.

[221] Cierta huida ante el vértigo de lo que Hegel acaba de describir es lo que cabe registrar en las vueltas nostálgicas a las eticidades sustanciales (cap. VI, A, a, b), que representan tanto los nacionalismos estatales como los no estatales, frente a las abstracciones del "Estado de derecho" y de la "voluntad general", tal como Hegel las describe. El nacionalismo estatal, y los nacionalismos no estatales que a lo largo de los siglos XIX y XX le nacieron al nacionalismo estatal como formas reactivas de él, son políticamente el recurso a la memoria al que, como he dicho más arriba se refiere Hegel en el cap. VIII, pero realizado en este caso más bien desde la nostalgia del "amo" que era la sustancia, a la que se acaba de referir Hegel, y no desde el punto de vista de la libertad absoluta (a la que apela Hegel en el pará-

grafo 549 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* al hablar de la "objetividad" en la historiografía).

Pero, *primero*, para Hegel, como acabamos de leer, la negatividad y el desamparo experimentado en el centro de la libertad absoluta no significan que la conciencia pueda retornar a quedar sumida (si no es de forma catastrófica) como un accidente de ninguna sustancia ética, en la que a la conciencia le quedasen adscritos fines determinados e ideas y visiones determinadas. Y *segundo*, la negatividad y el desamparo experimentado en el centro de la libertad absoluta tampoco significan que la conciencia pueda retornar a suponer aquel tenso y productivo doble mundo de la realidad y de la fe, de la disputa acerca del cual abundantemente se nutrió la dividida conciencia de la primera modernidad. No hay ya ninguna de las dos cosas: "Todo esto queda perdido en la pérdida que el *self* experimenta en la libertad absoluta", dice Hegel. Por tanto, en la presente sección III del cap. VI, B, tiene que quedar sin respuesta la cuestión de a qué retorna la libertad absoluta al dar en su mismo centro también con la negatividad de la muerte y con el terror. Es natural, por lo demás, que en 1806, cuando todo estaba patas arriba, Hegel no tuviese las cosas claras, por lo menos en lo tocante a organización de la libertad (o sí las tenía; pues lo que le quedaba a la vista era la *Metafísica de las costumbres* de Kant; sólo que Hegel no se hace ilusiones sobre la dialéctica de los principios de la organización jurídica y política, explicados en el libro de Kant).

Sea como fuere, diríase en todo caso que, en lo que respecta a principios, en esa su consumada negatividad la libertad absoluta se tiene ella a sí como un ser acabado, ya completo, perfecto (que, precisamente en cuanto ser, es un No-sabido que hay que pasar a saber); pero con esto estamos ya en el cap. VI, C, y es a ello a donde la conciencia de la libertad absoluta propiamente retorna como a su base. Ese dar alcance la libertad absoluta a ese su enigmático ser, como siéndolo ella, es el tema del cap. VI, C, y naturalmente también de los caps. VII y VIII.

A lo que he empezado diciendo acerca de cómo en este cap. VI, B, III entiende Hegel los principios de la organización política frente a la idea de retorno a identidades sustanciales, cabría replicar que en la *Filosofía del Derecho* Hegel entendió el Estado primariamente como Estado *nacional* y no en términos de las figuras que son el Estado de derecho (principio liberal) y la "voluntad general" (autolegislación ciudadana, principio democrático) en la versión de "razón comunicativa" que Hegel va a dar a la "voluntad general" en el cap. VI, C, c.

Y así es. Pero me parece que ello es porque Hegel entiende lo uno como condición de lo otro. En su *Filosofía del Derecho* Hegel entiende que la organización estatal, para ser efectivamente la forma en que se organizan el Estado de derecho y la autolegislación democrática (en la medida en que el Hegel de la Restauración, admitió o admitía el sentido plenario de ambas cosas, supongamos que sí) tenía que ser a la vez una forma de organización política capaz de hacerse valer frente a toda otra organización política similar y, por tanto, capaz de hacerse valer como un efectivo "otro del otro". Para Hegel sólo sobre esta base puede el Estado constituir una efectiva articulación del "Estado de derecho" y de la "voluntad general". Sólo un Estado soberano, sólo un Estado que de verdad sea él fuente de su propia estructura, es capaz de efectuar tal articulación, y el Estado sólo es un Estado soberano sobre la base de ser un Estado-potencia (Rousseau), y sólo sobre tal base un Es-

tado es reconocido como Estado. (Y Hegel cita a Napoleón: "La República Francesa, decía Napoleón, no necesita que nadie la reconozca". Sólo sobre la base de no necesitarlo, puede un Estado ser reconocido. Quien lo necesita, propiamente no es reconocido, se queda en una semicolonia, si no simplemente en colonia, pensaba Hegel).

El ser libre en sentido moderno (en el sentido de libertad bajo leyes generales, es decir, de Estado de derecho y de autolegislación ciudadana) implicaba para el Hegel de la *Filosofía del Derecho* la pertenencia a una particular organización estatal, "otra de la otra", pues sólo así podían ser efectivos y reales esos principios. Sólo un Estado capaz de hacerse valer frente a otros (y haciéndose efectivamente contra otros) en la arena interestatal, podía asegurar el que se satisficiesen los supuestos ecónomicos, los supuestos de holgura interna, y los supuestos de sentimiento de copertenencia y de solidaridad interna, requeridos para el funcionamiento del Estado de derecho y del principio democrático, es decir, para que resultase viable la propia autoarticulación organizativa de la libertad moderna, esto es, para que resultase viable la autoorganización de una libertad, que, habida cuenta de su carácter absoluto, se pone a sí misma como punto de referencia último.

Así para Hegel el orgullo *nacional* moderno consiste en saberse libres en un contexto que, constituyéndolo precisamente *nosotros* frente a *ellos*, es capaz de garantizar ese ser libre, no pudiendo ese ser-libre garantizarse de otra manera, pues ese ser-libre implica supuestos tanto de tipo económico (que para Hegel son en los que suele radicar el "secreto del patriotismo") como de tipo político que sólo pueden cumplirse en el contexto de la pugna de los Estados-potencia por cumplirlos o por disputarse su cumplimiento. Si la libertad es el punto de referencia absoluto, si la libertad es lo divino en el hombre, entonces el Estado, que es la autoorganización de la libertad, es el paso de Dios sobre la Tierra. Y ese Dios tiene que ser, naturalmente, el Dios de los Ejércitos.

Quien sabe que la libertad es el punto de referencia absoluto y sabe que, para que la organización de la libertad sea posible, el Estado tiene que proveer al bienestar de sus miembros, tiene que saber también que en la arena internacional la capacidad de autoafirmación política, económica y militar, y, por tanto, la guerra, quedan por encima del derecho y de la moral. Para Hegel el error de Kant en *La paz perpetua* consiste en suponer que el Estado no tiene que preocuparse del bienestar de sus miembros, sino sólo de hacer valer el derecho. Para Kant el orden del bienestar, el orden de lo económico, es un orden que se equilibraba por sí solo, también en el sentido de una economía internacional, y ello en los términos más ventajosos posibles para todos. Y sobre tal base era pensable para Kant un orden de coordinación jurídica entre los Estados (un *derecho de gentes*, basado en la voluntad de pueblos ilustrados y poderosos que lo hiciesen valer) y, sobre él, un orden jurídico de tránsito cosmopolita (*derecho cosmopolita*).

Para Hegel no es así. El Estado se tiene que ocupar del bienestar de sus miembros. La ley de Say puede ser válida para el largo plazo, en que, como decía Keynes, todos estaremos muertos, pero no para el corto y medio; a corto y medio plazo un sistema de libre intercambio abandonado a su propia lógica no alcanza por sí solo un punto de equilibrio que sea de pleno empleo; y al desempleado, que carece de medios para organizarse autonómamente su vida, la libertad que se le reconoce empieza fácilmente a sonarle a fábula. El Estado tiene que asegurar para su economía nacional, también con medios político-militares, mercados en el exterior y fuentes de materias primas en el exterior, en términos que le per-

mitan alcanzar una aceptable tasa de empleo en el interior y la necesaria capacidad de competir con otras economías nacionales, tiene que asegurar la emigración de la población sobrante, etc.
Es así como, por otro lado, el Estado moderno, en cuanto la forma de organización de la libertad moderna (de la libertad bajo leyes generales provenientes de la voluntad unida de todos), se convierte para Hegel en la asociación determinante, focalizadora de la forma determinante del *nosotros*.
Hegel en este aspecto tiene por modelo a Francia, donde ese *nosotros* es el de los protagonistas (y el de los herederos de los protagonistas) de la hazaña de la Revolución, es decir, de la gesta de la reorganización de la estatalidad moderna en sentido democrático-liberal. Ese *nosotros* es el *pueblo estatal*, la "nación" del artículo tercero de la *Declaración de 1789*, que sabiéndose contingentemente reunida, se da articulación haciendo valer contra el *opresor* la libertad como derecho básico que asiste al hombre en virtud de su humanidad y arrebatando al *señor-usurpador* el papel de *soberano*, es decir, el papel de ser fuente de la ley, que no puede corresponder sino al "pueblo", siendo esa ley (igual para todos, a cuya elaboración todos han contribuido y todos han asentido) aquello mediante lo que el derecho fundamental de libertad de cada cual, que es el mismo que el de todos los demás, puede cobrar forma, articulación y viabilidad. Al "pueblo francés" le quedan muy por detrás las eticidades sustanciales de tipo religioso, cultural o étnico de las que proviene, las cuales forman más bien parte del "amo" que ese pueblo se sacude.
Después de la segunda guerra mundial, el contexto europeo es otro. (1) Es un contexto determinado por la pasada experiencia de la evolución catastrófica del sistema de Estados nacionales modernos en el siglo XX. Esa evolución catastrófica había venido determinada por el enfrentamiento de clases y por el enfrentamiento imperialista entre potencias, ambas cosas entreveradas entre sí. (2) Es un contexto radicalmente cambiado por la tecnología económica keynesiana. Pues definitivamente (en contra de lo que había supuesto la Economía política clásica (y había aceptado el Kant de *La paz perpetua*, no así Hegel en la *Filosofía del Derecho*), un sistema de libre intercambio, asentado sólo sobre el derecho de propiedad y libertad, y abandonado a su propia lógica, no alcanza siempre por sí solo un punto de equilibrio en situación de pleno empleo. Es la crítica de Keynes al supuesto que representa la ley de Say. A ese equilibrio tiene que llevarlo una administración, democráticamente legitimada, utilizando tecnología keynesiana. Mercado libre (al que la administración pone condiciones marginales para asegurar la "demanda efectiva", para asegurar el pleno empleo), pleno empleo, democracia de masas y Estado benefactor (con sus capítulos de educación, sanidad, seguro de desempleo, y pensiones) han sido los ejes de la autoorganización de libertad en la Europa de después de la segunda guerra mundial. (3) Esa Europa se reducía a política interior, el mundo le venía políticamente ordenado por el equilibrio en el enfrentamiento de las dos superpotencias, Estados Unidos y la Unión Soviética. No puedo entrar aquí en esto último.
Pues bien, en ese nuevo contexto europeo, una vez que se consolidó, esa *nacionalidad* de la estatalidad *nacional*, de la que habla Hegel, como elemento focalizador de una forma de identidad colectiva determinante, fue sublimada por las "democracias cristianas" y las socialdemocracias europeas en "patriotismo de la constitución", es decir, en patriotismo de los principios constitucionales, desligando los principios de la estatalidad democrático-liberal de la particularidad que representan los Estados nacionales clásicos, convirtiendo esa

estatalidad en idea jurídico-política con independencia de las particularidad de los Estados, pero ciertamente desde esa particularidad. Pues la atenencia a lo *nacional* como una idea a la que habrían de supeditarse los principios abstractos de la estatalidad democrático-liberal, y la atenencia a un proyecto revolucionario que habría de realizarse mediante un conflicto internacionalizado de clases que habría de acabar barriendo a la estatalidad democrático-liberal misma, esas dos atenencias entreveradas habrían conducido a la catástrofe de la primera mitad del siglo XX.

Y a esa idea jurídico-política se busca en la actualidad darle un marco más amplio, ante la experiencia de que el marco y tamaño del Estado nacional clásico habría quedado superado para poder cumplir las funciones y supuestos sobre los que se asentó esa Europa de después de la segunda guerra mundial, que fue una Europa pacificada, próspera, atenida a los principios democrático-liberales de su propia organización, capaz de ahondarlos y pormenorizarlos ejemplarmente.

Por otra parte, si en general fue al nacionalismo del Estado *nacional* al que le nacieron a lo largo del siglo XIX los *nacionalismos* no estatales como formas reactivas a la formación de identidad ligada a la nacionalidad del Estado nacional, en España esa misma dinámica se caracteriza además por la ausencia en ella de elementos focalizadores de un *nosotros* de la potencia y modernidad del *nosotros* francés. En el caso español, los tres nacionalismos principales, el español, el catalán y el vasco tienen una fuente común. Nacen los tres más bien como reacciones contra la estatalidad democrático-liberal misma, y casi siempre se avinieron mal con ella, supeditando en mayor o menor medida los principios abstractos del Estado de derecho y de la autolegislación a principios dimanantes de algún tipo de sustancia religiosa, cultural, étnica o histórica. De hecho en la historia española moderna no ha habido ningún sólido *nosotros* ligado a una estatalidad democrático-liberal existente. El *nosotros*, o bien apuntaba más allá de ella en forma de proyecto revolucionario, o bien aspiraba a anular la forma democrático liberal del Estado en general, o bien se quedaba por debajo de esa estatalidad aspirando a deshacer el débil Estado democrático-liberal existente para ajustar la nación estatal a la nación étnica. Típicamente las mentalidades subyacentes a estas opciones han tendido a ser fácilmente intercambiables, y la mentalidad política simplemente atenida a los principios de una estatalidad liberal viable ha tendido a verse una y otra vez desgarrada por todas partes. Limitándonos a los nacionalismos, las efemérides a que típicamente esos tres nacionalismos apelan no son en su mayoría efemérides referentes a gestas relacionadas con la introducción de la estatalidad-democratico liberal y con su ulterior evolución, sino que suelen hacer referencia más bien a lo contrario.

Y sin embargo, precisamente en el contexto de la filosofía española, me parece que ha habido cierta tendencia por parte de los cultivadores de Hegel a poner la noción de eticidad de Hegel en relación con tal sustancia de tipo religioso, étnico, histórico o cultural, es decir, a dar por posición de Hegel concerniente a la "eticidad moderna" lo expuesto por éste en el cap. VI, A, a, b. Creo que ello no es así, ni incluso en el caso del Hegel de la *Filosofía del Derecho*, el Hegel, como digo, de la Restauración, en la que cualquier *nosotros* histórico, étnico o cultural (véase parágrafo 190 de la *Filosofía del Derecho*) se rehace desde el *nosotros* del orden jurídico-estatal, y no a la inversa, y en el que en todo caso la sustancia estatal de la que el individuo se convierte en accidente es la de su propia libertad moderna, hecha organizativamente viable. Y ello es mucho menos en el caso del Hegel de la *Feno-*

menología del espíritu, que, como, a mi juicio, queda claro en el presente contexto (cap. VI, A, c, cap. VI, B. III, y cap. VI, C, c), está aún más lejos de ello que el de la *Filosofía del Derecho*, y que lo que está tratando políticamente de hacer es conceptuar las "experiencias de la conciencia" que representan la Revolución inglesa y la americana y sobre todo la Revolución francesa y Napoleón. Para este Hegel la libertad absoluta que, ciertamente, ejercitando su soberanía, habrá de darse organización, trasciende siempre la autoorganización que ella provisionalmente se da y acabará siempre rompiéndola.
Pero, como ya he dicho, el tema de estos capítulos de la *Fenomenología del espíritu* no es la organización política (tampoco podía serlo). Sino que desde el inicio del cap. VI, C, lo que Hegel va a hacer será dilucidar la negatividad que la libertad absoluta descubre en su centro al tenerse ella ahí delante como ser acabado, como ser completo, como ser perfecto. Y lo va a hacer en discusión con la "visión moral del mundo", para la que también ese ser *perfectum* queda puesto en relación con la libertad y con la ley de la libertad. Es decir, también la "cosmovisión moral" kantiana encuentra el ser *perfectum* en el centro (en los supuestos) del "imperativo categórico" de la razón, del imperativo que representa la voluntad racional, que se convierte para sí misma en ley. Se trata, pues, para Hegel, en discusión con Kant, de las determinaciones de ese ser, de los predicados de ese ser (cap. VI. C, a, b, c). Se tratará de un saber, allende el cual ya no puede haber nada, pues es un saber en que el ser de la libertad absoluta, que es *self*, busca darse alcance a sí mismo; será, pues, saber absoluto (cap. VIII). Hemos visto que, sólo en discusión con la fe, consigue la razón ilustrada dar con su propio carácter absoluto, aunque a sí misma no se entienda, aunque no cobre concepto de sí (cap. VI, B, II, y cap. VI, B, III). Será de nuevo en discusión con las formas de la conciencia del Ser absoluto, que es la religión, extrayendo el concepto de ellas (cap. VII), como el ser de la libertad absoluta se dé conceptualmente alcance a sí mismo (cap. VIII). Es lo que quieren ser estas últimas partes de la *Fenomenología del espíritu*, consumación de la Ilustración. La crítica y la destrucción inmisericorde de los postulados de la razón práctica de Kant, a la vez que se busca dar a la existencia moderna en conjunto una referencia incondicionada, convierten a lo que resta del presente cap. VI (pese al tono de burla del cap. VI, C, a, b) en uno de las partes más dramáticas de la *Fenomenología del espíritu*. Es en la actualidad "entendida", es decir, en la actualidad traída a concepto, en una actualidad entendida, por tanto, como autoactualidad de Dios (en el sentido de Aristóteles), en una actualidad que no se escuda en su carácter finito ni en el escepticismo, sino que se tiene ella delante a sí misma en su carácter absoluto, es en esa actualidad, digo, donde ha de tener respuesta el problema de lo inadmisible e imperdonable, el problema del mal.
[222] De nuevo el tema básico, repetido una y otra vez en todo el libro, procedente de *El sofista* de Platón, que fue introducido en el cap. III.
[223] Es ese Ser perfecto el que la "cosmovisión moral" kantiana va a interpretar muy mal. Advierta, por lo demás, el lector que el título del cap. VI, A, era "El espíritu verdadero. La eticidad". Aquel espíritu, o aquel mundo, quedaba extrañado de sí mismo y convertido en dos, al irrumpir en él lo que él dejaba fuera. A ello respondía el título del cap. VI, B "El espíritu extrañado de sí mismo; la formación". Pero ahora, el ser que la autoconciencia encierra, ésta lo sabe como el ser perfecto. A ello responde el título del cap. VI, C, "El espíritu seguro de sí mismo; la moralidad". La secuencia es, pues, *eticidad*, *Ilustración*, *moralidad*; espíritu en su quedar inmediatamente ahí, espíritu extrañado de sí, espíritu seguro de sí. El protagonista de esta última figura va a ser para Hegel en el cap. VI, C, c, el *Gewissen*, que

Hegel entendió siempre como la conciencia moral protestante. Es otro desafío del presente libro; pese a que mira a la Revolución Francesa y a su desenvolvimiento, el protagonista último de él acaba siendo la mentalidad del "protestantismo ascético" que se ha abierta ella a sí misma un Nuevo Mundo. Carl Schmitt dice al final de *Tierra y Mar* que su libro es un cometario al parágrafo 247 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel lo mismo que *El Manifiesto comunista* de Marx es un comentario al parágrafo 245; según el libro de Schmitt, el protagonista de ese parágrafo 247, el hacedor del nuevo *nomos* de la Tierra, sería en definitiva el "calvinismo político".

224 En un admirable encabalgamiento de motivos, el autor vuelve a superponer, pues, el espíritu despedido (el muerto del capítulo VI, A, a) con la persona jurídica del capítulo VI, A, c. El *self* individual queda propiamente fuera del mundo descrito en el cap. VI, A, a, b. Pero con la *persona jurídica* (cap. VI, A, c) el *self* individual se convierte en destino de toda eticidad simple. La persona jurídica no es, pues, sino lo que en la figura anterior (cap. VI, A, a, b) era espíritu despedido, espíritu difunto. La absoluta abstracción en que el espíritu difunto consiste, convertida ahora en persona jurídica, se convierte en destino del mundo ético. Es el *self* individual. El mundo del "espíritu verdadero", de la eticidad, queda detrás del mundo cuyo centro es la persona jurídica. Cfr. notas 16 y 24 al cap. VI.

225 Gramaticalmente es también posible esta otra traducción: "[...] tiene, como vimos, su sustancia fuera del mundo ético", pero prefiero la primera.

226 Que es aproximadamente lo que el autor viene llamando certeza por contraposición con lo sabido u objeto, o certeza en contraposición con verdad.

227 La conciencia moderna se es, pues, si acaso, accidente de su propio absoluto ser-libre, el cual absoluto Ser-libre sería aquí la sustancia. Es una idea muy repetida por Hegel en muchas ocasiones, pero sobre todo en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en la *Filosofía del Derecho*, la de que, si la conciencia tradicional es en definitiva accidente de la sustancia a la que pertenece, la conciencia moderna es accidente de su propio ser-libre, en el sentido descrito en el cap. VI, B, III. El valiente antiguo muere por la patria, pues esa su patria es la propia sustancia de él, respecto a la que la existencia de él no es sino un accidente. Para Hegel, el valiente moderno sólo puede estar dispuesto a morir con sentido por su propio absoluto ser-libre en el sentido descrito, como única sustancia respecto a la que su propia existencia pudiera considerarse sólo accidente, pues el saber de la autoconciencia le es aquí a ésta la sustancia misma. *Ego sum res cogitans*, yo soy una cosa que piensa; ese pensamiento que se tiene y se quiere a sí mismo por contenido, o esa forma de la universalidad (como dice Hegel) que se tiene y se quiere a sí misma por contenido, es la única sustancia respecto a la que la existencia moderna podría ser accidente o que mereciese que uno sacrificase por ella la propia existencia a fin de quedar uno a la altura de sí mismo como pensamiento, es decir, a fin de no quedar uno por debajo de lo que uno mismo es, a fin de no quedar uno demasiado distante de aquello como lo que uno mismo tiene que suponerse.

228 Recuérdese que este término tenía en el cap. VI, A, un preciso sentido terminológico.

229 Es decir, esa sustancia es la pura certeza de la autoconciencia, tal como la autoconciencia la está viendo ahí, esto es, es por parte de la autoconciencia la pura certeza de sí misma vista e intuida, es decir, la pura certeza de sí misma que la autoconciencia puede mirar como viéndose ella a sí ahí, es decir, es el saber y querer mismo que concuerda ahora plenamente con su objeto, pues el objeto de él no es sino ese propio saber y querer. Téngase

muy presente que una posible interpretación de este *angeschaute*, es decir, de este quedar ahí a la vista, o de este quedarse ahí él a la vista el ser absoluto de la libertad, es la que da Schiller en "Sobre la gracia y la dignidad" (1793) y en *Cartas sobre la educación estética del hombre* (1795), por referirme a dos textos que sin duda van a ser referentes de Hegel en la discusión que sigue. Pues en el presente pasaje lo que el autor está haciendo es glosar el sentido general de la *Crítica de la razón práctica* y de la *Crítica del juicio* de Kant, pero aquí más bien de la "Crítica del juicio teleológico" de ésta última.

[230] La experiencia de la conciencia, conforme a los resultados del cap. VI, B, III, en los que se convierten a su vez los resultados de la "mediación absoluta" del cap. VI, B, II, ha consistido en que "desaparece toda contraposición entre la verdad del saber y ese saber mismo"; ha consistido en que "ahora es el objeto el que le es a la conciencia la certeza que ésta tiene de sí, resultando que esa certeza de sí misma como tal ya no tiene fines propios, y, por tanto, ya no es en la determinidad, sino que es puro saber"; ha consistido en que "el saber de la autoconciencia le es a ésta la sustancia misma"; ha consistido en que la autoconciencia es mediación absoluta, en que ella consiste en el movimiento de suprimir y superar la abstracción de la existencia inmediata y convertirse en universal, pero no mediante extrañamiento como la conciencia de la fe y de la Ilustración, sino que "la autoconciencia se es inmediatamente presente en su sustancia, en que esa sustancia se es la pura certeza de sí misma"; ha consistido en que "tal serse inmediatamente presente, tal inmediatez es toda realidad, y esta realidad es sólo como saber"; ha consistido en que a esa voluntad universal (voluntad general) sabiente se ha contraído, se ha reducido todo mundo.

Pues bien, estas afirmaciones pueden entenderse desde la *Crítica de la razón práctica* y desde la *Crítica del juicio* de Kant. O mejor: una vez que llegamos a los resultados anteriores, una forma de entenderlos es la explicación que la conciencia moral moderna da de sí en la *Crítica de la razón* práctica de Kant y también (complementariamente a ello) el modo como en la *Crítica del juicio* la conciencia moral moderna acaba entendiéndose como culmen del orden providente del mundo, en el cual se incluyen la naturaleza y la historia, o el modo como la razón moral se da alcance absoluto a sí misma en términos de saber. Es decir, una forma de entender los resultados anteriores, en los cuales ha quedado reabsorbido todo el recorrido hecho desde el cap. I, es la "cosmovisión moral" kantiana.

[231] En el presente cap. VI, C, a, el autor pasa a considerar la "visión moral del mundo" como una posible interpretación del final del cap. VI, B, III. Y así tenemos que el cap. VI, C, a, es más bien la exposición de esa cosmovisión, y el cap. VI, C, b, es la exposición de su aporética. En conjunto tenemos que el cap. VI, C, a, y el cap. VI, C, b, nos describen la conciencia en el punto alcanzado al final del cap. VI, B, III, pero perdida en el elemento de la *representación*. El final del cap. VI, C, b, representa el retorno de la conciencia a sí misma a partir de ese elemento, o si se quiere: el rotundo rechazo por parte de Hegel de la "cosmovisión moral" de Kant. O quizá mejor: la inaceptabilidad de la "cosmovisión moral" kantiana, la inaceptabilidad del intento de Kant de reintroducir las *representaciones* de la fe, es para Hegel una de las experiencias fundamentales de la conciencia contemporánea, precisamente en el contexto de un saber que ya no tiene por objeto sino su propio hacer, es decir, en el contexto del haber de darse esa conciencia alcance conceptualmente a sí misma en su carácter absoluto como actividad (como libertad absoluta), pues así en su carácter de Ser absoluto activo se tiene ella ahora a sí misma delante. En ese intento de Kant esta

conciencia contemporánea hace la experiencia de un resto de no entender que el cap. VI, C, c, el cap. VII, C, y el cap. VIII tratan de disipar. Como digo, también está implicado en ello el cap. VII, C, pues en las afirmaciones anteriores se trata ya del Ser absoluto como autoconciencia, o de la autoconciencia como ser absoluto, y la religión es la conciencia del Ser absoluto. Dentro de esta crítica de la "fe moral" de Kant, diríase que a Hegel se le vuelve imprescindible el repaso de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, que también es un referente del cap. VII, C y algunos de cuyos motivos apuntan ya en el cap. VI, C, c.

[232] Esa autoconciencia contiene, pues, objeto, es decir, es conciencia.

[233] El autor se está refiriendo, naturalmente, al pensamiento ético de Kant. Pero muy probablemente esté pensando también (y quizá principalmente) en las radicalizaciones que el pensamiento ético de Kant experimenta, por ejemplo, en textos como *Die Bestimmung des Menschen* (1800) de Fichte. Yo diría que en el presente cap. VI, C, el autor está considerando el pensamiento ético de Kant desde el pensamiento ético de Fichte y que está discutiendo a la vez con ambos. El libro de Fichte tiene tres partes; la primera lleva por título "La duda", la segunda, "El saber", y la tercera, "La fe". Muy a grandes rasgos, y desde luego en abstracto, lo que el Fichte hace en la primera y en la segunda parte de ese libro se solapa con lo que es el desenvolvimiento general de la *Fenomenología del espíritu*. De ahí la importancia de las diferencias respecto a la tercera parte. Así pues, en relación con el cap. VI, C, a, y con el cap. VI, C, b, el lector haría muy bien en repasar el mencionado libro de Fichte atendiendo especialmente a las transiciones entre las distintas partes.

[234] El autor emplea aquí la expresión *moralisches Bewusstseyn*, conciencia moral, y no la expresión *Gewissen*, que es la expresión que se emplea en alemán corriente cuando se habla de conciencia en el sentido de la "conciencia moral". Como veremos, el término *Gewissen* lo reserva el autor para una figura ulterior de esta *moralisches Bewusstseyn*. Este *moralisches Bewusstseyn* significa, pues, en general el saber y el saberse en relación con la moralidad.

Por otro lado, si el lector recurre al parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, entenderá enseguida intuitivamente qué es lo que quiere decir Hegel con *Gewissen*. Se está refiriendo, como he dicho, a la conciencia protestante, a la conciencia luterana, pero sobre todo también a la calvinista, caracterizada por una absoluta seguridad en sí misma y una total certeza de sí misma; caracterizada por una certeza que no se tiene a sí misma por arrogancia, porque esa absoluta seguridad en sí misma se sabe fundada en esa "inexpugnable fortaleza que es nuestro Dios"; respecto a ese fundamento esa conciencia no sabe si la relación con él es de salvación o condenación; y sin embargo, respecto a esa relación que es de absoluta seguridad a la vez que de angustia esa conciencia se prohíbe absolutamente todo tipo de especulación *representativa*, es decir, respecto a esa relación que es de absoluta seguridad a la vez que de angustia todas las *representaciones* callan. Esa conciencia, pese a tal retracción absoluta sobre sí misma, se presenta con toda seguridad en el espacio del habla pública esperando ser reconocida en ese espacio público como siendo la conciencia de todos, o como siendo la conciencia reconocida por todos, pero también como pudiendo quedar convicta de ser la conciencia radicalmente caída. Con genuina admiración Hegel entiende que esta conciencia es lo que está a la base del "nuevo mundo", frente a ella las demás mentalidades (incluso la representada por el despliegue *representa-*

tivo que son los postulados de la razón práctica de Kant) son pasado. Así al menos podría interpretarse el desenvolvimiento del presente cap. VI, C.

235 Aunque, evidentemente, Hegel se está refiriendo a cuestiones concernientes a los postulados kantianos de la razón práctica, advierta el lector que esta discusión empieza a sonar a la temática que desarrolla Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre.* A mi juicio lo que a este respecto quiere señalar Hegel es que lo que dice Schiller no es la solución a la problemática que esos postulados contienen, sino que esa problemática, una vez que se la desarrolla como Hegel lo está haciendo aquí, implica precisamente la imposibilidad de lo que Schiller en esa obra pretende. Es decir, Hegel se está refiriendo a la cosmovisión moral que Kant expone en la *Crítica de la razón práctica* y en la *Crítica del juicio* (aunque más bien en la versión que a esa cosmovisión da Fichte). Pero en relación con la *Crítica del Juicio* no sólo está teniendo a la vista la "Crítica del juicio teleológico", sino también la "Crítica del juicio estético", que naturalmente tiene que ver con el modo como Schiller interpreta el ser-perfecto de la autoconciencia en los escritos mencionados.

236 Y lo que estamos viendo es precisamente cómo se articula esta unidad que ya se nos dio al final del sección anterior (cap. VI, B, III), la cual unidad ha de incluir toda realidad; es a través de los postulados como la incluye; o mejor: el concepto de razón práctica de Kant, incluyendo los postulados de la razón práctica, es una primera interpretación de esa unidad, interpretación que Hegel en lo que sigue va a desmontar inmisericordemente.

237 Sintácticamente, las tres últimas líneas resultan muy confusas en el original, por tanto no estoy seguro de la traducción.

238 Y es la configuración de ese Uno como "figura viva" lo que, por decirlo así, interesaba a Schiller.

239 La puntuación es ésta en el original.

240 Y lo que estamos viendo, digo, es precisamente cómo se articula esta unidad que ya se nos dio al final del sección anterior (cap. VI, B, III), la cual unidad ha de incluir toda realidad. El motivo más básico de esta inmisericorde crítica de Hegel es que la interpretación kantiana de esa unidad deshace en vaguedad, lejanía, niebla y *representaciones* inconsistentes la radical autopresencia, actualidad y autoactualidad de lo Absoluto sesabiente, el mediodía del espíritu, el carácter absoluto del presente que se tiene inmediatamente delante a sí mismo en su incondicionada legitimidad, es decir, todos los resultados del cap. VI, B, I, cap VI, B, II, y cap. VI, B, III.

Por otro lado, la temática de la *Crítica de la razón práctica* de Kant está insistentemente vista por Hegel desde la *Crítica de juicio*. No podía ser menos si el espíritu se entiende como negatividad referida a sí misma que se tiene ella a sí ahí delante como *fin último* suyo, y ese tenerse ahí delante significa también *Anschauung*, quedarse ella para sí a la vista.

En esta insistente presencia de la *Crítica del juicio* de Kant en toda esta discusión sobre la moralidad, es decir, en esta discusión sobre la *Crítica de la razón práctica* de Kant, creo que debe verse tanto una referencia a Schiller, tal como vengo sugiriendo (véase nota 235), como también una referencia a Schelling, a los que Hegel en toda esta cuestión no podía menos de tener presente, lo mismo que a Fichte. En lo que respecta a Schelling, me refiero a los temas que Schelling habría de tratar más tarde en *Sobre la esencia de la libertad humana* (1809), en donde Schelling apela a las mismas fuentes a las que apela Hegel en el cap. VII, C.

Tenga, pues, presente el lector que en todo este cap. VI, C, y en el cap. VII, Hegel mira no sólo a la "Crítica del juicio teleológico", sino también a la "Crítica del juicio estético", tal

como la ven Schiller o Schelling. La "analítica de lo bello", como he dicho, se convierte principalmente en marco de la referencia a Schiller. Para Schiller el arte es el elemento y en cierta manera también el modo como la libertad moderna se tiene delante a sí misma y se es ella para sí en su carácter absoluto. Y con la "analítica de lo sublime" se relaciona un arte moderno y contemporáneo que muy bien puede llamarse "religión del arte" y que tiene directamente que ver con la temática de ese escrito de Schelling y, por tanto, con temas básicos de *La religión dentro de los límites de la pura razón*, que a Hegel especialmente interesan, con la cuestión del ser absoluto de la libertad en su "quedar velado en negro". El hilo conductor de estas referencias es desde el cap. VI, B, III, la problemática de la libertad, que en su tenerse ella ahí delante en su ser absoluto, no puede serse sino como *causa finalis*, como punto o acabamiento del que todo cuelga, como *Endzweck der Welt*, es decir, como objetivo final del mundo, en el sentido de los parágrafos 83 ss. de la *Crítica del juicio* de Kant.

241 El tenerse ella ahí delante a sí misma la libertad absoluta en su ser consumado y perfecto (el serse ella para sí en ese su ser perfecto) era el tránsito del cap. VI, III, al cap. VI, C. Con estas explicaciones la "cosmovisión moral" estaría dando las razones de ello, ello quedaría traído aquí a su fundamento.

242 Creo que las líneas inmediatamente precedentes acerca de la última parte de la visión que la conciencia moral se hace de las cosas deben entenderse como un brevísimo resumen de la posición de Fichte en *Die Bestimmung des Menschen* ("El destino del hombre", 1800). Conforme a esa visión, ante la desesperación escéptica, la afirmación de la realidad, la cual afirmación sería en principio lo contrapuesto a lo moral, no sería posible sino como implicación del propio principio moral, que, conforme a las explicaciones que el autor viene dando desde el inicio de cap. VI, C, a, es lo que la conciencia moral empieza poniendo como la esencia. Ésa es también la posición subyacente en el drama de Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, o al menos la posición de Calderón se deja entender bien desde aquélla.

243 Referencia principalmente a la *Crítica del juicio* de Kant (véanse sobre todo los parágrafos 83 ss.).

244 En el cap. VI, C, a, ha dicho Hegel que en la cosmovisión moral la conciencia moral no se es ella su propio concepto, sino que se comporta pasando contradictoriamente de un momento a otro, sin reducir esos momentos a unidad, sin convertirlos en momentos desaparecientes. Es ese mismo motivo el que Hegel desarrolla en el presente cap. VI, C, b, en que se completa la crítica de la cosmovisión moral de Kant iniciada en el cap. VI, C, a. Pero me parece que Hegel está indicando también que tampoco la "repetición" de la "religión del arte" que Schiller pretende en el marco de lo que es la "cosmovisión moral" de Kant puede pretender ser el elemento específico en que quede ahí para sí el concepto de la libertad moderna en ese su carácter absoluto.

245 La frase puede entenderse también así: "La vemos engendrando, o le vemos engendrar, un objeto dotado de conciencia que es la suya".

246 *Nicht frey von Selbstbewusstseyn.*

247 El verbo *Verstellen* tiene en alemán dos significados básicos: (1) cambiar de sitio, desplazar; (2) pero de modo que la cosa aparece de otra manera que como es, es decir, cambiar de sitio confundiendo. El sustantivo *Verstellung* se emplea en alemán corriente en el sentido de *desfiguratio*, *simulatio*, "hipocresía", pero creo que Hegel le da también el sentido de desplazamiento, de modo que aquí el sustantivo *Verstellung* reúne también los dos

significados del verbo: cambiar de sitio confundiendo, o de manera que la cosa acaba pareciendo otra, o acaba siendo distinta de lo que parecía.

248 Que, como veremos, no puede de dejar causar un poco de mareo, pues continuamente lo que se suponía en un sitio, ¡zas! resulta que no, que está en el sitio contrario, que está cambiado de sitio, o que hay que cambiarlo de sitio y la conciencia lo cambia, resultando entonces que queda, sin embargo, bien lejos y en sitio muy distinto de donde propiamente debiera estar y se lo quería poner.

249 Estamos, pues, ante un motivo muy insistente no sólo del presente cap. VI, C, sino de toda la *Fenomenología del espíritu* y que a partir de ahora cobra quizá también una particular relevancia en el texto. Se trata, como ya he dicho, de que el serse ahí la libertad en su ser absoluto no consiste en ninguna lejanía neblinosa, sino que o bien es presente o actualidad, o bien es nada. La radicalidad que cobra en Hegel la exigencia de actualidad, que le lleva a borrar y a desmontar inmisericordemente de la conciencia moderna el elemento mesiánico o toda proyección de infinitud implicada por los postulados kantianos, proviene de la noción aristotélica de *noûs*, de la noción aristotélica de un *theós* que es νόησις νοήσεως, que en definitiva sólo puede serse como habiéndose dado alcance a sí misma en consumada y perfecta actualidad. La libertad moderna en ese su tenerse ahí delante en su ser absoluto, es absoluta actualidad, allende la cual ya no hay nada más. Y ello no tiene que ver con ninguna "religión del arte", sino con la "religión del espíritu", la del Dios-hombre, tal como la crítica ilustrada (la *reine Einsicht*) la vuelve concepto, aunque desconociéndose en ello a sí misma. La *Fenomenología del espíritu* trata de ser la consumación de esa *Einsicht* y, por tanto, la consumación de la crítica ilustrada, que arrancando a la representación religiosa de la absoluta actualidad de Dios su concepto, funde al cristianismo (la idea de Dios hecho hombre) con Grecia en este ponerse inmisericordemente la actualidad delante de sí misma, en este darse la actualidad conceptualmente pleno alcance a sí misma.

250 En relación con esta cuestión, que ya ha desempeñado también un papel importante en la argumentación del cap. VI, C, a, recuerde el lector que para Kant una "voluntad santa", una voluntad absolutamente buena, es aquella "que no sería susceptible de máxima alguna que contradijese a la ley moral", sería, por tanto, aquella cuyas "máximas coinciden *necesariamente* con las leyes de la autonomía" y tal voluntad no necesita, por tanto, de ningún mandato y de ningún imperativo. En la "voluntad santa" se da, por tanto, una conexión *necesaria* entre la voluntad y la determinidad del deber, una conexión necesaria entre la voluntad y el contenido del deber; a diferencia de lo que ocurre en la voluntad finita, para la que la necesidad de la ley moral sólo hace referencia a la universalizabilidad de la máxima, pudiendo, por tanto, el contenido concreto del imperativo moral ser éste, pero habiendo podido muy bien ser quizá también otro. Es, por tanto, en la "voluntad santa" donde la santidad del imperativo moral (si es que en la "voluntad santa" pudiera hablarse de imperativo) alcanza también al contenido del imperativo. Lo que a la voluntad finita, que se endereza al deber como deber (y, por tanto, a la forma del deber), le acontece ser el contenido de su deber, forma parte del orden de lo querido por la "voluntad santa" y, por tanto, forma parte también del orden de lo debido (pues en la "voluntad santa" tienen que coincidir ambas cosas); en cierto modo, pues, la santidad del *contenido* de la pluralidad de deberes le viene también indirectamente arropada a la volunta finita por la "voluntad santa". Y de paso, en el presente contexto aparece también la idea (que creo que no aparecía en el cap. VI, C, a,

con la misma claridad) de que la conciencia moral está referida a la pluralidad y, por tanto, a una pluralidad de imperativos, precisamente porque en ella misma está esencialmente referida a un ser-otro.

[251] El paso al cap. VI, C, c, es el paso a una distinta figura de la conciencia que le *resulta* o se le sigue a ésta de su propia *experiencia*, es decir, no algo que *nosotros* le impongamos o algo que se limite a ser una crítica externa que *nosotros* hagamos, es decir, no es algo que se quede en la exterioridad de la crítica que en el cap. VI, C, a, y en el cap. VI, C, b, venimos haciendo de la "visión moral del mundo". Pero me parece que Hegel pasa a admitir que cuando la libertad absoluta moderna quiere hacerse idea de ese su carácter en términos de *representaciones*, el resultado viene a ser más o menos la cosmovisión moral kantiana, o, como suele ser hoy el caso, alguna versión más "pudorosa" de ella.

[252] Ésta es la cuestión principal en las líneas que siguen hasta el final del presente cap. VI, C, b.

[253] Donde volvemos a estar después de esta demoledora crítica de la cosmovisión moral es entonces de nuevo al final del cap. VI, B, III, sólo que, tal como se está expresando el autor, esta crítica debe entenderse como "experiencia de la conciencia". El habernos quedado a la vista lo insostenible del sistema de *representaciones* de la cosmovisión moral es ponernos de nuevo "sabientemente" o "sabedoramente" en aquel final. Digo que el *habernos* quedado ello a la vista es un retorno de aquel final, porque la asimetría entre "nosotros" y la "conciencia" que es nuestro protagonista es cada vez menor. Si el final del cap. VI, C, c, el final del cap. VII, C, y el cap. VIII tienen que quedar casi en un mismo plano, esa asimetría tiene que ser ya (o tiene que irse haciendo ya) casi nula.

[254] La traducción de las líneas que siguen es sólo conjetural. Es uno de los pasajes más oscuros con que me he encontrado en la traducción del presente libro.

[255] *Sein Zurückgehen [,] in sich* [...]. En el original alemán de la *Fenomenología del Espíritu*, editado por W. Bonsiepen y R. Heede, hay en este lugar (pág. 340, línea 20) una coma [la señalada entre corchetes], que no aparece ni en la edición de G. Lasson ni en la edición de Hoffmeister en la Philosophische Bibliothek, ni en la edición de E. Moldelhauer y K. M. Michel en Suhrkamp, ni tampoco en la reedición que en 1988 en la Philosophische Bibliotek hicieron H. F. Wessels y H. Claimont del texto establecido por Bonsiepen y Heede, ediciones todas ellas que el traductor también ha tenido a mano. Creo que se trata de una errata de la edición de 1807 o de la de Bonsiepen y Heede. Pero de pertenecer al original, o de suponer que hay que incluirla en el original, el sentido de lo que querría decir Hegel es: "Ese retorno, considerado en sí, es decir, considerado en el aspecto que internamente ofrece...".

[256] El texto dice *denn*, y, por tanto, la traducción es "Pues no tendría más remedio". Pero me temo que en el original de 1807 hay una errata y que debe decir *wenn*, en cuyo caso la traducción sería: "Si no tuviera más remedio". En el texto hay otra errata, la de un *er* por un *es*, que corrigen Hoffmeister, Moldenhauer y Michel, y Wessels y Clairmont.

[257] En el original aparece aquí el pronombre *er*, masculino, que no podría referirse a conciencia [*Bewusstseyn*] que en alemán es neutro (a no ser que se trate de un uso gramatical atípico), pero seguramente se trata simplemente de una errata, por *es*, pues gramaticalmente ese pronombre no tiene en la frase otro antecedente posible.

[258] En resumen, el despreciar aquello de donde la *Gewissen* viene huyendo, no sería sino la primera manifestación de *Verstellung* o hipocresía. Pues el retorno no es sino la alcanzada

conciencia de que su verdad es una verdad que le viene dada de antemano, que ya la tiene ahí sin darle más vueltas (una verdad *vorgegebene*), una verdad que ya la es ella, que la es el propio *Gewissen*, el propio *Gewissen* se es esa verdad. La forma de la objetualidad ha desaparecido aquí; tenga presente el lector que ésta es la importante moraleja que está sacando el autor. Si la conciencia tuviera que considerar esa verdad como verdad suya, es decir, si la conciencia tuviera que entender ello como objeto (y creo que éste es el paso importante en la argumentación), tendría que proceder por la vía de representaciones objetivas. Y por tanto, de seguirse entendiendo así, ella tendría que expresarlo como lo ha hecho en la *Verstellung*. Y en tal caso, despreciar la *Verstellung*, a causa de sus contradicciones, no sería sino una manifestación de hipocresía, no sería sino una *Verstellung* más. Y el huir de aquello que la *Verstellung* se trae entre manos, en vez de convertirlo en objeto de representaciones a las que se procure dar más coherencia, si es que ello fuese tal objeto, no sería entonces sino la primera señal de hipocresía. Pero es que no hay tal objeto que el *Gewissen* tuviera que considerar objeto suyo, él se es su misma verdad. Tenga el lector muy presente esto, pues a ello se va a hacer referencia, y muy importante, en el cap. VIII. Y al final del cap. VII. La figura del *Gewissen* es el tema del cap. VI, C, c.

En resumen, tenemos, *primero*, como "experiencia de la conciencia" la experiencia del venirse conceptualmente abajo la cosmovisión moral kantiana (es posible que el lector no esté dispuesto a admitir a Hegel tal supuesta experiencia; en tal caso, según Hegel, la lectura del libro habría acabado aquí, en la conceptuación kantiana del Ser absoluto de la libertad, del ser absoluto del serse la autoconciencia moderna su propia sustancia, de la ley moral en el sentido de Kant).

Tenemos, *segundo*, que con ello nos vemos devueltos al principio del cap. VI, C, es decir, a allí de donde hemos partido en el presente cap. VI, C, aunque, eso sí, después de la experiencia del venirse abajo la cosmovisión moral de Kant.

Tenemos, *tercero*, que donde estábamos era en la "libertad absoluta" (cap. VI, B III), que por tanto, en su sustancia no puede ser nada distinto de aquello a lo que hemos llegado.

Tenemos, *cuarto*, que la "libertad absoluta" era el resultado de la "mediación absoluta" (cap. VI, B, I y cap. VI, B, II) por la que en lo absolutamente otro (en lo Otro absoluto) la autoconciencia no acababa teniéndose sino a sí misma, siéndose ella ese su Ser absoluto; entre su Ser absoluto y ella no hay relación de sujeto-objeto; o mejor: aquí se vuelve problemática la forma misma de la objetualidad.

Tenemos, *quinto*, que tras el "asco" que puede llegar a producir la cosmovisión moral kantiana, el retorno al punto en que estábamos al principio del cap. VI, C, es el *Gewissen*, que es la figura que vamos a pasar a considerar en el cap. VI, C, c. Éste es el punto en que ahora mismo estamos.

Y tendremos, *sexto*, que, en vez de la "religión moral" de Kant, en el cap. VII vamos a pasar a considerar el serse la autoconciencia el Ser absoluto, es decir, en el cap. VII vamos a pasar a considerar el Ser absoluto como autoconciencia y a ver dónde estaba ya *representativamente* eso en las religiones, pues las religiones entienden el Ser absoluto como autoconciencia (al menos las religiones que Hegel considera).

Tendremos, *séptimo*, que el nuevo repaso a la "religión revelada" en el cap. VII, C se convierte para Hegel en una consumación de la *reine Einsicht*, de la crítica ilustrada de la religión y de la teología, que en los ilustrados franceses y alemanes, incluso en Kant, se quedó

a medias, no se hizo adecuado concepto de sí, aún tiene obscuridades sobre aquello que ella es, como ha demostrado la interpretación del Ser Absoluto de la libertad en la cosmovisión moral de Kant.

Repito que, en lo que respecta al presente cap. VI, el ser absoluto de la libertad ha tenido por hitos lo descrito el cap. VI, A, c, es decir "el Estado de derecho" y después la mediación absoluta de la *reine Einsicht* (cap. VI, B, I y cap. VI, B, II) y su resultado, es decir, el resultado de la crítica ilustrada de la religión, la libertad absoluta. Es donde estamos tras la crítica de la cosmovisión moral. Y es a este punto, como ya he dicho, al que Hegel llama *Gewissen*. A la conciencia moral kantiana Hegel la ha llamado *moralisches Bewsusstseyn*, como ya he explicado también. Del *Gewissen* se va a tratar en el cap. VI, C, c.

Éste es a mi juicio el sentido de estas endiabladas líneas finales del cap. VI, C, b, capaces de conducir a la desesperación incluso al traductor más aguerrido, por lo menos en etapas previas a la de la memorización casi completa de todos los rincones del texto.

259 El problema de traducción que a partir de este momento plantea el empleo de las expresiones *moralisches Bewusstseyn* y *Gewissen*, que han de traducirse ambas en castellano por conciencia moral, lo resolveré indicando siempre cuál de ellas emplea el autor.

260 Las contradicciones en esta identidad de realidad, saber puro y deber puro parece que surgían cuando la conciencia moral se ponía a hacerse *representaciones* de ello, o querría reducir ello a *representaciones*. Precisamente huyendo de ese contradictorio desarrollo en términos representativos, la *moralisches Bewusstseyn* se acoge ella a sí misma en sí misma como *Gewissen*. Recuerde el lector lo que he dicho más arriba acerca de a qué se está refiriendo el autor con esta noción de *Gewissen* en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

261 Es, pues, la autoconciencia siéndose ella la cosa misma como su *ergon* y su sustancia, siéndose ella su ser absoluto como obra. ¿No sigue, pues, intacto el "nido de contradicciones"? Sí, si se insiste en desarrollarlas en términos representativos, parece responder Hegel. Me remito a lo que he dicho sobre esta importante cuestión en nota en el cap VI, C, b.

262 Se diría que aquí se está transitando desde el concepto de deber de Kant a la noción aristotélica de *phrónesis*, si es el que el *self* del *Gewissen* tuviera mucho que ver con el mundo descrito en el cap. VI, A, a, b. Pero Hegel nos ha avisado de que ya el *self* del "Estado de derecho" es un dejar detrás el mundo descrito en el cap. VI, A, a, b. Y creo que aquí radica una de las principales fuentes de malas interpretaciones de Hegel en lo que respecta a esta cuestión. La "mediación absoluta" (cap. VI, B) de la que (sobre el trasfondo del *self* del Estado de derecho) proviene el *self* de la libertad absoluta y, por tanto, el *self* del *Gewissen*, excede con mucho el ámbito de la *phrónesis* aristotélica. La conciencia moral como *Gewissen* es la conciencia de la autodeterminación, es conciencia "soberana" en sentido estricto, y, por tanto, un *Para-sí*, una particularidad [*Einzelnheit*] que (dicho por de pronto muy vagamente) sólo puede cobrar *En-sí*, que sólo puede cobrar universalidad en el medio del lenguaje, y a la que todo lo anterior, incluido el propio deber en el sentido de Kant, se le convierte en momento por encima del cual el *Gewissen* queda. Si en relación con el presente cap. VI, C, c, se quiere hablar de "eticidad" como unidad del *self* y lo universal, resulta que este *self* es el *self* individual, que no tiene otra sustancia que su propia autocerteza, y es precisamente ese sujeto individual en esa su abstracción el que quedaba fuera del mundo descrito en el cap. VI, A, a, b, hasta el punto de que ese *self* constituía el más-allá de ese

mundo, un más-allá que con el "Estado de derecho" se convertía en destino de ese mundo. En el cap. VI, B, III ese *self* ha dado además alcance al mundo del que se había extrañado.

[263] Repare el lector en que ese saber es absolutamente universal consistiendo a la vez en no ser sino el *self* individual, el *self* particular.

[264] Pues se diría que esa autoconciencia moral se queda en interioridad.

[265] Podemos glosar lo mismo en términos muy informales y en cierto modo por su reverso. En un libro que versa sobre el saber, como es el presente, el protagonista no puede ser en definitiva el sujeto, sino que el protagonista tiene que ser siempre en un sentido muy importante la cosa sabida, de la cual el sujeto cognoscente se convierte en accidente, o, a lo sumo, en predicado. Y así el protagonista de este libro ha sido sucesivamente el *esto* de la certeza sensible, la *cosa* de la percepción, el *objeto generalizado* del entendimiento, la *categoría*, y "la cosa misma", a base de la cual se introdujo el concepto de espíritu, que es el principal concepto del libro. Es ahora, es decir, es con el *Gewissen* cuando la cosa misma, cuando la cosa absoluta, resulta definitivamente no ser sino el propio saber de la autoconciencia como la única sustancia de ésta entendida como su obra (recuérdese la idea de autoposición del *yo* en la "Doctrina de la ciencia" de 1794 de Fichte), es decir, es ahora cuando tenemos que definitivamente el Absoluto, la cosa absoluta, es sujeto y no sustancia. Creo que el lector se equivocaría si en lugar de poner como protagonista del libro al objeto, al objeto como sabido, al objeto como objeto de la experiencia de la conciencia, considerase que el protagonista del libro es alguna determinación sujetiva como la conciencia, el yo, etc. Platónicamente (me refiero al Platón de *El sofista*), el protagonista de la exposición en que consiste el presente libro es siempre un *Otro* que resulta acabar siendo el sujeto, hasta que ya no queda nada fuera de éste, hasta que ya queda cancelada la forma de la objetualidad. Es precisamente entonces cuando el sujeto que viene de la mediación absoluta, es decir, el sujeto que se ha formado en el medio de la crítica ilustrada de la religión y del mundo ético aprende que lo absoluto Otro de sí no es sino él mismo. Por eso, siempre me ha parecido que la idea de Adorno de "primacía de lo objetivo" era la más básica del propio Hegel y que oponer a Hegel una "dialéctica negativa" a fin de desmontar a algo así como al superideólogo del pensamiento identitario, al ideólogo de la *hybris* de una razón moderna que tiene que llamarse a sí misma a la medida, tiene que ser un programa que o bien acaba en Hegel, o se queda en poco, si no en nada.

Y como la ocupación de este traductor con Hegel ha tenido muy básicamente que ver con su ocupación tanto con Th. W. Adorno como con J. Habermas, repare el lector en que a la noción de razón comunicativa de Habermas se le ha podido objetar que no le es posible encajar el carácter referencial de la razón. Esa noción de Habermas explicaría el *entenderse con alguien*, pero no el *entenderse* con alguien *sobre algo*, con lo cual tampoco explicaría el entenderse con alguien. Pues bien repare el lector en que en los pasajes en que vamos a entrar a continuación, el lado comunicativo de la razón, nace insistentemente del referencial y lo tiene por base.

[266] El título del cap. V, C, era "La individualidad que se es real en y para sí", y el título del apartado al que inmediatamente se va a referir el autor es "El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma".

[267] Es decir, en la moralidad tiene el no consistir la "cosa misma" sino en pensamiento o en se-sabiente pensamiento, es decir, el no tener ésta otra cosa por *Wesen* o esencia que el pensamiento.

268 Todo lo anterior (incluyendo lo relacionado con el deber en el sentido de Kant, tras la contradictoria experiencia que hace la visión moral del mundo) se convierte para la conciencia moral como *Gewissen* en momento desapareciente, por encima del cual está de antemano ella.

269 Es decir, en el elemento del *Gewissen* el arbitrio individual es idealidad y deber, las tres cosas van juntas, son la misma.

270 Quizá la frase no está bien redactada en el original, pero el sujeto de lo que sigue es este *Abstractum*.

271 Como ve el lector, *besonderes* y *einzelnes* se usan en la *Fenomenología del Espíritu* casi como sinónimos, por lo menos la mayor parte de las veces que esos términos aparecen.

272 El principio utilitarista, pues, del mayor bienestar para el mayor número.

273 Con los supuestos de la conciencia moral como *Gewissen*, es decir, con el imprescindible momento del quedar el *Gewissen* por encima del en-sí que sea distinto del *self*, queda puesta, pues, la posibilidad del mal radical, del optar por la máxima de rechazar lo universalizable y de abrazar sistemáticamente lo que no lo es, y, por tanto, también la radical posibilidad de lo imperdonable, de la ausencia de medida, de lo no aceptable de ninguna manera, de lo no universalizable en absoluto. Y queda puesta, no de cualquier forma, sino como aquello en que en definitiva también el *Gewissen* consiste, o en que los propios supuestos del *Gewissen* consisten. Queda, por tanto, traída aquí a su fundamento aquella negatividad y terror que la libertad absoluta encontraba en su centro (cap. VI, B, III). Es el último ser-otro de la conciencia, ser-otro que no es sino ella misma y que, conforme a la *representación* religiosa, tiene directamente que ver con que el Ser absoluto se haga hombre. La conciencia moral como *Gewissen* queda, por decirlo así, vecina del "mal radical", los supuestos de ella son los mismos que los del mal radical. La conciencia moral como *Gewissen* puede ser lo mismo que "el mal radical", privada del elemento de universalidad compartida que le presta el lenguaje, es decir, reducida a su pura abstracción, esto es, si deja de darse existencia en el medio de la universalidad, es decir, si, en su no tener más remedio que empezar irrumpiendo, resulta que de ningún modo puede pretender cobrar existencia en ese medio, sólo el cual es la existencia del espíritu, como hemos oído en el cap. VI, B, I, a. Ese irrumpir en ese medio se quedaría en un sistemático romper ese medio sin posibilidad de rehacerlo. Digamos también que en estas páginas Hegel está dando la explicación más fundamental que pueda darse del concepto de *soberanía* (tanto en sentido jurídico, como en sentido político, como en sentido moral) en cuanto ligado ese concepto al de *sujeto moderno*.

274 La conciencia moral como *Gewissen* es la libertad soberana del *self* que se es ella su ser absoluto y para la que, por tanto, han caído aquellas barreras que representaban lo *sagrado*, lo *religioso* y lo *santo*, de que se habla en el título primero del libro segundo de las *Institutiones* de Justiniano como límites que circunscriben aquello que a los humanos nos es pública o privadamente accesible, y cuya vulneración, por tanto, no puede menos de acarrearnos la autodestrucción. La idea de libertad absoluta (cap. VI, B, III,) implica ya la caída de todos esos límites. La conciencia moral como *Gewissen* es el *self*, que sabiéndose resultado del venirse abajo cualquier En-sí intangible, no tiene más remedio que saberse efectivamente en lugar de lo santo, y saberse lo santo, y saberse, por tanto, el *self* de lo santo, y no admitir ninguna otra cosa santa al lado suyo. Es otra versión de la idea de que en

la figura del *Gewissen* el "propio saber de la autoconciencia le es a ésta su sustancia, le es su propio ser absoluto". Y ello al borde mismo de lo que ese *self* soberano siempre también es, es decir, del mal radical, es decir, del poner o propender a poner sistemáticamente el *Selbstliebe* (amor propio) por encima de lo universalizable (pues en eso también consiste ese *self* soberano), de la básica *Verkhertheit* des *Herzens* (de la perversión del corazón), de que habla Kant en su escrito sobre la religión.

[275] Recuérdese que del lenguaje se habló en el mismo sentido que aquí en el cap. VI, B, I, a. En lo que sigue se trata de un concepto de razón comunicativa que por lo menos en parte está a la base del que expone J. Habermas en su libro *Teoría de la acción comunicativa*. Cfr. sobre esta procedencia lo dicho en la nota 8 al cap. VI. La *Gebrechlichkeit* (fragilidad) de la naturaleza humana, de la que habla Kant, en la que de forma incluso compatible con la existencia de una buena voluntad abstracta y de principio, puede hacerse valer lo intolerable, Habermas la ha hecho residir siempre tanto en la *Gebrechlichkeit* (fragilidad) de la red de comunicación o del contexto de comunicación como en la dificultad e incluso imposibilidad de establecer tal contexto.

[276] Recuérdese que, conforme a Kant, nunca podríamos estar seguros de haber actuado por deber.

[277] Sólo en el lenguaje, sólo hablando, se vuelve universal el *self*.

[278] Y esta universalidad de la ley y del deber que el *self* es, sólo puede cobrar existencia en el lenguaje; es decir, el *self* en cuanto autodeterminación, en cuanto siéndose él la ley y el deber, sólo puede cobrar existencia en el lenguaje. Recuerde de nuevo el lector lo ya dicho sobre el lenguaje en el cap. VI, B, I, a.

[279] Es aquí, por tanto, donde se completa y queda traída definitivamente a su base la noción de *reconocimiento* introducida en el cap. IV, A.

Por lo demás, así como para Hegel el concepto de razón comunicativa, como estamos viendo, no es sino el concepto de "razón subjetiva" que da consigo como siendo razón absoluta, es decir, es la razón subjetiva que se tiene ella a sí misma en su ser absoluto, Habermas contrapone el concepto de razón comunicativa al de razón subjetiva, insistiendo incluso en que ha de abandonarse el "paradigma del sujeto" o el "paradigma de la conciencia", que tendría en Hegel su máximo representante, y pasarse al de la comunicación (cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., tomo primero, cap. IV).

Como ya he dicho más arriba, la *soberanía* del "*self* seguro de sí" que no queda ahí sino como lenguaje, es decir, que no existe sino diciéndose y explicándose, esto es, que es "razón comunicativa", queda sustituido en Habermas por un vaguísimo concepto de "posconvencionalidad" nunca bien perfilado, y difícilmente perfilable en cuanto contrapuesto al concepto de "razón subjetiva".

En *Facticidad y validez* Habermas habla del "desencadenamiento de la libertad subjetiva" como de un irrebasable *factum*, que no podría normarse mediante "normas éticas" sino sólo mediante normas de "forma jurídica", y ello a través de una razón comunicativa que en el Estado moderno se habría dado a sí misma forma jurídica en términos de procedimiento democrático. La libertad subjetiva es solamente el irrebasable *factum* que hay que normar, y que, si se quiere normar, exige un determinado tipo de normas, normas de forma jurídica, es decir, normas de derecho positivo en sentido moderno. Pero la *validez* del sistema de normas no depende de ninguna reclamación de la libertad subjetiva, sino ex-

clusivamente de una razón comunicativa que, como digo, se ha dado ella a su vez forma jurídica en términos de principio democrático. Forma jurídica de las normas y "principio de discurso" juridificado en forma de "principio democrático", además del *factum* del desencadenamiento moderno de la libertad subjetiva, son los elementos con que opera Habermas en *Facticidad y validez.*
Expositivamente, partiendo del *factum* del desencadenamiento moderno de la libertad subjetiva, Habermas entiende las libertades subjetivas juridificadas, es decir, entiende los derechos de libertad como el paso inicial en la interpenetración de "forma jurídica" (único tipo de normas posibles o masivamente imprescindibles y susceptibles de imponerse de verdad) y "principio de discurso" (razón comunicativa). De esa interpenetración resultaría el "sistema de los derechos" contenido en las constituciones de las democracias liberales de Occidente.
Pero lo que queda sin analizar es entonces el propio concepto de *libertad subjetiva desencadenada*, y en definitiva el concepto de posconvencionalidad, y, por tanto, el concepto de una razón comunicativa remitido a tener que operar con normas de forma jurídica. Es decir, lo que queda sin analizar son las cuestiones conjuntamente analizadas por Hegel en el cap. VI, a, c, en el cap. VI, B, III, y en el cap. VI, C, c, que, por lo demás, no son a este respecto sino tres hitos en la argumentación unitaria del libro. Esas cuestiones se le convierten a Habermas en inabordables una vez que ha contrapuesto el concepto de razón subjetiva al de razón comunicativa. La determinante centralidad de la libertad subjetiva, y, por tanto, la consiguiente centralidad de la norma de forma jurídica, se le convierte a Habermas en un *factum*, del que el filósofo ha de partir, y no algo a lo que el filósofo haya de investigarle la trastienda (*Facticidad y validez*, epílogo de 1994). No es eso lo que ocurre en Kant, a quien Habermas apela en *Facticidad y validez*. A Kant el "principio general del derecho" de *La metafísica de las costumbres*, la reclamación incondicional de libertad subjetiva, se le convierte en punto de partida normativo. Igual de incondicional es en Hegel esa reclamación, que éste se niega a distinguir de la propia universalidad que la reclamación implica, universalidad que ha de plasmarse en la universalidad de la ley. Asimismo el propio contexto de la explicación de Hegel es una extraordinariamente buena y precisa explicación de esa noción de "posconvencionalidad" que Habermas toma de la psicología del desarrollo moral de L. Kohlberg y que en definitiva se le va de las manos.
Me parece que en los problemas conceptuales que tiene Habermas con la libertad subjetiva se reflejan los problemas que el pensamiento marxiano tuvo siempre con las "libertades burguesas". Para ese pensamiento esas libertades, junto con el mundo extrañado de sí mismo que esas libertades sostienen, era lo que había de quedar suprimido y superado en forma de *eticidad racional*, concebida más bien conforme al modelo del cap. VI, A, b, c. Habermas en este asunto es ya abierta y convencidamente socialdemócrata o demócrata-radical, y, por tanto, alguien para quien definitivamente ello no puede entenderse ya de ninguna manera así, sino que el desencadenamiento de la libertad subjetiva (el quedar suelta la facultad de hacer cada uno lo que le plazca) es el irrebasable *factum* que hay que normar. Y, sin embargo, en Habermas, la libertad subjetiva queda sin conceptuar y en todo caso la libertad subjetiva queda radicalmente separada de la libertad comunicativa. En Hegel la libertad moderna de hablar y decir en el ágora y en la asamblea y la libertad de hacer cada cual con su vida lo que cada cual soberanamente decida hacer (a condición de reconocer ese mismo derecho a todos), se implican mutuamente, son la misma libertad. De ahí que

sólo metafóricamente sea el ágora griega modelo del "ágora" moderna y que la soberanía del *Gewissen* sea ajena al mundo antiguo, por más que queramos idealizar el ágora y la asamblea de Atenas.

Por otro lado, en Hegel el concepto fundamental de esta razón comunicativa no es propiamente el concepto de consenso, sino *por un lado* el concepto de compromiso, de *conciliación*, es decir, el dejar espacio a aquello que, aunque no lo puedo hacer mío, lo he de comprender, o lo he de disculpar, y *por otro lado*, concepto clave de esta razón comunicativa es el de perdón, el de "perdón de los pecados", es decir, el haber de reconocerme en un mundo (como no suponiendo ese mundo respecto a mí diferencia ninguna) en el que hay lo que ni puedo entender, ni puedo darle espacio, ni puedo perdonar, es decir, en el que hay no sólo lo indiferente y *peccata venialia* (pecados veniales), sino en el que también hay *peccata mortalia* (pecados mortales), que implican maldición y condenación. La *Aufhebung* de "el mundo espíritu extrañado de sí" implica el saberse el *self* sin diferencia respecto de un mundo, en el que hay lo intolerable y lo inadmisible, en el que hay lo que de ninguna manera es digerible, lo que absolutamente no debe ser, o absolutamente no debió ser. Esa *Aufhebung* sólo es, por tanto, posible (si es que lo es) a través del *perdón*. Pero, aun así, ese perdón (sobre el que pivota el concepto de razón comunicativa en el carácter de Absoluto que ésta tiene), tendría que ser capaz de superar el *Kalvarienberg des Gewesenen* (de superar "el calvario de lo sido", de lo inadmisible, pero que ya es irreparable), tendría que ser capaz de entenderse como el perdón de los pecados por parte de Dios, más allá del tiempo. A estas ideas de Hegel me referiré en comentarios al cap. VII.

En todo caso, como ya he dicho también, para Hegel el presente cap. VI, C, c, va esencialmente vinculado con el cap. VII, C, c, es decir, con la representación religiosa de que el Absoluto se hace autoconciencia (cap. VII, C) y con el darse conceptualmente alcance a sí misma la autoconciencia como siendo esa autoconciencia en que se convierte el Absoluto (cap. VIII). Pues lo que la *Fenomenología del espíritu* quiere ser, depende muy básicamente (como el autor no se cansará de decir en el cap. VIII) del encaje de esas tres piezas que son el final del cap. VI, C, el cap. VII, C, y el cap. VIII.

280 Se trata aquí de lo que más abajo va a llamar el *self* como destino de la esencialidad y de la realidad, es decir, del *self* como quedando por encima de la forma misma del deber y del contenido del deber y decidiendo soberanamente sobre ellos como momentos evanescentes suyos. Para referirse a tal soberanía y facultad no bastan ya ni el concepto formal kantiano de *deber* ni la noción aristotélica de *phrónesis*. Del primero se ha desprendido propiamente Hegel en el cap. V, C, b, c, y no digamos ya en el cap. VI, C, a, b. Y el concepto aristotélico de *phrónesis* hace referencia a un mundo en el que el *self* no es soberano.

Hegel recurre a un concepto de la "Crítica del juicio estético" de la *Crítica del juicio* de Kant, al concepto de *genialidad*, conforme al que la efectiva obra de arte, en la ejemplaridad y universal validez que reclama para sí, queda puesta ahí casi *ex nihilo* como producto irrepetible de una particularidad, de un para-sí individual, del "genio".

Al hablar aquí de genialidad, quizá esté pensando en una figura como la de Napoleón, en la que, por lo demás, tenía que estar pensando cualquier otro alemán en los días en que se redactaron estas líneas. Pero naturalmente, ni mucho menos está pensando sólo ni principalmente en Napoleón. Está pensando en la condición de un *self* posilustrado que, si no sigue la corriente, tiene que presentarse como una particularidad que reclama universalidad, que reclama que se le reconozca, que reclama reconocimiento por todos. Ese *self* se-

guro de sí en esa su particularidad reclamante de universal reconocimiento puede resultar haberse adherido a máximas no universalizables que quizá tampoco sean susceptibles de compromiso, e incluso quizá se haya adherido de antemano a la máxima de no universalizabilidad de máximas, a un quererse por encima de toda ley y como condición de cualquier ley, que de ninguna manera resulta ya resoluble en universalidad, que es más o menos lo que Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* llamaba mal radical. Es decir, ese *self* puede resultar haberse puesto ya de antemano en lugar de Dios, lo cual significa aquí: en lugar de sí mismo. Preste el lector atención a lo que Hegel desde este momento tiene que decir acerca de la diferencia entre el bien y el mal y, correlativamente, acerca de un *self*, que habiendo de entenderse como absoluto se suplanta a sí mismo en ese su carácter de Absoluto. Lo que sigue es en cierto modo el movimiento de esa suplantación, que la religión, como veremos en cap. VII, C, había anticipado en representaciones.
Por otro lado, en el presente contexto (pese a que lo vengo haciendo) no resulta adecuado hablar sin más de universalizabilidad o no universalizabilidad de las máximas. Ello sólo puede ser un momento del *Gewissen*, pero la soberanía del *Gewissen* queda por encima del *deber* en el sentido de Kant. Creo que Hegel está pensando más bien en una conciencia moral que, habida cuenta del caso en que actúa, el cual siempre es un caso singular, actúa con la pretensión de ser *reconocida* por todos, por más que lo universalizable de ese comportamiento pueda ser escaso o muy escaso. Algo de universalizabilidad habrá, sin embargo, que extraer o habrá de ser susceptible de compromiso, sobre todo con vistas a la imprescindible normación jurídica.

281 El presente pasaje ha de leerse, pues, en conexión con los correspondientes pasajes del cap. VII, C, "La religión revelada".
Obsérvese también que la célebre tesis sostenida y enfatizada por Carl Schmitt en su *Teología política* de que el concepto moderno de *soberanía* tiene por base una *representación* teológica es una tesis que aquí Hegel simplemente da por supuesta y por sentada. Pues aunque el concepto de soberanía que está desarrollando no sea estrictamente el de soberanía en sentido político, no cabe duda de que el concepto de soberanía política depende de él, pues soberanía significa principalmente en ambos casos ser el soberano fuente de la ley y quedar el soberano por encima de la ley de la que es fuente, el "poder de atar y desatar". Por lo demás, ante la "novedad" de las actuales versiones "discursivas" y "procedimentales" del concepto de "soberanía", Hegel quizá no hubiera hecho sino sonreír, lo cual no quiere decir que no constituyan en este punto unas muy buenas interpretaciones (algo parciales) de Hegel.

282 La idea es que a cada individuo su propia certeza le es soberanamente ser absoluto (culto en soledad), que se presenta con la pretensión de ser reconocida en ese su carácter de decisión soberana (culto comunitario).

283 Me refiero al libro VI de la primera parte de la novela *Wilhelm Meister*, que lleva por título "Confesiones de un alma bella".

284 Llaman la atención estas consideraciones conforme a las que este "espíritu seguro de sí mismo", este *self* posilustrado "que se ha convertido en destino de toda esencialidad y de toda realidad", que hace experiencia de sí en su carácter absoluto, es decir, que hace experiencia de esa su propia ultimidad, después de habérsele venido todo abajo, empieza siendo vacuidad y nihilismo y se verá constantemente de ahora en adelante amenazado por

ello. Es decir, siendo él hasta el extremo, consistiendo en ese inmediato ser-se es más bien su revés, es decir, nada. En definitiva estamos repitiendo lo dicho en el cap. III.

[285] Lo que sigue es sin duda la impresión general que se saca de la lectura del libro VI de *Wilhelmmeisters Lehrjahre* ("Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister") de Goethe, que aconsejo al lector para una comprensión cabal del presente pasaje.

[286] Las líneas que siguen hasta el punto y aparte, no son fáciles de entender. Se aclaran al llegar al "punto y aparte". Vienen a decir que, como el que se esté haciendo lo debido, consiste en buena parte en que lo que se está haciendo sea lo dicho y hablado, es decir, en que lo que se está haciendo esté dicho y hablado, resulta que (a causa de esa lingüisticidad) ese deber es "universalidad asomada a la superficie", vuelta hacia fuera. De ella se disocia mi individualidad particular, que es la que, sin embargo, está dando contenido al deber, es decir, a lo que, considerado exclusivamente en ese su estar vuelto hacia fuera, no sería sino una abstracción. Pues ese deber no es sino la individualidad particular actuando a conciencia y en conciencia. Pero una cosa es eso en cuanto reconocidamente cumplimiento del deber, y otra cosa es eso mismo por su lado de particularidad mía, es decir, de lo que yo me traigo entre manos.

[287] Una vez más el autor está empleando el término *Besonderheit* como sinónimo de *Einzelnheit*.

[288] Más arriba Hegel ha dicho que "el inmediato saber del *self* seguro de sí es la ley y el deber". Bien, esto, considerado así en abstracto, es la rebelión de Lucifer contra Dios. Esto es elemental y radicalmente el mal. Sin En-sí, ese *self* sólo se puede dar existencia, mesura y validez objetiva en el medio de la universalidad del lenguaje compartido. Y entonces ese *self* es elemental y radicalmente el bien. Es en el medio compartido del lenguaje, es en el medio de universalidad que es el lenguaje, donde la conciencia contemporánea se da un *En-sí* que no es sino ella, el único en sí que ella puede darse. Estas ideas las desarrollará más detenidamente el autor en el cap. VII, C, "La religión revelada". Esta idea de que es en el haber entrado la conciencia en sí, es decir, de que es en el haberse puesto ella en sí legislando o convirtiéndose en fuente de legislación, de que es ahí donde radica lo específico de la radical contraposición contemporánea de bien y mal, esta idea se repetirá en varias versiones en lo que queda del libro. La ruptura de la confianza en el En-sí y el entrar en sí la conciencia asentándose no más que en sí misma es el mal del que la conciencia moderna no tiene más escapatoria que ella misma. El árbol del conocimiento de cuyo fruto ha comido la conciencia moderna en su saber del bien y del mal es el árbol del autoconocimiento, es el saberse el sujeto como siendo la sustancia, y, por tanto, no poderse ser accidente de otro En-sí que de sí mismo. Hegel empieza a depender ya directamente aquí de los motivos de la teología bíblica y cristiana de la caída y de la gracia, de la gnosis y de la Cábala, y naturalmente también de Jacob Böhme y de Kant (lo mismo que unos años más tarde Schelling en su *Sobre la esencia de la libertad humana*); cfr. sobre esto último los artículos de Habermas, "Zu Hegels politischen Schriften" y "Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialimus.- Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schllings Idee einer Contraction Gottes", en J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Francfort, 1971, págs. 148 ss. y 172 ss. Para todo lo que sigue el lector haría muy bien en recurrir a "Irreversibility and the Power to Forgive" del capítulo quinto de *The Human Condition* de Hannah Arendt y al desarrollo que en diversas partes de sus *Denktagebücher 1950-1970* Hannah Arendt realiza de los

temas tratados en el mencionado parágrafo de *The Human Condition.*Y asimismo haría bien en recurrir a las consideraciones de J. Derrida sobre "Le siècle et le pardon", publicadas en *Le Mond des Débats*, de diciembre de 1999, recogidas después en J. Derrida, *Foi et savoir*, éditions du Seuil, París 2000.

[289] Recuerde el lector todo lo dicho varias veces más arriba acerca del empleo que hace Hegel de los términos *Einzelnheit* y *Besonderheit* y todo lo dicho también acerca de su traducción, pues vuelve a resultar relevante en el presente contexto.

[290] En estas famosas líneas el autor está empleando, pues, *Einzelnheit* y *Besonderheit* casi como sinónimos.

[291] Lo perdonable, es decir, los "pecados veniales", es efectivamente fácil de perdonar y podemos pasarlo aquí por alto.

[292] El "pecado contra el Espíritu Santo", el pecado contra el espíritu, es para Hegel el no-perdón. Repare el lector en que la afirmación que acaba de hacer el autor es una de las afirmaciones de más alcance en toda la *Fenomenología del espíritu*, el espíritu es por su propia naturaleza la resolución del "problema de la teodicea", la naturaleza del espíritu implica el haberse enfrentado de antemano éste al *Kalvarienberg des Gewesenen* (el calvario de lo sido, el calvario de lo irreparable, cfr. nota 279) y haberlo cancelado. A esta afirmación de Hegel objetaba Levinas que perdón es siempre y sólo "el perdón que otorga cada cual" y el perdón que otorga cada cual difícilmente puede tener el alcance que Hegel atribuye aquí al perdón como perteneciendo a la naturaleza del espíritu. Pero la verdad es que en el nivel del *Gewissen* el perdón de que habla Hegel sólo puede ser también el que otorga cada cual; esto es, por lo demás, lo que Hegel está describiendo.

[293] El término que emplea aquí Hegel es *Ausgleichung*, es decir, *conciliatio*, esto es, *componere et transigere*. Sobre estas equivalencias también son de interés las mencionadas consideraciones de J. Derrida sobre "Le siècle et le pardon" en *Le Monde des Debats* de diciembre de 1999.

[294] Más allá de su determinada realidad y más allá de su concepto: el arrepentimiento y el perdón como poderes ambos del espíritu son los que restablecen una se-sabiente inocencia del devenir y, por tanto, la se-sabiente justicia de Dios, éste es un tema insistente en Hegel. Inmediatamente después de la *Fenomenología del espíritu* aparece desarrollado en la *Philosophische Enzyklopödie für die Oberklasse* (1808) de Nuremberg, parágrafo 207.

[295] El tenerse representativamente ahí delante el espíritu en su Ser-absoluto, siendo ese Ser absoluto el propio saber de la autoconciencia, es decir, habiéndose convertido ese Absoluto en autoconciencia, será lo descrito en el cap. VII, C. Suprimiendo la forma de la objetualidad en el efectivo saber de ese su ser absoluto, en su efectivo saberse como absoluto, tendremos el "saber absoluto", cap. VIII. Valga esto como muy toscas indicaciones del contenido del cap. VII, C y del cap. VIII, que deben considerarse enteramente paralelos al presente cap. VI, C, c.

[296] *Explicará inmediatamente qué quiere decir con este wissende Pflicht.*

[297] Hegel se despista. Va a hablar, no de una determinidad, sino de determinidades, de dos determinidades.

[298] De nuevo el autor se despista e introduce este neutro, cuando debería haber dicho "la otra determinidad".

[299] Y que supone que en el texto no se produce ningún despiste por parte del autor.

[300] La idea en ambos casos es que el lado de lo universal, al no consistir sino en puro saberse a sí mismo, es lo mismo que el lado de la pura discreción, de la pura separación, es decir, que ambos lados, pese a ser distintos, y aun absolutamente distintos, son el mismo. Por lo demás, repare el lector en la afirmación hecha por el autor unas líneas más arriba de que, cuando los dos espíritus, el confesante y el enjuiciador, se tienen delante como absolutamente iguales, es cuando se tienen también delante en su diferencia absoluta, es decir, es cuando cada uno de ellos, al cubrir cada uno la entera amplitud del concepto, se sabe también absolutamente ser-otro.
Se repite, pues, aquí el mismo motivo del cap. III, el de no ser algo lo mismo sino siendo lo inverso y lo otro de sí. Para el concepto de razón comunicativa ello significa que en aquel con quien he de entenderme puede irrumpirme lo absolutamente extraño, y viceversa, si es que ello no me irrumpe ya dentro de mí mismo.
Asimismo, es cuando tenemos que lo otro en puridad, lo otro en absoluto, es el *self*, que lo otro en absoluto no es a su vez sino *self*, es entonces, digo, cuando todo enunciado se reduce en definitiva al *self*, en su ser el *self* otro de sí, siendo él mismo. Pues los enunciados lo que dicen es que una cosa es de esta o aquella manera en virtud de tal otra, y que esta otra es a su vez de tal o cual manera en virtud de una tercera, etc. Y nosotros hemos acabado diciendo que el *self* no es sino lo absolutamente otro de sí, que a su vez no es sino *self*, en virtud de ese mismo *self*. El *self* tiene, pues, estructura de enunciado (pues el ser una cosa tal otra en virtud de una tercera que sirve de base al nexo de ambas, es la estructura misma de la enunciación en general, que aquí queda traída a su base); o lo que es lo mismo: el *self*, en este hacérsele patente su carácter absoluto, tiene carácter apofántico, carácter de enunciado, de λόγος ἀποφαντικὸς, y en todo caso también de autorrevelación, de automanifestación. O conforme a las representaciones religiosas de la "religión revelada" a las que Hegel se va a referir el cap. VII, C: el *self* es palabra, *logos*, que en definitiva en su carácter absoluto es palabra de Dios y que no puede ser sino Dios, que no puede ser sino la autorrevelación de Dios.
Por lo demás, en estas condiciones la "filosofía del sujeto" sólo puede cobrar en definitiva la forma de una *fenomenología* del espíritu (de un quedar ahí el espíritu siéndose presente en es su diferencia respecto a sí) y de una *ciencia de la lógica*.
Pero todo esto eran cosas que el autor de la *Fenomenología del espíritu* (al menos de oídas) sabía, sin duda, que también empezaba a decirlas el segundo Fichte.
[301] Como religión del espíritu, pues. Véase cap. VII, C.
[302] Como saber de saber, como νόησις νοήσεως. Este aparecer del carácter absoluto o incondicionado del *self* "estirado a dualidad", o este resultar ser el Ser absoluto autoconciencia, *self*, es el tema del cap. VII. El cap. VII sigue al cap. VI en el sentido de que ese carácter absoluto e incondicionado, que en las religiones sólo viene *figurado*, queda ahora *sabido*. La conclusión del cap. VII en que la representación religiosa acaba autosuperándose en concepto es el cap. VIII, y, por tanto, el cierre de lo que en el cap. VI, B, II (la crítica ilustrada de la religión) sólo podía quedar hecho a medias o sólo quedó hecho a medias.

NOTAS AL CAPÍTULO VII

[1] Conforme a las formulaciones empleadas por el autor en el cap. VI, C, la "moralidad" significaba que el ser que la autoconciencia encierra le es a ésta transparentemente ahí como el ser perfecto y completo; tras la crítica de la cosmovisión moral, en la figura del *Gewissen* el saber de la autoconciencia le es a ésta su propio ser absoluto; en la doble conciencia (la confesante y la enjuiciadora) de la figura del *Gewissen*, la autoconciencia, precisamente en lo otro de ella, tiene la certeza de sí misma como siendo esa certeza el ser absoluto, "se trata del Dios apareciente en medio de ellos que se saben como puro saber", se trata, por tanto, de la *Erscheinung Gottes*, del *erscheinender Gott*, se trata del fenómeno de Dios, de la aparición de Dios, del Dios apareciente, *mitten in ihnen*, en medio de ellos, apareciente en la comunidad de autoconciencias como el ser absoluto de la autoconciencia, se trata del Dios apareciente como siendo Dios la autoconciencia en este su carácter comunitario.

Con esto nos viene introducido el tema del cap. VII. La religión es la conciencia del ser Absoluto, entendido como autoconciencia, y ello en el seno de la comunidad de fe y de culto. Es, por tanto, ahora –dice Hegel– cuando hemos dado con el tema de la religión, con el Absoluto que es autoconciencia, pero ahora en y para sí, o en y por sí. Pues en el cap. VI, B, I, b, sólo habíamos dado con ello como objeto de la fe. Lo que allí era el objeto de la fe lo tenemos ahora en y por sí.

Diríase entonces que el presente cap. VII es un capítulo superfluo, si ya de antemano estamos al final de él. Pero para Hegel no lo es. No lo es porque, pese a que lo que acabamos de obtener es también resultado final de la crítica ilustrada de la fe (e incluso el resultado de la crítica de la fe moral de Kant), sigue en pie la situación del cap. VI, B, II, conforme a la que la Ilustración no conseguía entenderse a sí misma como concepto de la fe, de ahí que acabase entendiendo el Absoluto como la abstracción del *être suprême*, o como la Materia, o cosas así, es decir, metiendo dentro de sí representaciones típicas de la fe, pese a su apariencia de contradictorias con la fe; es decir, sustituyendo una fe por otra fe, y, por tanto, sustituyendo la fe por la misma fe, es decir, sustituyendo a la fe por el teísmo o por el ateísmo. Y a su vez, la fe no lograba ver en la Ilustración el concepto de sí misma; la fe se atenía a su carácter de representación, y sólo podía ver en la Ilustración la negación de ese su carácter, pero no el concepto de lo que en esa representación se encierra, y con toda razón en las representaciones que la Ilustración introducía sólo podía ver tonterías.

El presente cap. VII y el cap. VIII quieren ser el cierre de esa disputa, en la que, si se miran bien las cosas, ha consistido lo principal del cap. VI del libro o de importantes partes de él. Las representaciones de la religión revelada muestran al Ser absoluto como negándose y convirtiéndose él en autoconciencia, muestran al Ser absoluto revelándose pero hasta el punto de hacerse él mismo autoconciencia, de hacerse él mismo hombre. Esa religión da, pues, en el centro de la razón. Y a su vez la autoconciencia moderna, tal como (en lo que respecta a su ser base incondicionada) se muestra en el la "Dialéctica trascendental" de la *Crítica de la razón pura* de Kant, sólo llega a darse genuinamente alcance en lo que ella es cuando se entiende como el concepto de esa representación de la religión revelada (sin buscar arrimo en representaciones que se pierden en la niebla, como ocurre con la fe moral de Kant). Y Hegel parece sugerir que sólo por esta vía logra la autoconciencia moderna sacu-

dirse las nieblas de la representación (de las representaciones de la fe, de las representaciones de la Ilustración y de las representaciones de la cosmovisión moral) y reparando en sí (*Erinnerung*) logra entrar en el terreno del concepto (en la ciencia, cap. VIII), hacerse concepto del concepto, hacerse concepto de la *reine Einsicht*, es decir, consumar lo que en definitiva quedó abierto en el cap. VI, B y en el cap. VI, C.

Permítaseme que añada que si el lector no está dispuesto tanto a entregarse libremente a la especulación teológica como a cuestionarse radicalmente las representaciones religiosas, lo va a pasar mal en la lectura del presente capítulo, o quizá "no le dará importancia"cuando para Hegel la tiene decisiva, como he dicho.

Esto en lo que se refiere al sentido global del presente cap. VII. Pero entrando ya en alguno de los temas del cap. VII, C, hay dos de especial interés.

El *primero* es el *tema del mal*, que hay que ver en conexión con el tema del perdón del cap. VI, C, c. Precisamente el hombre-Dios que se ha convertido en destino de toda esencialidad y de toda realidad, con quien se ve en tal desierto de sentido es con el diablo. Precisamente el hombre-Dios se ve expuesto (como a su tentación más íntima) a la versión más radical del mal, al "mal radical". Ya Jesús se vio tentado a ello por el demonio, a ponerse en lugar de Dios. El hombre Dios lleva ya en sí como ingrediente suyo la versión más radical posible de la condición de "hijo de la ira". En la segunda carta de San Pablo a los tesalonicenses (cap. 2.) se dice: "A propósito de la venida de nuestro Señor, que nadie en modo alguno os desoriente; primero tiene que llegar la apostasía y aparecer la impiedad en persona, el hombre destinado a la ruina, el que se enfrentará y se pondrá por encima de todo lo que se llama Dios o es objeto de culto, hasta instalarse en le templo de Dios proclamándose él mismo Dios [...] Esta impiedad está ya en acción; apenas se quite de en medio el que por el momento lo frena, aparecerá el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el aliento de su boca y aniquilará con el esplendor de su venida". Pero se diría que no está claro que este Jesús que "destruye con el aliento de su boca y aniquila con el esplendor de su venida", no sea precisamente el Jesús tentado por el demonio en el "desierto de todo sentido", manifestándose precisamente como sucumbiendo a la tentación. En todo caso (Hegel lo va a repetir varias veces en el cap. VII, C) la "verdad que salva" (íbid), es decir, la verdad de que la autoconciencia es Dios mismo porque Dios mismo se ha hecho autoconciencia, por más cerca que esa verdad quede de lo más radical del mal, por más que incluso en definitiva no sea quizá ella misma otra cosa que el mal radical, no es lo mismo que el mal. Que el bien y el mal son lo mismo, pero que, por supuesto, no son lo mismo, es decir, la tensión entre la autoconciencia que desde el principio tuvo la certeza de ser Dios y de ser como Dios (Luzbel) y el Dios que se hace autoconciencia y muere en la cruz como signo del perdón del pecado original de la autoconciencia de haber inexorablemente querido ser como Dios, no pudiendo en definitiva querer otra cosa, esa tensión es lo que Hegel trata de entender en el cap. VII, C, barruntando que en esa tensión, en estas representaciones, tienen que contenerse claves de la condición humana ilustrada moderna. El hombre-Dios en el que se encuentra convertido el hombre como resultado de haberse hecho Dios hombre, es para el teólogo Hegel el Dios del "perdón de los pecados", frente al pecado original del hombre de quererse hacer igual a Dios que lo convierte en "hijo de la ira"no pudiendo el hombre (como condición para estar a la altura de sí mismo) querer otra cosa. En esto Hegel es fiel discípulo de Lutero. Pues también Lutero ve en este dilema, compuesto de dos extremos

que, sin embargo, se diría que son idénticos, la clave de la autocomprensión de la existencia humana, que él introduce.

El *segundo* tema que llama la atención es el *tema* mismo *de las representaciones* del Ser absoluto. Hegel, como digo, es un fiel discípulo de Lutero, pero en esto lo es y no lo es.

Lo es y no lo es en un *primer aspecto*. En el cap. VI, C, c, tenemos el propio saber de la autoconciencia que le es a ésta su Ser absoluto, como consistiendo ese Ser absoluto en "la cosa misma" suya, en obra suya. En el cap. VII, C, tenemos a ese Ser absoluto del cap. VI, C, c, como el Dios apareciente, *figurado* en la palabra y en el cántico de la comunidad de fe, fundada por el Dios-hombre muerto y espiritualmente resucitado, en la que ese Absoluto se es presente. Y por fin, en el cap. VIII tenemos el *concepto* de esa representación, y por tanto, el concepto del cap. VI, C, c sabiéndose definitivamente como concepto. Pues bien, si tenemos esas tres cosas, resulta que entonces los principios de la política, los principios de la religión y los principios de la *filosofía* coinciden. Es la idea de Hegel en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Buena parte de los ingredientes de las premisas son protestantes, pero la conclusión (la coincidencia de política, religión y *filosofía*), ciertamente, no lo es. Se diría más bien "católica". Ésta es por lo demás la situación en el todo el idealismo alemán, e incluso quizá ya en Kant (depende de cómo se interprete el "tener por verdadero" de la "fe moral" kantiana).

Pero hay un *segundo aspecto* de esta cuestión, el concerniente a la *representación* como tal. Me parece que, pese a su radicalidad luterana, o incluso quizá por su radicalidad luterana, Hegel, como le sucedió a Aristóteles, acaba haciéndose cada vez "más amante de los mitos". Es decir, me parece que Hegel (el teólogo Hegel) tiene también un punto de "católico" ilustrado y escéptico. Como indicaré más abajo, Hegel en definitiva parece haber desesperado de que de hecho la autoconciencia llegue a darse *conceptualmente* alcance a sí misma en su carácter absoluto, por lo menos por término medio y con carácter general.

Es decir, ya los exigentes supuestos de la mentalidad que representa el *Gewissen* quizá sólo puedan ser generalizables por la vía de convertirse en los supuestos mecánicos de un cosmos más bien cosificado, como pensaba Max Weber dramatizando un tanto tal situación al final de su *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero Hegel les supone el apoyo de la *representación*, el apoyo de la comunidad de fe protestante. Y en todo caso Hegel duda no sólo de que la *ciencia* (cap. VIII) pueda ser posible sin el elemento de la *representación* (cap. VII, C), sino también de que la *ciencia* (cap. VIII) vaya a ser de veras generalizable (la difusión de la *reine Einsicht* es uno de los supuestos y una de las exigencias más básicas de la conciencia ilustrada moderna, de la autoconciencia moderna en cuanto ilustrada).

Eso significa que en la medida en que la *ciencia* no resulte ser generalizable (o en el mientras-tanto de su difusión), la conciencia *retrocede* y se atiene a la *representación*, pero a una representación ya "desmitologizada", ya desacreditada por la ciencia. El resultado es el retroceso al inconsistente y caótico mundo de "representaciones" (de procedencia cristiana o de cualquier otra procedencia), es decir, de cualesquieras representaciones y figuraciones del ser absoluto de la autoconciencia, que Hegel criticaba al final del cap. II.

Por otro lado, si en el conjunto del cap. VII y el cap. VIII el punto más importante es el del tránsito de la *representación* al *concepto*, es decir, el tránsito del cap. VII al cap. VIII, entonces ese tránsito ha de entenderse como una repetición del tránsito del cap. II, al cap. III, del

tránsito desde las *representaciones* perceptivas al concepto, desde la *cosa* de la percepción al concepto del entendimiento.

[2] La totalidad de los epígrafes entre corchetes del presente cap. VII son del traductor.

[3] Sólo nos ha aparecido el Ser absoluto como siendo este Ser absoluto un objeto para la conciencia, pero no la conciencia en su carácter de Ser incondicionado, de Ser absoluto, lo cual sólo ha sucedido en el cap. VI. C, c.

[4] No ha aparecido Dios mismo en el revelarse de éste, en el revelarse de Dios. Con ello sólo nos hemos encontrado en el cap. VI, C, c, y de ello se trata en el presente capítulo; se trata de la fenomenología del Ser absoluto, una vez que éste se nos muestra revelado, y, como parte de ella, del hacerse Dios hombre y de cómo la muerte del hombre-Dios significa el "perdón de los pecados", la reconciliación de Dios con el mal. En esta fenomenología, el elemento *representativo* (Dios, el hacerse Dios hombre, el hombre-Dios aceptando la muerte resultado del pecado, la resurrección, la comunidad de espíritu) habrá de resolverse en el elemento conceptual o habrá de revelar su sentido conceptual.

[5] El autor hace a continuación un repaso de las formas en que en las figuras analizadas en el presente libro el Ser absoluto ha sido objeto para la conciencia.

[6] Advierta el lector que precisamente estos dos ingredientes, aquí inexorablemente separados, fueron los que acabaron formando unidad al final del cap. VI, C, c.

[7] Es decir, el *self* que se tiene en su carácter absoluto, la autoconciencia que se es su ser absoluto, la autoconciencia en la figura del *Gewissen*. Voy a hacer uso de esta frase en los próximos comentarios (ya he hecho uso de ella), porque refleja muy bien el sentido de las figuras desarrolladas desde la "libertad absoluta" (cap. VI, B, III) hasta el *Gewissen* (cap. VI, C, c), tal como se las ve desde esta última, a la vez que conecta muy bien a esta última con la idea de destino desarrollada en el cap. VI, A, que ya en el cap. VI, A, c, resultaba ser la propia negatividad del *yo*.

[8] Así es, si comparamos esas figuras con la figura del *Gewissen* como autoconciencia que se es el Ser absoluto.

[9] "Si se lo representa como objeto." Repare el lector en que esta observación es muy importante para entender bien el complicado planteamiento del presente capítulo (el capítulo que me ha resultado más duro y difícil de traducir).

La idea general de ese planteamiento podríamos resumirla como sigue. Al final del cap. VI, C, c, el *self* se tiene a sí mismo en su carácter absoluto, en su carácter incondicionado, la certeza de la autoconciencia le es a ésta su propia sustancia, su propio ser absoluto. Es entonces cuando el *self* entiende (o barrunta) que así se tuvo a sí mismo en las religiones, pero considerándose como un objeto distinto del *self*. Es decir, aquello de lo que el *self* tuvo conciencia en las religiones como de un ser absoluto distinto de él, ha resultado serlo él. Se trata aquí, por decirlo así, de dilucidar la relación entre el Ser absoluto del que el *self* tuvo conciencia en las religiones con el *self* que en el cap. VI, C, c, se ha descubierto como absoluto e incondicionado. El autor va a insistir en que eso viene también representativamente dicho y tratado por las religiones e incluso en que ése es propiamente el tema de éstas.

O expresando lo mismo de otra manera: "Si se lo representa como objeto": ¿de qué otra forma hemos tenido *nosotros* delante al final del cap. VI ese *self* consciente de sí como destino de la esencialidad y la realidad? Por tanto, si entendemos por religión la conciencia del Ser absoluto, o nuestra conciencia del Ser absoluto, es decir, el tener delante nosotros el Ser

absoluto, siendo ese Ser absoluto un ser autoconsciente, resulta que de lo que hemos hablado al final del cap. VI es de religión. Y de hecho el autor ha tenido que recurrir al final del cap. VI directamente a la noción o representación de Dios. Así pues, el contenido del presente cap. VII tendrá que consistir todo él en un análisis de lo dicho al final del cap. VI y habrá de acabar coincidiendo con ello. En la religión el Ser absoluto, el Ser incondicionado, es objeto de la conciencia, un objeto distinto del *self*; al final del cap. VI, C, c, es el *self* el que se es autoconsciente como absoluto e incondicionado, es decir, eso absoluto e incondicionado ha dejado de ser un objeto distinto del *self*. Por tanto, el mencionado análisis tendrá que terminar con una *Aufhebung* de la forma de la objetualidad, que separa ambas cosas; y eso es el cap. VIII.

[10] Esto no es así sin más en el cap. VII, A. Es decir, aquello de que se habla en el cap. VII A, no tiene sin más la determinación de autoconciencia. Y de esto, que me parece que es una inconsistencia, se le van a seguir al autor algunos problemas conceptuales, que el autor resuelve (así me lo parece) recurriendo a lo metafórico. Y me parece que con esto mismo tiene que ver la ausencia de las religiones orientales en la *Fenomenología del espíritu* (sólo se hace un par de vagas alusiones a ellas). En el presente libro, para Hegel la religión de verdad es aquella en que el ser absoluto es *representado* como autoconciencia, y la "religión verdadera", la "verdadera religión" es aquella en que el Ser absoluto, allende de quedar representado como autoconciencia, se vuelve él en la *representación* autoconciencia *real*, se hace hombre, y mediante esto el hombre queda levantado a Absoluto, siendo ello el elemento central y estructurador de la conciencia religiosa.

[11] Conviene entender bien esta endiablada y desesperante frase del autor, pues es importante para entender el planteamiento de este cap. VII; el sentido de la frase radica en que la representación, por su naturaleza, cuando se representa el Absoluto, lo ha hecho ya relativo, pese a su pelea por mantener en pie su propia consistencia como representación del Absoluto. Vayamos por pasos. *Primero*: La religión es la conciencia del Ser absoluto, pero como algo distinto de esa conciencia. *Segundo*: Pero el objeto de la religión, el ser absoluto, se caracteriza por tener superada en sí toda esencialidad y toda realidad, es decir, por ser autoconciencia para la que ningún ser-otro es ya autónomo (no podría, pues, ser distinto de la conciencia que se lo representa). *Tercero*: En la religión tenemos afirmada la existencia autónoma de un ser absoluto, el cual consiste en autoconciencia para la que queda superada y suprimida toda existencia autónoma; en lo que el autor acaba de decir, "existencia autónoma" y "existencia autónoma suprimida y superada" ocupan, pues, dos lugares distintos y separados, no están en el mismo sitio. *Cuarto*: Por tanto, en la religión la existencia del ser absoluto (para la conciencia que se la representa) queda separada de su autoconciencia (de la autoconciencia en que el ser absoluto consiste). *Quinto*: Por eso, una cosa es el espíritu existente y otra la religión que está ahí como parte de ese espíritu existente (tenemos, por tanto, tres cosas: el espíritu existente, el saberse de él o el saberse él como lo absoluto, y la representación del Ser absoluto como contradistinto de lo existente). *Sexto*: De lo que va a tratarse en este capítulo es también de la supresión y superación de esta discordancia de representaciones.

[12] El original dice *als seiner selbstbewusster Geist* (espíritu autoconsciente de sí), que leo como *als seiner selbst bewusster Geist* (como espíritu consciente de sí mismo).

[13] Advierta el lector que se trata, por tanto, primero, de que la religión no sea ajena a la realidad sino que la realidad quede abarcada por la religión, y, segundo, de que la religión no tenga otro objeto que el espíritu seguro de sí que se es para sí mismo su Ser absoluto del cap. VI, C, c.
Se trata, por tanto, de una coincidencia de los principios de la política, de la filosofía y de la religión, o también de que no hay Revolución sin Ilustración y no hay Ilustración sin Reforma. Véase sobre todo esto el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, al que me he referido ya varias veces. Lo cual no quiere decir que, como a veces supuso la izquierda hegeliana, realidad, representación y concepto hubieran de fundirse en no se sabe bien qué. El concepto de *Aufhebung* significa que las determinaciones no han de considerarse como fijas, sino que en su movimiento unas resultan de las otras, pero no que una determinación sea la otra.
[14] Con lo cual se estaría señalando ya la relación entre el cap. VII y el cap. VIII, pero con tal de que se entienda que esa relación es la misma que la del cap. VII con el final del cap. VI, C, c.
[15] La idea principal de lo que el autor está diciendo y va a decir a continuación es la siguiente: el aparecer del espíritu, la fenomenología del espíritu, es un desplegarse o separarse los momentos que son la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, a los cuales momentos los hemos ido viendo reducirse a este último como a su fundamento, como el fundamento de todos ellos. La religión los presupone a todos, pues la religión es la conciencia del espíritu y, por tanto, es la totalidad revertida a sí, la totalidad simple, o el *self* absoluto de esos momentos, es decir, el haber quedado reducidos esos momentos a su fundamento sabido. Lo cual no quiere decir que esos momentos precedan a la religión también en el tiempo. Sólo las figuras del espíritu entero, es decir, sólo las figuras del espíritu real y las distintas formas de religión (es decir, las correspondientes distintas formas de la conciencia del espíritu en cuanto representación de un Ser absoluto separado) se suceden en el tiempo. Precisamente el sucederse en el tiempo es signo del carácter entero, de la completud (del poder estar ahí sin las demás, con independencia de las demás), que las formas del espíritu real y las correspondientes formas de autoconciencia del espíritu (de religión), tienen frente a aquellos muy distintos momentos en los que el espíritu real y la religión lógicamente se despliegan, que tienen por base y marco una determinada forma del espíritu real y de su comprensión religiosa.
[16] Es decir, no es esto lo que sucede con los momentos de conciencia, autoconciencia, razón y espíritu respecto al fundamento de ellos que es el espíritu.
[17] Obsérvese que el espíritu (*Geist*) como momento se convierte en un momento del espíritu entero, no veo esto muy congruente, pese a la precisión del autor de que se trata sólo del "espíritu inmediato".
[18] La idea de lo que el autor está diciendo es la siguiente: no los momentos que son la conciencia, la autoconciencia, la razón (o certeza de la razón) y el espíritu, pero sí las figuras particulares de cada uno de esos momentos, son *totalidades particulares*, por tanto sí se suceden en el tiempo. Y por consiguiente, pueden ser portadores o pueden constituir modalizaciones de las figuras del espíritu entero (por tanto, tanto del espíritu real como de la religión) en su sucederse éstas en el tiempo. Se trata de una idea bien enrevesada, de la que, sin embargo, el autor va a hacer un uso masivo en el presente cap. VII.

[19] A fin de entender mejor las consideraciones que siguen, recuerde el lector que al principio del cap. VI el autor dijo que el espíritu resultaba ser la base de la que la secuencia de figuras que habíamos analizado hasta ese momento no eran sino abstracciones. El fundamento se revela, pues, como sosteniendo a aquellas abstracciones. Ahora añade que la religión no es sino la conciencia del espíritu que se revela como base de ellas. Esa base ha tenido que estar presente ya en el desarrollo de aquella secuencia. En el presente cap. VII se hace uso de ello.
[20] En lo que acaba de decir, el autor borra un tanto la diferencia que ha establecido entre espíritu real y la religión como autoconciencia del espíritu, pero en realidad no necesita esa distinción para lo que va a decir.
[21] Recordemos una vez más que conforme a lo dicho en la *Introducción* y también al principio del cap. V, C, "da lo mismo que tomemos por certeza de sí misma el fin que la autoconciencia se propone y que tomemos por verdad la realización de ese fin, o que, al revés, tomemos por verdad el fin y tomemos la realidad por certeza: sino que esencia [*Wesen*] y fin-en-y-para-sí es la certeza de la realidad inmediata misma, la compenetración del *en-sí* y el *ser-para-sí*, de lo universal y la individualidad; el hacer es en él mismo su verdad y su realidad".
[22] Repare el lector en el término *sustancia*. A propósito del espíritu seguro de sí mismo dijo el autor en la introducción al cap. VI, C, que en esa figura de la conciencia "el saber de la autoconciencia le era a ésta su sustancia", lo absoluto. Enseguida se va a referir a esto mismo. Por otro lado, creo que todo lo que el autor va a decir a continuación se entiende mucho mejor si se tiene presente una idea que puede resultar problemática pero que creo que está subyacente en todo lo que dice. Es la siguiente: lo que hemos obtenido al final del cap. VI, C, c, que ha sido que el ser de la autoconciencia le es a ésta su propio Ser absoluto, ya estaba siempre ahí, aun antes de que ese Ser absoluto quedase figurado como creador de la naturaleza. De lo que se trata ahora es del movimiento de *Erinnerung* (de memoria) de ello.
[23] De ahí que en la exposición precedente el autor haya tendido a veces a borrar esa diferencia, como ya he indicado.
[24] Como he indicado antes, a los efectos del presente cap. VII, el final del cap. VI, C, ha sido un tenerse ahí delante de sí mismo el espíritu en su carácter absoluto. Esto es el *concepto* de religión, pero sólo el concepto. O dicho de otro modo: al llegar el cap. VI, C, c, *nosotros* vemos cómo ese tenerse el espíritu delante a sí mismo como Ser absoluto, estuvo ya puesto siempre; ello es algo que nosotros tenemos ahora ahí en su inmediatez y lo que vamos a ver es cómo se ha desenvuelto como experiencia de la conciencia ese concepto que *nosotros* tenemos ahora ahí en su inmediatez. O dicho aún de otro modo: todas las figuras se reducen al espíritu como su fundamento; es en ese contexto de la figura del espíritu cuando damos con el saber de la autoconciencia como siéndose ese saber su propia sustancia, como siéndose el Ser absoluto. Esa conciencia estuvo siempre ahí ya. Vamos a ver cuál fue su desenvolvimiento, cuál fue su experiencia. Como ve el lector, estoy tratando de desentrañar algunos enrevesados pasajes de esta introducción al cap. VII, que tienen a veces un demasiado marcado carácter de "construcción".
[25] Pero la realidad del espíritu todavía no se ha igualado a ese concepto.
[26] En la religión el objeto es el Ser absoluto como autoconciencia.

[27] De todos modos el autor arrastra aquí lo que me parece que es un problema conceptual, al que ya me he referido, que no sé si precisamente en estas líneas el autor está tratando de eludir. La religión se mueve en el terreno de la autoconciencia. Es el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu. El Ser absoluto siempre ya está ahí para la conciencia como la *sustancia* de ésta. Conceptualmente no se ve bien qué sea ello en la esfera de las figuras no de la autoconciencia, sino de la conciencia, es decir, en la esfera de las figuras descritas en los caps. I, II, y III, es decir, cuando el elemento estructurador de ello hayan de ser esas figuras. En tal caso habrá una especie de barruntarse el espíritu como espíritu, pero sin que ello sea propiamente en el medio de la autoconciencia. Y la verdad es que el autor podría replicar que efectivamente a barrunto se reduce la certeza de esa autoconciencia cuando el elemento estructurador de ello son aquellas figuras.
[28] Otra referencia a lo que más arriba ha llamado *sustancia.*
[29] La forma que el espíritu cobra como objeto de su conciencia permanece llena de su sustancia, es decir, va más allá de todo objeto siendo la base de todo objeto e incluye en sí al sujeto, resultando ser el Ser absoluto de éste.
[30] Aun entendido como ser, es decir, aun en caso de tenerse el espíritu delante sólo en su inmediatez, no aparece sólo como poniendo la abstracta naturaleza, sino como poniendo espíritu o poniendo espíritus. Pues Dios crea "los ángeles y la luz" antes que la naturaleza. En el cap. VII, A, el autor va a empezar hablando de la religión de la luz.
[31] O el tenerse ahí delante el espíritu en su inmediatez, pero como espíritu.
[32] Si el pronombre personal de la frase se interpreta no como concepto sino como espíritu, otra traducción posible es: disolver enteramente en él [en el espíritu] la forma de la objetualidad, en él [en el espíritu], que incluye a sí mismo en sí a ese su contrario. Ello también sería correcto. Pero me parece que el autor quiere contraponer *representación y concepto,* no *representación y espíritu.*
[33] Con lo cual se está diciendo también que, mientras se mantenga la forma de la objetualidad y, por tanto, la forma de la representación, como no podría ser de otra manera, ni se ve cómo podría evitarse, la lectura que se está haciendo de la presente obra no es sino inevitablemente de tipo religioso o teológico. Es decir, de tipo puramente representativo. Para que no fuera así, habría de resultar que el saber del Absoluto, es decir, el saber que tiene por objeto el Absoluto, tendría que acabar sabiéndose como saber del Absoluto, es decir, como saber que tiene por sujeto el Absoluto, es decir, que es cosa del Absoluto, y cabe preguntarse si tal cosa puede producirse en el saber de algún mortal. A veces sí lo han pretendido los místicos. Ahora bien, cuando el filósofo atrapa conceptualmente aquello que Rumi, San Juan de la Cruz o Juan Ramón Jiménez (por indicar algunos nombres) están diciendo, resulta que propiamente sólo se trataba de la memoria de ello, como aun veremos en el cap. VIII, y que de lo que en realidad se está hablando es otra vez de lo tratado en el cap. I, es decir, de lo Inefable inmediato.
Después de haber empleado muchas horas en dar vueltas a este libro de Hegel, aconsejo al lector lo siguiente: si después de haber entendido bien el libro, y sólo entonces, el lector llega a la conclusión de tener la noción de Absoluto como algo fijo y bien atado, referible a algo, convénzase de no haber entendido ni una palabra de lo dicho en este libro. De ahí que las lecturas y las exposiciones que suelen hacerse de él se muevan en el terreno de la *representación religiosa* vulgar y corriente (sin que, en lo que se refiere a cercanía a Hegel, alcancen ni mucho menos la altura de la mejor teología protestante o católica).

[34] Y así resulta que nuestro punto de vista ha sido siempre ya el del *Nous*, que finalmente se da alcance a sí mismo sabiéndose como su propio autodespliegue. Solamente que en tal forma de hablar hay un último punto de desasosiego, pues al hablar así, el *Nous* queda convertido en un objeto del que se habla, contra lo supuesto.
[35] Es como lo Incondicionado llegará a saberse él tal como nosotros lo sabemos, y ello no consistirá sino en un retornar de nuestro saber al fundamento de ese nuestro saber como saberse de lo Incondicionado. Si ello fuera así, pocas dudas cabría concebir entonces tanto acerca del carácter realísimo como acerca de la absoluta legitimad que asiste a tal autotransparente actualidad de la existencia moderna.
[36] Desde la posición obtenida en el cap. VI, C, c, hemos podido decir más arriba que, respecto a esa posición, la autoconciencia, en cuanto conciencia, primero no empezaba teniéndose a sí misma sino por objeto, es decir, que su carácter de ser ella ser absoluto no empezaba siendo para ella sino objeto, por más que ello volviese problemática la "forma de la objetualidad". Y decíamos que con ello teníamos puesto el concepto de religión.
[37] Esta idea está a la base de mucho de lo que se dice en la discusión Habermas-Ratzinger sobre "las bases morales pre-políticas del Estado liberal". Esa discusión está publicada en castellano en la revista *Pasajes*, nº 18, Valencia, 2005. También puede encontrarse en Internet, en el sitio *Avizora*).
[38] Por ejemplo, en la mesa hecha de madera, no se trata primariamente de la madera sino de la mesa; lo esencial es que la mesa hecha de madera es una mesa, y no la madera.
[39] Éste es el motivo básico de todo el capítulo, a saber: que tratándose de tenerse ahí delante la autoconciencia en su carácter absoluto, ese Ser absoluto *representado* va cobrando él mismo autoconciencia, hasta que la representación de él, o la conciencia de él, no es sino la conciencia que ese Ser absoluto tiene de sí. Es entonces cuando la autoconciencia se tiene ahí delante en su carácter de Ser absoluto, o es entonces cuando el saber que la conciencia tiene del Padre no es sino el saber que el Hijo proporciona de él, no siendo a su vez ese saber sino el saber que el Hijo tiene del Padre y el saber que, en el Hijo, el Padre tiene de sí. El saber mismo no es sino el Espíritu, que es de lo que se ha hablado en el cap. VI, C, c, pues allí se dijo que en esa figura del "espíritu seguro de sí" el saber de la autoconciencia le era a ésta su ser absoluto.
[40] Con lo cual está diciendo el autor que en la representación religiosa de la Encarnación se cifra para el autor la superioridad de la autoconciencia occidental sobre la autoconciencia oriental del espíritu. Es importante tener presente el lado de discusión teológica que la *Fenomenología del espíritu* tiene para el autor. Precisamente el presente cap. VII de la *Fenomenología del espíritu* puede entenderse como "la religión dentro de los límites de la mera razón" (Kant) o como "el cristianismo dentro de los límites de la mera razón", en el sentido que he indicado más arriba de que la Ilustración habría de entenderse como concepto de la fe y de que la fe no habría de ver en la Ilustración sino su propio concepto.
[41] La idea es muy sencilla y la ha repetido el autor ya varias veces: el espíritu empieza quedando él inmediatamente ahí como espíritu, es decir, empieza quedando inmediatamente ahí en su carácter absoluto, en su condición de fundamento. Pero pese a ese su carácter absoluto (éste ha sido el resultado del cap. VI, C, c), empieza quedándose él ahí para sí inmediatamente. El autor quiere hacer, pues, compatible la noción de inmediatez con la noción de autoconciencia, entendida esta última como siéndose ella para sí el ser absolu-

to. Sobre tal compatibilidad remito al lector a las explicaciones de Hegel en el fragmento titulado "La ciencia" recogido en el *Apéndice.*

[42] La necesidad de la existencia, la estructura del "argumento ontológico", pues. La idea de conexión necesaria entre los dos ingredientes del *cogito sum,* ya ha aparecido varias veces desde la introducción de la noción de *categoría* en el cap. V, y sobre todo al final del cap. VI. Pero, como ya he dicho, en la versión que Hegel suele dar del "argumento ontológico", no se procede de la omnitud de realidad a la necesidad de la existencia, sino de la necesidad de la existencia a la omnitud de realidad, habiendo de contener esa existencia necesaria esta omnitud.

[43] Precisamente en esta acumulación de metáforas a las que aquí recurre el autor, se vuelve patente la dificultad conceptual señalada más arriba, la de estar hablando de una estructura de autoconciencia en el terreno de la conciencia.

[44] Si entendemos esto desde los resultados del cap. VI, C, c, se trata del "pienso, soy", del tenerse el pensamiento representativamente ahí delante a sí mismo en su carácter absoluto y en su inexorable necesidad.

[45] Como ya he dicho reiteradamente más arriba, precisamente este punto no queda conceptualmente claro, y, por tanto, lo que inmediatamente sigue dista de estar claro. Quizá por eso el autor empiece a apelar enseguida a figuras del cap. IV.

[46] Recuerde el lector que en el cap. VI, A, c, incluso el tipo de eticidad descrito en el cap. VI, A, a, b, es entendido por Hegel como una *repetición* de la figura del *señor.*

[47] O en otra traducción gramaticalmente posible: "[...] la belleza de ellas elevada a magnificencia la disuelve en lo sublime que resultan en su simplicidad".

[48] Aparece por primera vez en este capítulo un motivo que va a ser insistente, el del Ser absoluto como autosacrificio, un motivo que, como es bien sabido, figura ya en los Vedas. La sustancia, en su quedar allende toda forma, es el *self* que se sacrifica en *selves* (en seres para sí) *que* se nutren de esa sustancia. Recuerde el lector que ese Absoluto dándose desprendidamente, ya no nos ha aparecido en el cap. VI, B, a propósito de la *utilidad* y a propósito del *usus* dentro de la Trinidad. Véanse notas 7 y 177 al cap. VI. En el cap. VII, C, el motivo del autosacrificio del Absoluto queda en relación con la "muerte de Dios" y con el punto más alto o último paso de la *representación* religiosa.

[49] La idea de estas últimas líneas es difícil porque asocia varios motivos contrapuestos. Primero, la simplicidad de la luz. Segundo, la idea de ocaso como vuelta a sí, como para-sí, como *self,* como negatividad. Tercero, la luz sacrifica su simplicidad o su inmediatez al para-sí, y la sacrifica proyectándose en múltiples seres que se caracterizan por su evanescencia. Cuarto, pese a esa su evanescencia, esos múltiples seres, en su quedar ahí, en su consistencia, están chupando de la generosa sustancia de la luz.

[50] Bien pensado, el movimiento del cap. II era todo él una riña.

[51] Si bien la frase quizá podría traducirse también: "la cual animación lleva más allá de una inocente indiferencia de tal determinidad y negatividad", pero me parece que esto no tiene sentido.

[52] Es la formulación quizá más convincente en relación con la dificultad conceptual que vengo señalando acerca de qué pueda ser la religión como autoconciencia del espíritu cuando el elemento estructurador de ello se considera no en el terreno de la autoconciencia, sino de la conciencia.

[53] El momento estructurador del todo del espíritu es, pues, aquí lo que se analizó como tercera figura de la conciencia, el entendimiento (*Verstand*), cap. III.

[54] *Kunstreligion*, expresión que puede traducirse también por *la religión-arte*. A lo largo del texto el autor le quita ambigüedad y dice a menudo *Religión der Kunst*, la "religión del arte".
[55] Un *technites*, un técnico, mediante cuyo trabajo, mediante cuya obra, queda ahí delante de sí mismo (y, por tanto, queda puesto en obra) el espíritu en su carácter absoluto. En su famoso ensayo sobre "El origen de la obra de arte" (1935) Martin Heidegger no dice mucho más.
[56] Con el propio término que está empleando, *Individualisation*, Hegel está señalando que no se está refiriendo ni a *Individualisierung* ni a *Vereinzelung*, sino al carácter que la sustancia cobra de serse ahí en forma de un algo individuado, Atenas se es presente en forma de la diosa Atenea.
[57] Es decir, como el propio ser de ellos y la propia obra de ellos, la *thea*, la diosa Atenea del templo de la acrópolis de Atenas, tal como aparece en la *Historia de la Guerra del Peloponeso* de Tucídides, por poner un ejemplo.
[58] Lo que se quiere decir con esto de "libertad universal de los individuos, de los particulares" se irá aclarando a lo largo de la exposición.
[59] O naturalmente también el cap. VI, B, III
[60] En esta introducción a la *religión-arte* se están cruzando varias referencias. La primera es al cap. VI, C, c, que es donde *nosotros* hemos obtenido el *concepto* de religión como espíritu seguro de su carácter absoluto. A través del cap. II hay una referencia tanto a la *eticidad* (cap. VI, A, a, b) como figura a la que corresponde esta *religión-arte*, como a la *Bildung* y a la *libertad absoluta* (cap. VI, B, III) a las que corresponde la evocación moderna de la *religión-arte*. Y es muy importante la referencia a disolución del mundo ético (cap. VI, A, c) y a la parte final del presente cap. VII, B, c, en que alude a la Sofística, y a Sócrates y Platón, que no serían sino varias caras de lo mismo; ya que es en el medio del distanciamiento de la conciencia de la sustancia ética respecto de sí misma cuando la *religión-arte* llega a su consumación.
[61] Ésta es aquí la diferencia respecto a la universal libertad de la que se hablaba más arriba, y mediante ello se aclara también algo más aquella noción de universal libertad.
[62] Alusión quizá a *La República* de Platón.
[63] Para Hegel, lo mismo que más tarde para M. Weber, es la "autoconciencia pura de la sustancia" es decir, es la religión, la que introduce los cambios de mentalidad más básicos.
[64] Me parece que así se completa lo que el autor quería decir más arriba con la expresión "universal libertad", que aún será objeto de ulteriores precisiones al hablar de la "obra de arte viva" (o de la obra de arte viviente).
[65] Realmente es admirable la formulación de que la sustancia, en cuanto forma, se hace tan forma, que se traiciona a sí misma como sustancia y ha devenido sujeto.
[66] La idea que Hegel se hace aquí del artista y de su obra suena a la idea que Hegel se hace del político y su obra en el mismo contexto. Lo que está diciendo, guarda analogía con la descripción que Hegel hace de Alejandro Magno y su *pathos* en su curso de Filosofía de la historia.
[67] Sobre esa contraposición entre particularidad de la forma y universalidad de la naturaleza se va a hablar enseguida.
[68] Al no coincidir consigo, siendo fin en sí, queda más allá de todo momento suyo.

[69] He aquí la contraposición entre particularidad y universalidad, de la que se hablaba hace un momento.
[70] El pasaje es un buen ejemplo de cómo utiliza Hegel la expresión *momento del concepto existente*. Este momento del concepto existente (o el *momento* de concepto existente) consiste en que aquello que precisamente la obra es, la obra lo es en otro distinto que ella, pero como momentos desaparecientes o evanescentes ambos.
[71] Una referencia a la definición que Kant da lo bello en la *Crítica del juicio*.
[72] No sé si se puede describir así la relación de Fidias con la diosa. Pero la verdad es que, cuando se le acusa de haberse quedado con parte del oro destinado a la estatua, y él desmonta las partes de oro de la estatua, y las pesa, se comporta como dueño de su obra.
[73] Unas líneas más arriba el autor ha hablado de "lo que es en sí" como leyes no escritas de los dioses. Ahora lo que es en sí pasa a vindicarlo el pensamiento sabiente. La relación entre ambas nociones de lo que es en sí, ha de entenderse, obviamente, en el sentido en que Hegel interpreta tantas veces la *República* de Platón como un intento (por lo demás imposible) de sustituir el *ethos* tradicional, que se viene abajo, por un *ethos* integralmente derivado del pensamiento. Una precisa explicación de ello puede encontrarla el lector en el parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y también en el parágrafo 185 de la *Filosofía del Derecho*.
[74] Es decir, es un estar ahí que lo es en la forma de inmediatamente dejar de estarlo, esto es, lo que es el himno en su extenderse en el tiempo, va apareciendo a la vez que desapareciendo y cuando se acaba de cantar el himno ya no hay más himno. Pero supongo que el autor no oyó nunca cantar un himno griego. De lo que está hablando el autor es del himno en la liturgia protestante. La *Ópera de los tres peniques* de Bertold Brecht se abre con una parodia de un himno protestante y de la predicación del pastor, que sigue al himno. Precisamente en esa parodia queda clara la capacidad que el culto tiene de configurar estilo y de impregnar el resto de la existencia.
[75] Observe el lector que, cuando el autor dice al principio del libro que el Absoluto no es sustancia sino sujeto, como esquema de ello está funcionando la comunidad de fe, convertida en actual comunidad de culto. Dicho esquema nos ha aparecido ya en el cap. VI, C, c.
[76] Del himno protestante pasa a los cultos mistéricos.
[77] Universalidad significa aquí el quedar allende cualquier cosa real que cae bajo ese universal, el quedar en definitiva más allá de cualquier cosa real.
[78] Así lo entiendo, pues gramaticalmente el pronombre *ihm* del original podría también referirse a *Wesen*, a la esencia.
[79] De nuevo el motivo de la esencia divina como autosacrificio.
[80] Los dos lados indicados más arriba, a los que se ha seguido refiriendo en estas líneas, el de la realidad convertida en idealidad y el de la idealidad haciendo ella misma dejación de sí y convertida en realidad.
[81] Seguramente se está refiriendo a las idas y venidas de los atenienses con el oro de la diosa, tal como se reflejan en el texto de Tucídides.
[82] En este cap. VII, B, b, el autor pasa a hablar de los cultos mistéricos (a los que ya se ha referido en cap. VII, B, a), de los cultos báquicos y de los juegos olímpicos. Si el lector repara en los conceptos y motivos principales que introduce el autor, no le resultará difícil identificar en el cap. VII, B, b, y en el cap. VII, B, c, una discusión con la posición de Schi-

ller en "Los dioses de Grecia" o con la posición de Hölderlin en "Pan y vino" (y en otros poemas tales como "El archipiélago", "El único", "Patmos") y una crítica y rechazo de ellas. La conciencia moderna como unión de "*self*, destino y sustancia" que en la religión del arte de Schiller y de Hölderlin (en cada uno de ellos de muy distinta manera) se interpreta como ausencia de Dios, Hegel la interpreta como la genuina actualidad de Dios, que, por tanto, en su saberse a sí misma como tal, ha de dejar por detrás tanto a la "religión del arte" y a las "repeticiones" de la "religión del arte", como al "lado artístico" de la religión revelada. Ante la conciencia moderna, en su darse ésta conceptualmente alcance a sí misma en su carácter absoluto, se deshacen como vaho el sentimiento de nostalgia y la idea de retorno que embarga a esos poemas. Dicho esto, conviene añadir que sin duda Hegel conocía las traducciones de Hölderlin de *Edipo Rey* y *Antígona*, publicadas en 1804. Pues bien, me parece que los comentarios de Hölderlin sobre la esencia de lo trágico en ambas piezas de Sófocles contienen quizá las ideas más centrales de la *Fenomenología del espíritu*. Pero Hegel, si conoció esos comentarios, se los apropió tan soberanamente, que los convirtió en *concepto*. Para él, entonces, las repeticiones de la religión del arte, ni en su forma de arte de lo bello, ni en su forma de arte de lo sublime, eran el medio privilegiado del tenerse la conciencia moderna a sí misma en su carácter absoluto. En esto consisten sus diferencias con Schiller, con Hölderlin y también con posiciones de Schelling.

[83] Cfr. lo dicho al final del cap. VII, A, a.

[84] Este motivo del *self* como manifestación, o mejor de la manifestación o fenómeno que no es sino *self*, ha aparecido ya en varias versiones a lo largo del libro. Desempeñaba un importante papel al final del cap. VI, C, c.

[85] Obsérvese una vez más que lo que se está diciendo aquí del sacrificio y lo que se dijo del sacrificio en el cap. VII, A, c, guarda una relación directa con lo que en el cap. VI, B , se dijo de la utilidad. Véase nota 177 al cap. VI y nota 48 al cap. VII.

[86] Creo que aquí Hegel se hace críticamente eco del contenido de la elegía de Hölderlin "Pan y vino", la conociera directamente o no.

[87] Después de haber aludido al delirio báquico, el autor alude ahora a los juegos olímpicos y los está presentando como un barrunto, como un poner el fundamento, del Dios hecho hombre, del crucificado de la revelación cristiana. Estamos, pues, bien cerca, a la vez que bien lejos, de las posiciones de Nietzsche.

[88] El autor se está refiriendo a la épica griega, básicamente a la *Ilíada* de Homero.

[89] Me parece que no es tanto que la idea de Estado se está entendiendo por de pronto de forma ajena a la democracia, sino que se la está caracterizando desde el gobierno, desde el poder ejecutivo, como ha sucedido ya en otros pasajes. De todos modos el pasaje podría también entenderse en el sentido indicado, pero me parece que ello ni concordaría con la idea de "voluntad general" introducida en el cap. VI, B, III, ni con el concepto de *razón comunicativa* introducido en el cap. VI, C, c.

[90] Así entiendo el *sie* del original. Ese *sie* puede referirse también a "espíritus de los pueblos", lo cual no introduciría, ciertamente, ningún cambio sustancial en la interpretación que acabo de hacer.

[91] En su curso de 1942-1943 sobre Parménides, Heidegger hace la mejor interpretación que conozco de esta idea griega de *mnemosyne*, de la que se hace aquí eco Hegel y que tiene también que ver con el concepto de *Erinnerung* de éste. Cfr. M. Heidegger, *Parménides*, Francfort, 1982.

[92] Ése es uno de los pocos pasajes en la *Fenomenología del espíritu* donde se distingue de forma tan neta entre *Einzelnheit* y *Besonderheit*.

[93] Es la razón por la que más arriba se caracterizó a los dioses como lado universal.

[94] Recuerde el lector que (ya en varias ocasiones a lo largo de este cap VII, B) esta fuerza de lo negativo, del destino, viene siendo interpretada por el autor como siendo en definitiva la negatividad del *self* en el serse éste su propia sustancia. Y así en el contexto del análisis de la comedia, la negatividad del *self* quedará finalmente puesta directamente en relación con aquella noción de destino.

[95] Precisamente en el presente contexto, en que el autor está haciendo referencia a la tragedia moderna, conviene recordar el aviso del autor de que en el presente capítulo de la religión no sólo las figuras de la conciencia sino también las referencias históricas se agavillan de forma distinta que en el resto del libro. Aquí el lazo que las une es su relación con la conciencia de lo Incondicionado. Y después de ver cómo está procediendo aquí el autor, no hace falta insistir en que, más arriba, al hablar del himno y el culto (cap. VII, B, a), más que de las odas de Píndaro y de Grecia en general, Hegel estaba hablando, como ya dije, del himno y del culto protestante. Tal como está procediendo el autor, la *Aufhebung* de la religión del arte en la religión revelada sólo puede significar, por tanto, que la figura de la "religión del arte" deja de ser en esta esfera el principal elemento estructurador, pero no que quede cancelada la figura ni la función de ella. Precisamente en esta esfera, la relación con lo Incondicionado puede mantener frescas figuras muy viejas.

Por otra parte, en relación con esto mismo es claro que Hegel considera el culto como religión del arte, como religión, y, por tanto, como un ponerse delante el espíritu a sí mismo en su carácter absoluto, como un saber ponerse la existencia humana delante a sí misma en lo que respecta a sus referencias últimas. Naturalmente, el culto no es el todo de ello, ni siquiera el todo de la religión del arte, sino sólo una parte o aspecto de ello. Pero en todo caso, una existencia humana que carece de culto y ceremonial, o en el que el culto y el ceremonial son pobres, carece de formas específicas de darse autoconciencia en lo que respecta a su relación con lo incondicionado, se interprete lo incondicionado en términos finitos o en términos infinitos. Asimismo, la calidad del culto y del ceremonial del que se dota una forma de existencia, la autoclaridad y transparencia que ese culto y ceremonial cobran, mide el alcance y calidad de la capacidad de ésta de cobrar conciencia de sí, de ponerse ella a sí misma delante en lo que se refiere a su relación con sus referencias últimas. El culto es indicador de la autoclaridad respecto a esas referencias de las que en definitiva dependen las orientaciones del colectivo.

[96] Saber y no saber se reparten entre las dos autoconciencias. Sólo en la abstracción quedan del lado de una y no de la otra. En la abstracción el personaje representado es representado como siendo una conciencia que se agota en uno de los lados, que es enteramente y protagoniza enteramente uno de ellos y no una conciencia en que se repartan los dos, resultando que sobre ella (si ése es el caso) recae el no saber, todo el no saber. Esa conciencia (si ése es el caso) es entonces la entera diferencia entre saber y no saber.

[97] Cfr. sobre esto el mencionado curso de Heidegger.

[98] Téngase presente que después será ella la que se convierta en destino, pero todavía no.

[99] Éste es el punto en que la posición de Hegel se separa tanto de la de Schiller como de la de Hölderlin. De ahora en adelante sólo se puede tratar de pensar la autoconciencia moderna como destino de los dioses y de los poderes absolutos de la sustancia, de pensar precisamente como la actualidad de Dios lo que en la "religión del arte" de Schiller o de Hölderlin se revela sólo como ausencia. Vista desde Hegel, la "religión del arte", tal como la representan Schiller y Hölderlin, se queda en nostalgias que conceptualmente se ignoran a sí mismas en su genuino sentido. Más aún, como a continuación veremos, esa autoconciencia moderna, habiendo de estribar (para darse conceptualmente alcance a sí misma) en la religión revelada, acaba revelándose a su vez como el destino de aquel lado representativo de la religión revelada que se convierte en base de su retorno artístico. Me parece que Hegel no puede ver a Schiller y a Hölderlin, o no logra ver a Schiller y Hölderlin, sino desde el contexto definido por la comedia, por un lado, y por la "conciencia desgraciada", por otro lado, contexto que representa el lugar de nacimiento de la religión revelada, pero que, como veremos, el desenvolvimiento de la religión revelada (en cuanto ese desenvolvimiento empuja inexorablemente hacia el concepto) deja tras de sí. Esa peculiar conexión de comedia y "conciencia desgraciada", en la que Hegel quiere estribar, me parece que es bastante ajena tanto al tono de Schiller como al de Hölderlin, de los que, por otro lado y sin duda, Hegel directamente depende en todo este cap. VII, B.

[100] Es decir, *Las Nubes* de Aristófanes entreverándose con Sócrates, para quedar en definitiva por encima de las nubes conceptuales de Sócrates, pero ello en contra de la defensa que Aristófanes querría hacer de la *doxa*, que es lo que Sócrates destruye en la dirección de lo que Aristófanes de verdad representa. Es decir, Aristófanes se ríe de Sócrates porque (como les pasa siempre a los escépticos) es incomparablemente más socrático que Sócrates, e incluso, si se quiere, más platónico que Platón, sólo que él ni lo barrunta ni puede barruntarlo. La ironía de la comedia –así parece ver las cosas Hegel– es muy superior a la de Sócrates, y sólo puede compararse a la de un Dios que se borra a sí mismo haciéndose hombre y que, siendo hombre, se niega a sí mismo aceptando la muerte, quedando sólo por este medio a su graciosa, abismal y autárquica o autosatisfecha altura en una especie de *divina comedia*.

[101] De lo mismo se habla al final del cap. I.

[102] Y esto es sin duda a su vez ironizar sobre el contenido de "Brot und Wein" ("Pan y vino") de Hölderlin, lo conociera Hegel directamente o no.

[103] Advierta el lector que de nuevo la conciencia escéptica pasa a ocupar una posición central.

[104] Ha vuelto porque recuerde el lector que la religión del arte consistía en que la obra cobraba progresivamente forma de *self*. En la comedia se ha convertido en el *self* mismo. Ello es la consumación y también la cancelación de la religión del arte, en el sentido de no ser ya en la religión del arte donde la autoconciencia se tiene a sí misma delante en su carácter absoluto; en su carácter absoluto la autoconciencia se tiene a sí misma delante en un terreno distinto al que representaba el arte absoluto; el arte, si acaso, señala ahora a lo que ya no es de ninguna manera ella, ni habita en ella, sino que la deja detrás. La comedia es algo así como la culminación, a la vez que la ruina, del arte *absoluto*.

[105] No deja de ser curiosa esa idea de que es la comedia ática la que propiamente representa el barrunto, precedente y umbral de la verdad de la religión revelada. En la trama global de

sutiles referencias cruzadas en que consiste la *Fenomenología del espíritu*, no deja de ser curiosa esta serie particular de referencias cruzadas conforme a la que la tragedia deja el cielo despoblado de dioses mediante la figura del destino; a la vez que la comedia, mediante ese *self* particular, convertido en Absoluto, preludia la verdad revelada de la religión cristiana. Destino de la tragedia y *self* de la comedia (es decir, tragedia y comedia) son por otro lado el *self* del "Estado de derecho", de la *persona*, tal como Roma lo introduce como institución jurídica y tal como, con la *libertas* convertida en *principio* del derecho, pasa a convertirse en protoinstitución en la existencia moderna (cfr. Cap. VI, A, c). Al principio del cap. VII el autor ha avisado que en el presente cap. VII había de quedar desorganizado el orden en que las distintas figuras de la conciencia habían ido apareciendo del cap. I al cap. VI. Figuras muy distantes en lo que respecta a su aparición en esos capítulos, o en todo caso figuras muy distantes en lo que respecta a su ocurrencia histórica, se presentan ahora aquí ocupando posiciones simétricas. Pero ello sucede conforme a la propia estructura interna de la *Fenomenología del espíritu*. Pues, como ya he dicho, ello se explica porque en el cap. VII se trata de la relación de esas figuras con el tenerse delante a sí misma la autoconciencia como Ser absoluto. Véase nota 95.

106 Si es que el autor no se está refiriendo al cap. VI, C, c.

107 ¿Por qué? Porque esa forma, al quedarse ella para sí ahí delante en su carácter de absoluta, esto es, en su Ser absoluto, tendrá que decir: "El ser absoluto es *self*", "Ese Ser absoluto que ahí está, es *yo*, es *self*", con lo cual habrá invertido el enunciado inicial ("El *self* es el ser absoluto"). Sabiendo bien cuál es la estructura del "espíritu real" que hace ese enunciado, entenderemos cómo se produce esa inversión. La religión es la conciencia del Ser absoluto. Pues bien, también respecto a las figuras del espíritu a las que hemos estado dando vueltas sobre todo en el cap. VI, C, es decir, también respecto a aquellas figuras para las que resultaba que el *self* es el Ser absoluto, va a resultar (de forma radical y consecuente) que también el Ser absoluto se hace por su parte *self*, es decir, que el el Ser absoluto es *self*, que el *self* se vuelve, por tanto, predicado.

108 Pese a resultar un tanto borrosa por quedar introducida en forma de consideraciones sobre un determinado enunciado especulativo ("El *self* es el ser absoluto"), la idea es que el *self* es el Ser absoluto, que el *self* es un ser que infinitamente se excede a sí mismo, que la libertad moderna no es, por tanto, sino accidente de sí misma, porque precisamente el Ser absoluto se ha convertido en *self* ("El Ser absoluto es *self*"). O dicho en otros términos: el pensamiento se descubre como pensamiento de una sustancia que no es sino el pensamiento mismo, esto es, la autoconciencia se descubre como la revelación de un Dios que enigmáticamente se da revelándose, pues Dios no puede ser sino tal darse y autorrevelarse. O de otro modo: el *self* no se descubre como lo absoluto e incondicionado si no es a la vez descubriéndose como lo infinitamente extraño a sí en su serse manifiesto, en su consistir en forma de la universalidad, que se tiene ella a sí misma por contenido. El *self* no es sujeto del predicado que es el Ser absoluto, es decir, el *self* no tiene el Ser absoluto por predicado si no es a condición del ser él el predicado de ese ser absoluto que es él. Ésta es, por de pronto, la "religión revelada" de Hegel frente a la "religión del arte" de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* o de "Los dioses de Grecia" de Schiller.

109 La idea subyacente en todas estas consideraciones es que no se puede poner el primer enunciado "El *self* es ser absoluto" sin que experimente una inversión y se convierta en el

enunciado "El ser absoluto es *self*". Y viceversa, si es la autoconciencia la que, entendiendo lo absoluto e incondicionado como *self*, dice: "El Ser absoluto es *self*", es que el Ser absoluto se ha sacrificado a sí mismo resultando de ese sacrificio que "El *self* es el Ser absoluto". O dicho de otra manera: para Hegel el *self* no puede ser el ser absoluto, sino que el *self* es la negación del ser absoluto. De modo que si el *self* no tiene más remedio que ponerse como absoluto, es decir, si el *self* no tiene más remedio que ponerse como Ser absoluto, es que el Ser absoluto se ha sacrificado a sí mismo haciéndose *self*. El que el *self* sea el absoluto implica que el Ser absoluto mismo se hace hombre. Todo esto está incluido en las representaciones de la religión cristiana, de la religión revelada. Dicho aún de otro modo: el que, conforme al presente contexto, el *self* no pueda ser Ser absoluto sino porque el Ser absoluto se ha convertido en *self* no puede significar sino que, en el movimiento que se refleja tanto en el juicio inicial como en su inversión, ambos (*self* y Ser absoluto) son "tanto *esenciales* como meros *momentos*".

110 Así el espíritu es tanto conciencia de algo, conciencia de lo Absoluto, como pura autoconciencia; o es la comunidad de fe de la religión revelada que sabe que el Ser absoluto está en medio de ella, y que ella es, por tanto, la aspiración de éste a sí mismo, o que eso, por tanto, no es sino ella.

111 Esta frase debe entenderse de la siguiente forma. *Primero*, el *self*, en su quedar más allá de toda particularidad es universalidad. Y *segundo*, esa universalidad, en su estar rezumada en la sustancia, es universalidad llena.

112 Y una vez que la universalidad abstracta de la *persona* y de la *libertas* se convierten en un principio para la existencia moderna, ello decide también para Hegel sobre las nostalgias de la contemporánea religión del arte.

113 Alusión al Panteón romano como figura de la negatividad de la libertad subjetiva moderna, que el derecho romano introduce y la modernidad convierte en principio del derecho; referencia, pues, a Roma y al derecho romano como origen de la abstracción moderna de la *persona* del Estado de derecho, el cual, pese a desempeñar un papel decisivo en estas consideraciones de Hegel, no queda en general puesto a ninguna buena luz. Pese a que Hegel es el pensador de la razón subjetiva moderna en el carácter de referencia última que ésta tiene para ella misma, se diría que no le gustan algunos momentos de vacua abstracción de esa razón, que, sin embargo, Hegel insiste siempre en considerar absolutamente esenciales. En lenguaje religioso podríamos también decir que Hegel siente cierto desasosiego ante lo terrible y también ante el carácter de "desierto del sentido" que la presencia del Absoluto moderno parece comportar.

114 Es otra vez la figura de la "conciencia desgraciada" del cap. IV, B, pero aquí magníficamente mostrada en su "retorno" a su base de "espíritu real", o mostrada en una de las versiones de ese "retorno" a su base de "espíritu real".

115 La figura de la "conciencia desgraciada" introducida en el cap. IV, que desempeñaba ya un papel importante al final del cap. V, A, y al final del cap. VI, C, pasa a desempeñar también un papel central en este cap. VII, C. En todo caso, comedia, estoicismo, conciencia desgraciada y la abstracción de la persona jurídica (considerémoslos como figuras de la conciencia) son para Hegel el medio de la figura de la religión revelada.

116 Propiamente está hablando del helenismo y de Roma y, sin embargo, es admirable la brevísima descripción que el autor está haciendo de la dimensión tragicómica de la con-

ciencia moderna. Y ello en el inicio mismo del análisis de la religión revelada como forma específica de la relación que la conciencia moderna guarda con sus ultimidades, es decir, de la relación que la conciencia moderna guarda con su propio carácter de Ser absoluto. Es esa conciencia la que protagoniza la disputa entre la fe y la Ilustración del cap. VI, B, y la conversión de la representación religiosa en concepto, descrita al final del presente cap. VII, C, y en el cap. VIII.

La frase "Dios ha muerto", que por lo general suele asociarse con el nombre de Nietzsche, proviene evidentemente de Hegel. Pero como Hegel expresamente señala en sus *Lecciones sobre filosofía de la religión*, la toma directamente de Lutero y de cantos luteranos de Viernes Santo, que muy probablemente sean también el lugar de donde la recibió Nietzsche, si no la recibió directamente de Hegel. Cfr. sobre todo esto E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., págs. 55 ss.

En la edición de W. Bonsiepen y R. Heede se citan dos de las fuentes a las que Hegel se refiere en su curso de filosofía de la religión.

Lutero escribe: "Como Cristo es Dios y hombre en una sola persona, resulta que lo que se dice de él como hombre, también hay que decirlo de Dios. Y así, Cristo ha muerto, y Cristo es Dios, por tanto Dios ha muerto. No el Dios separado, sino el Dios unido con la humanidad. Pues del Dios separado ambas cosas serían falsas" (ed. Weimar, 1914, tomo 50, p. 589).

Bonsiepen y Heede citan también una cancioncilla de Viernes Santo de Johann Risten, impresa en 1658, que dice: "Oh espanto y horror,/ *Dios mismo murió.*/ En la cruz ha muerto,/ por amor,/ y en el reino del cielo/ así nos ha puesto". La letra acabó considerándose tan dura, que se la sustituyó por la siguiente: "Oh espanto y horror,/ *murió el hijo de Dios.*/ En la cruz ha muerto,/ por amor,/ y en el reino del cielo/ así nos ha puesto".

Por último, Klaus Wrehde me llama la atención sobre el texto de una de las "pasiones" de Juan Sebastián Bach, en el que se habla de que "Gott selbst erbleicht..." ("Dios mismo palidece y expira").

Naturalmente, esta clase de expresiones cobran su peculiar importancia en ese contexto de religiosidad, teología y filosofía que, pasando por el idealismo alemán, llega hasta Nietzsche. Pues si uno pega el oído a esta clase de expresiones, las encuentra también en catalán en la poseía de Rois de Corella y en castellano en la poesía religiosa de Quevedo (por señalar dos casos en que me ha sucedido encontrarlas), sin que en ninguno de esos dos casos quedasen asociadas al efecto de *Erinnerung* que tuvieron en aquella tradición protestante.

Para Hegel es la autoconciencia que *representativamente* cobra conciencia de su Ser absoluto en la forma de religión revelada, es esa autoconciencia, digo, la que ya desde la propia *representación* religiosa, aun con anterioridad al *concepto*, efectúa el tránsito por el que esa autoconciencia se convierte en una autoconciencia sin *representación* de Dios. Desde la perspectiva misma de la "representación" la ausencia de Dios es la peculiar forma de religión de esa autoconciencia. Y es mediante esa representación como esa autoconciencia, al darse conceptualmente alcance a sí misma como conciencia ilustrada, puede dar con la idea del carácter de ser-absoluto de esa misma autoconciencia para la que el Ser absoluto se autoniega, por más que para Hegel esa conciencia ilustrada acabe no entendiéndose propiamente a sí misma.

Pero las fuentes del motivo que aquí analiza Hegel no son sólo cristianas. No puede sorprender que en el presente cap. VII, C, Hegel recurra a J. Böhme, el cual bebe de fuentes cabalísticas que Hegel se toma mucho más a la letra de lo que después se las tomaría Schelling

(que, naturalmente, a través de Böhme, también apela a la Cábala en su escrito de 1809 sobre la esencia de la libertad humana). Conforme a la doctrina del *tsim-tsum* de Isaac Luria, tal como se expone, por ejemplo, en el libro *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera, este mundo es el que es precisamente porque Dios se fue, porque ese mundo no es sino "encogimiento" de Dios. En las tradiciones cabalísticas se contiene, pues, una impresionante interpretación religiosa de la obligada ausencia de Dios en la autoconciencia que se da alcance a sí misma en esas tradiciones.

Es esa conciencia la que se trueca enseguida en lado mesiánico de la conciencia revolucionaria, la que (en lo que respecta a su carácter de conciencia del Ser absoluto) se trueca en el encargo mesiánico de hacer retornar un sentido absoluto ausente (de hacer retornar a su creación al airado Dios que se fue), en anticipación de un futuro absoluto, ligado precisamente a la muerte de Dios entendido como un más-allá separado. Pero este motivo mesiánico es más bien ajeno al Hegel de los caps. VII y VIII del presente libro, aunque, ciertamente, buena parte de la izquierda hegeliana interpretó enseguida a Hegel desde él.

Por lo demás, es en el contexto de la especulación cabalística donde por primera vez se apela al neoplatonismo y a Platón en los términos en que lo hace Hegel. Creo que en el mencionado escrito de Schelling, pese a la masiva presencia de Böhme y pese a la expresa apelación a la Cábala judía en él, hay más bien poco de ello. En sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* Hegel pone la Cábala bajo el epígrafe de "Los neoplatónicos", y del "neoplatonismo" dice que fue la última filosofía antes de Descartes.

Jürgen Habermas recoge en su libro *Perfiles filosófico-políticos* un temprano artículo suyo titulado "El idealismo alemán de los filósofos judíos", cuya idea central, que es precisamente la del título (el artículo de por sí es más bien flojo), merece ser tomada en serio. De interés también en relación con lo que estoy diciendo, es el artículo que en ese mismo libro Habermas dedica a G. Scholem con el título de "La Torá disfrazada".

[117] Por tanto, es el "Estado de derecho" (la libertad abstracta del derecho romano) que Hegel convierte en umbral de la existencia moderna, es el "Estado de Derecho", digo, la figura del espíritu real a cuyo contexto pertenece el enunciado "El *self* es el ser absoluto" y al que ese enunciado se le trueca en el inverso "El ser absoluto es *self*", en el cual enunciado inverso se funden para Hegel el destino trágico de la conciencia segura de sí, el Dios hecho hombre y la muerte de Dios. En este punto queda, por lo demás, claro algo sobre lo que ya hemos llamado la atención varias veces: que la conciencia escéptica y la "conciencia desgraciada" desempeñan un papel fundamental en la *Fenomenología del espíritu*. La razón es que la conciencia escéptica (aquí en la forma de conciencia cómica) y la "conciencia desgraciada" como destino trágico de la conciencia cómica, son (tal como Hegel está planteando aquí las cosas) la forma directa e inversa de un mismo enunciado último, al que la *Fenomenología del espíritu* trata de reducirse en su intento de entenderse como el *self* moderno dándose alcance a sí misma en su carácter absoluto, no sólo *representativamente*, es decir, no sólo en términos de religión, no sólo en el protestantismo, sino también conceptualmente, es decir, también en la filosofía.

[118] Creo que en estas líneas Hegel está evocando ideas de Schiller en "Los dioses de Grecia" y de Hölderlin en "Pan y vino".

[119] Conciencia historicista, pues. Recuérdese que Hegel tiene ya detrás a Herder, que murió en Weimar en 1803. En los caps. VI y VII Hegel lleva lo mucho que toma de Herder a un terreno muy distinto al de éste.

[120] Ésta ha sido la conclusión de las consideraciones sobre la tragedia y la comedia.
[121] Es decir, éstos son los ingredientes por los que el principio de la conciencia cómica "El *self* es el ser absoluto" se convierte en el principio inverso "El Absoluto se ha vuelto *self*, se ha vuelto autoconciencia". Por tanto, el enunciado básico subyacente en la "religión revelada", o lo más básico de la revelación la "religión revelada", es la inversión del enunciado subyacente en la conciencia cómica.
[122] La redacción de este párrafo es, ciertamente, bastante mala. Me ha costado bastante tiempo reconstruir la identidad y el orden de las ideas que aquí expone el autor. Pero piense el lector que este capítulo seguramente está redactado casi a fines de septiembre de 1806 (cuando a Hegel empezaba a aproximársele la fecha de expiración del plazo de entrega de la segunda mitad del presente libro) y además en el contexto de la excitación producida por la invasión napoleónica desde el 25 de septiembre.
[123] El romano-germánico Hegel se adscribe, pues, al *ab utroque*. El espíritu procede de ambos, tanto del Padre (del En-sí) como del Hijo (del Para-sí), en la vuelta de éste al En-sí, al Padre.
Pero a este Hegel también le gusta la "sal gorda". El pasar el Absoluto de sujeto a predicado ("El *self*, la autoconciencia, es el Ser absoluto") implica el enunciado inverso ("El Ser absoluto es *self*") y ambas cosas es el espíritu en el nivel en el que se lo está analizando aquí. Resulta entonces que el espíritu tiene una virgen madre que es real, el para-sí, el ponerse ahí una diferencia que no es ninguna, y un Padre que no es real, sino el En-sí abstracto, el cual no es ya sino el diferir respecto a lo otro y, por tanto, otra vez el Para-sí (generación eterna del Hijo). En todo lo que sigue se va a volver masiva la presencia del *Parménides* de Platón.
[124] El "Dios separado" del que hablaba Lutero en el texto citado.
[125] Es clara la alusión a los ingredientes del dogma cristiano de la Encarnación.
[126] Es decir, el enunciado "El ser absoluto es *self*", por el que el *self* se enajena, se pone ahí fuera, resultando que el "fuera" y todo lo que hay ahí fuera y la base de todo lo que hay ahí fuera es *self*, ese enunciado digo, con todo lo que implica, no implica todavía que nos haya amanecido el espíritu. Si el ser absoluto no ejercita sobre sí mismo la negatividad por la que, sacrificándose a sí mismo, el ser absoluto pasa de sujeto a predicado tal como se refleja en el enunciado "El *self* es el ser absoluto", si el ser absoluto, digo, no ejerce sobre sí esa negatividad, entonces no tenemos espíritu, es decir, no tenemos el concepto de espíritu que la Patrística introduce a partir del último Platón, de Aristóteles y del neoplatonismo, sino que lo que tendríamos es el tipo de especulación delirante ligada a la idea de alma del mundo, a la idea de que el "Uno y Todo" es alma, es *self*. A veces he tenido la sensación de que Hegel es un autor al que no se le ocurre una idea sin ocurrírsele a la vez que esa idea no es una sino cinco o seis, y todas ellas contrapuestas entre sí; y cuando honestamente el autor busca insistir en que no se trata de una idea, sino de cinco o seis, resulta que no, que sólo se trataba de una.
Insistiendo en lo mismo: no basta con que la autoconciencia se sepa ser ella toda realidad, sino que la autoconciencia tiene que ver a toda realidad, a la *omnitudo realitatis*, devenir autoconciencia. Como verá el lector, Hegel considera muy importante este motivo cristiano, conforme al que el encontrarse la autoconciencia como siendo el Ser absoluto, el dar la autoconciencia moderna consigo misma en su carácter absoluto, el dar esa conciencia consigo como siendo el Hijo, es algo que le viene dado. Es decir, Hegel busca dar a la autoconciencia moderna carácter absoluto, resaltando a la vez su lado de facticidad.

[127] Da a aquellas representaciones el sentido de ser figuras de la animación del todo.
[128] O mejor: y precisamente así ha sido para nosotros en el presente cap. VII, en el que el resultado del cap. VI queda repasado en su estar ahí desde el principio en su carácter de Ser absoluto. O dicho de otro modo: eso lo hemos visto por dos vías. La primera ha sido el propio recorrido desde el cap. I hasta el final del cap. VI. Y la segunda ha sido el desenvolvimiento del tenerse ahí delante el espíritu en la religión en su carácter absoluto; esto último es lo que hemos visto en el cap. VII, A y en el cap. VII, B.
[129] Las líneas anteriores no son claras en el original; la traducción es sólo conjetural.
[130] El ser inmediato mismo no es sino un desvanecerse en negatividad, en más-allá, y, por tanto, concepto.
[131] Hemos quedado en que la religión es la conciencia del ser absoluto, un quedar el ser absoluto a la vista ahí, un ponerse el espíritu a sí mismo ahí delante de sí en su carácter absoluto.
Pues bien, el tenerse ahí delante el espíritu en su carácter absoluto, resulta que eso que está ahí delante, eso, ese ser, el Ser absoluto, es *self*. Esto, que en la religión revelada es un saber, en la religión natural y principalmente en la religión del arte, era sólo una *figuración*. El creyente sabe tener delante a Dios en un individuo que está ahí, en Jesús.
[132] No parte entonces del concepto, no parte entonces de la idea de Dios, no parte entonces del En-sí, para concluir la existencia de ese En-sí, para concluir el estar ahí de ese En-sí, para concluir la inmediatez de ese En-sí, sino que, partiendo de un individuo que está ahí, la conciencia creyente infiere sin ninguna sombra de dudas, con absoluta certeza, que ese individuo es Dios, que ese individuo es el En-sí que ahí está existiendo.
[133] Es decir, en la existencia que necesariamente se sigue del concepto ("argumento ontológico") reconoce el concepto, pero no infiriéndolo, sino como estando el concepto existentemente ahí, es decir, como algo inmediato, como un hombre.
[134] Donde dice *Universal* ponga el lector *En-sí* si ello le facilita la comprensión.
[135] Éste es, pues, el sentido del doble enunciado contrapuesto que tanto importaba a Hegel más arriba de que "El *self* es el ser absoluto" y "El Ser absoluto es *self*".
[136] Dios en su serse absolutamente manifiesto se es como autoconciencia que se sabe ahí, que está ahí, como autoconciencia existente y, por tanto, como hombre.
[137] Dé vueltas el lector a esta idea, de la que el autor va a hacer abundante uso en lo que sigue. El autor depende aquí del diálogo *Parménides* de Platón, que está interpretando en la dirección en que lo interpretó Proclo. En sí, ser-en-puridad no es sino la pura noción de ello, por tanto, la pura noción de algo otro que cualquier otra cosa, y, por tanto, otra de sí misma (si es que toda otra cosa es también ser) y, por tanto, hela ahí frente a sí, entre las demás cosas, abarcándolas todas como siéndose lo otro de sí, en definitiva pensamiento.
[138] Los ingredientes de esta afirmación, en la que trasparece motivos del *Parménides* y *El sofista* de Platón interpretados siempre sobre el trasfondo de la idea aristotélica de autoactividad, y que el autor viene reiterando casi desde el principio del libro son bien simples: el puro ser, la pura inmediatez, no es sino lo más mediado de todo, la pura mediación, la pura abstracción, el En-sí *abstracto*, y ello no es a su vez sino la forma misma del *self*. Se trata de la identidad de pensamiento y ser, y de la identidad de la suprema abstracción y la inmediatez, del ser y la negatividad, del ser y la nada. El primer ingrediente es, pues, que la noción de ser es la abstracción suprema, y, por tanto, pensamiento llevado al extremo. El

segundo ingrediente es que, siendo el *self* la se-sabiente capacidad de abstraer de toda determinidad e incluso de abstraer de sí mismo, resulta que el puro *self*, el puro pensamiento, y el ser son lo mismo, es decir, que en virtud de esa abstracción que ya no contiene nada más, que ya no contiene mediación alguna, ambos son lo inmediato, que es lo que el autor viene designando con el término *ser*. Esa inmediatez es lo que hemos llamado conciencia sensible o certeza sensible. Por tanto, el concepto, en su punto más alto, es su punto más bajo. Lo más bajo es, pues, el concepto consumado. En el fragmento "La ciencia" recogido en el *Apéndice* Hegel logra exponer sucintamente estas inverosímiles ideas con sorprendente claridad.

[139] Este motivo se volverá particularmente importante cuando al final del cap. VIII el autor describa la existencia contemporánea como superficie, como enteramente superficial. El Absoluto que se da alcance a sí mismo como concepto y que se sabe el *self* y el *self* que llega a saberse como el ser absoluto, no es sino pura superficie, superficialidad. Es el absoluto revelado, que helo ahí, que ahí está a la vista, y tras lo cual ya no hay más. En un poema B. Brecht bromeaba con esta idea diciendo que, cuando lo Invisible desapareció del mundo, ¡qué cantidad de cosas que antes no se veían quedaron a la vista! Casi todo. Pero entonces he ahí otra vez todo (y también el mismo *self*) en su impenetrable, absoluta extrañeza; de nuevo, cuando ya se entiende todo, nada se entiende.

[140] Es el *theós* del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles, pero que no puede ser ya sólo lo pensado por Aristóteles, sino que tiene que resultar consistir en ese pensar mismo de Aristóteles. Cuando eso sucede consecuentemente tenemos finalmente la conciencia moderna dándose conceptualmente alcance a sí misma (cap. VIII). Ello no sucede sin el cristianismo, sin la "religión relevada"; es el punto en que nos encontramos.

[141] Por tanto, es cuando la especulación ilustrada se sabe como lo que ella de verdad es y cuando el saber de la religión revelada se sabe asimismo como lo que él de verdad es, es entonces cuando tenemos el contenido del cap. VIII del presente libro. Es entonces cuando se da efectivamente alcance a la idea de Aristóteles del *theós* como pensamiento que se piensa a sí mismo, es decir, de un Absoluto que se sabe a sí mismo, no convertido ya en algo relativo por el pensamiento que piensa a ese Absoluto, y también cuando se consuma la crítica ilustrada en cuanto reducción de la fe a concepto, a la vez que esa fe habría de ser una fe que, ella misma ilustrada, habría de poder reconocerse en aquel concepto, y no simplemente sumergirse y perderse en un sordo y oscuro tejer de toda clase de imágenes, por más que ello no deje de tener su propia productividad y sentido (cap. VI, B, II).

[142] Sucede aquí, pues, lo que sucede en el tránsito del cap. I al cap. III. El movimiento de lo que sigue va a consistir, pues, en repetir el movimiento de la *cosa* de la percepción, es decir, va a consistir en repetir el tránsito del cap. II al cap. III. El ser que teníamos en el cap. I es ahora aquí el Ser absoluto, que aquí lo tenemos en su inmediatez. Como ya indiqué en su momento, para entender bien la contraposición *representación/concepto*, que tan importante es en el presente cap. VII, C, hay que entenderla en el sentido de una "repetición" del movimiento que conduce del cap. I al cap. III.

[143] Recuérdese lo dicho sobre inmediatez y ser-sido en el cap. I.

[144] Más abajo se aclarará qué es lo que el autor quiere decir con esto.

[145] Adviértase que empezamos a repetir las determinaciones que se introdujeron en el cap. VI, C, c. Recuerde el lector lo que, por ejemplo, allí se dijo sobre el lenguaje. Ello permite entender fácilmente lo que ahora el autor está diciendo aquí.

146 Por enlace sintético o conexión sintética entiende siempre Hegel (y creo que con ello está aludiendo irónicamente a Kant) un enlace de representaciones consideradas como representaciones de determinaciones fijas, y no como momentos desaparecientes del concepto.

147 Ya he indicado más arriba que para Hegel la suprema abstracción y el ser considerado en su inmediatez son lo mismo.

148 En una nota anterior me acabo de referir al sentido de esta expresión.

149 En la interpretación que Hegel pasa a hacer del dogma trinitario, Hegel depende de la especulación de Jacob Böhme, sobre todo de las obras de este último *Aurora* (1612) y *Mysterium magnum* (1623). Esta última es un comentario del relato bíblico de la creación y de la caída. Y a través de Böhme, Hegel depende de *de civitate Dei* de San Agustín, libros XI ss. El *In-sich-gehen* es la *ad se ipsum conversio* del libro XII, cap. VI.

150 Se trata del mismo motivo, proveniente en definitiva del *Parménides* y de *El sofista* de Platón, que se vienen repitiendo desde el principio del libro.

151 El dogma trinitario del cristianismo se funde, pues, aquí con motivos provenientes del *Parménides* y *El sofista* de Platón. En todo caso el esquema de estos solapamientos es siempre el mismo: motivos del *Parménides, El sofista* y quizá el *Timeo* de Platón interpretados sobre el trasfondo de la idea de autoactividad de Aristóteles (teniendo además siempre muy presente el *Filebo* de Platón), y recurso al cristianismo o al judeocristianismo a fin de entender con ayuda de aquella conceptuación griega la subjetividad moderna. Esta fusión de Platón (del Platón de los diálogos mencionados) con el cristianismo se vuelve a veces explícita en *Lecciones sobre historia de la filosofía*.

152 El relato bíblico de la creación, el dogma trinitario y el dogma de la encarnación, están vistos conjuntamente aquí desde motivos provenientes del *Parménides* y *El sofista* de Platón.

153 El ser en sí, el ser en puridad, en cuanto difiriendo de toda cosa, no es sino la diferencia en sí, la cual es la unidad de ese ser en sí (de ese ser en puridad) y de lo otro de él.

154 A lo largo del libro el autor se ha referido ya varias veces al lenguaje como existencia del espíritu.

155 Y entonces ese Vacío, aunque sea el Vacío abstracto, no es un Vacío quieto; es el No-ser abstracto, es el ser-otro que el ser, la nada; el cual ser-otro no existiría si no hubiese ser-otro, si el ser-otro no fuese; es, por tanto, la "nada hambrienta de ser", la nada que parece agarrarse al ser y suscitarlo, un fascinante motivo de J. Böhme, al que Hegel parece estar aludiendo aquí.

156 La simplicidad es una abstracción que implica pensamiento, que implica para sí, que implica dualidad. Y a la vez, la dualidad del para-sí del pensamiento es la simplicidad del ser cabe sí del pensamiento, es la simplicidad de la que hemos empezado hablando.

157 El venir ya suprimido y superado el concepto puro no más que pensado, es decir, el haberse vuelto ya siempre real el concepto puro, el haberse puesto ya el concepto puro como algo ahí en el tenerse a sí mismo, en su ser concepto. Es el "pienso, soy" de Descartes, la puridad del pensamiento, que no lo es sino reduciéndose a la inmediatez del quedar ahí.

158 Lo que en los primeros capítulos del libro del *Génesis* se expone en términos representativos sería lo mismo que conceptualmente se expone en el *Parménides* y también al final de *El sofista* de Platón (si bien al final de *El sofista* Platón se movería, como otras tantas veces, entre el concepto y la representación). Esta idea de Hegel la desarrolla ya Clemente de Alejandría en los *Stromata*.

[159] Platón en el diálogo *Parménides* no haría, pues, sino conceptuar el libro del Génesis.
[160] Advierta el lector que en las líneas que siguen se trata de otra forma de entender la creación del mundo, acorde igualmente con lo que es el tono general del *Parménides* de Platón.
[161] Del "zoo" [*Tiergarten*], que es el significado que tiene hoy en alemán la expresión que emplea aquí Hegel.
[162] Los distintos aspectos de este *In-sich-gehen* quedan bien recogidos en los siguientes versos del libro I de *El paraíso perdido* de J. Milton, en los que el ángel caído es presentado precisamente en este proceso de *In-sich-gehen*, de entrar en sí y centrarse en sí:

The mind is its own place, and in it self
Can make a Heaven of a Hell, a Hell of Heaven
What matter where, if I be still the same
And what I should be, all but less than he
Whom thunder had made greater? Here at least
We shall be free; the Allmighty hath not built
Here for his envy, will not drive us hence;
Here we may reign secure, and, in my choice,
to reign is worth ambition, though in Hell:
Better to reign in Hell than serve in Heaven.
(MILTON, *Paradise Lost*, libro I, versos 254-263.)

Es posible que Hegel conociese también estos versos de Milton, aparte de conocer muy bien la especulación de Jakob Böhme y de tener discutidos a fondo estos temas con el Schelling, que en 1809 publicaría *Consideraciones sobre la esencia de la libertad humana y otros temas afines*. En el mencionado escrito de 1809 escribe Schelling: "Por eso es dialécticamente correcto decir que el bien y el mal son lo mismo, sólo que vistos desde distintos lados, o, que el mal, considerado en sí, es decir, considerado en la raíz de su identidad, es el bien, así como, en cambio, el bien, considerado en su disociación o no-identidad, es el mal. Por eso se dice con toda razón que quien no tiene materia ni fuerzas para el mal, tampoco tiene capacidad para el bien, de lo cual tenemos bastantes ejemplos en nuestra época" (F. W. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, ed. H. Fuhrmans, Reclam, Stuttgart, 1964, pág. 120). A mi juicio, estas palabras de Schelling están directamente relacionadas con la posición de Hegel en el presente cap. VII, C. Pero también pudiera ser que no es que Hegel tuviese estas cosas discutidas con Schelling, que, ciertamente, debía de tenerlas, sino que, como se refleja en la apelación a Böhme y a la Cábala judía que se hace en el escrito sobre la libertad de Schelling, Hegel en 1806 y Schelling en 1808 beben de unas mismas fuentes. En todo caso es difícil no ver en esas palabras de Schelling una cita de Hegel. Véase nota 116 al cap. VI.
[163] Éstas son, al menos, las cuentas que me hago a los efectos de la "cuatrinidad" o de la "cincunidad" de las que habla el autor. Repáselas bien el lector, no sea que el traductor esté equivocado, pues no estoy muy seguro de ellas.
[164] El autor está evocando ideas del *Parménides* de Platón.
[165] El autor se está refiriendo a *Aurora* de Jakob Böhme, y naturalmente se está refiriendo también a través de Böhme a la *Epístola a los Efesios* de San Pablo (cap. 2, 3). No estaría de más releer en el marco del presente contexto la interpretación del conflicto civil hispano

que se contiene en el libro *Hijos de la ira* de Dámaso Alonso, entendiéndola como reverso de lo que Hegel dice sobre la conciliación y la reconciliación en el cap. VI, C, c.

[166] Depende de cómo se interprete el *seiner* (*su* extrañamiento) del original. Yo lo interpreto como extrañamiento del ser divino, en el que el espíritu consiste.

[167] Esto último es una forma de expresarse que el autor va a emplear en el cap. VIII, al hablar de la *Aufhebung* de la forma de la objetualidad.

[168] La disolución no viene por cómo se representan o cómo quedan las cosas en la representación, sino por el movimiento del concepto de ellas, que las deshace como lo que son, como momentos.

[169] Es otra manera de formular el mismo motivo del diálogo *Parménides* de Platón, al que el autor se viene insistentemente refiriendo.

[170] El En-sí, la esencia, se ha vuelto Para-sí, y el Para-sí, muriendo, se ha vuelto En-sí, se ha vuelto esencia, se ha vuelto universal.

[171] Es la interpretación que da Hegel del dogma cristiano de la resurrección.

[172] En estas líneas se asocian dos motivos importantes. El *primero* (sobre el que el autor volverá más abajo) es el de la reducción de la *resurrección* de la que habla el cristianismo a *resurrección espiritual.* Como se han encargado de enfatizar tanto E. Jüngel como J. Ratzinger, que pueden representar bien a la teología cristiana actual, en sus versiones protestante y católica, respectivamente, ese motivo significa de forma particularmente penetrante la ruptura de Hegel con la *positividad* de la religión cristiana. La verdad es que esa ruptura con la positividad de la religión cristiana viene ya implicada por la noción hegeliana de concepto y por la contraposición de esa noción con la noción de *representación.*
Para asistir a una ruptura similar con la positividad de una religión, manteniendo, sin embargo, a esa religión íntegramente presente, dejándose inspirar por toda la teología y todo el espíritu de ella, habría que recurrir a Averroes. En Descartes, en Leibniz, en Kant, en Feuerbach e incluso en Marx (por el lado del mesianismo judío), se produce por una u otra vía un arreglo (un *Ausgleich*, un equilibrio) entre *representación* religiosa y *concepto.* Sólo en Averroes y en Hegel no se produce arreglo ninguno, y el Dios de la *representación* religiosa es formal y terminantemente *concepto*, no objeto en definitiva finito de una representación en definitiva finita.
Pero en el caso de Hegel ello cobra la forma de que es la propia representación religiosa (con las representaciones del hacerse Dios hombre y de la muerte del hombre-Dios) la que en el propio medio de la representación se niega a sí misma, se espiritualiza, empieza a volverse concepto, invita al concepto y se vuelve introducción a él, de suerte que en estas páginas finales del cap. VII Hegel parece concluir que sin religión revelada no hay algo así como un darse a sí mismo alcance el concepto como concepto. Conviene que en relación con este asunto el lector repase el libro de Kant sobre la religión, muy presente en este cap. VII (véase nota 231 al cap. VI).
Otro motivo es la resurrección espiritual como autoconciencia universal. Si se tiene en cuenta que la figura del espíritu es la figura a la que se reducen como a su fundamento todas las demás figuras, y que la religión es la conciencia del espíritu en su carácter absoluto, es decir, que la religión representa que el espíritu se da alcance a sí mismo en ese su carácter de fundamento último, entonces tenemos que lo que estamos viendo emerger es un concepto de razón, un concepto de explicación última, un concepto de la base última de toda explicación, en términos de una comunidad indefinida de argumentación. Como

dije en la nota 137 del cap. VI, L. Feuerbach fue el primero en elaborar esto en *Sobre la esencia del Cristianismo*, y ulteriores desarrollos o reformulaciones del mismo concepto, guarden o no relación directa con Hegel y con Feuerbach, son la teoría de la verdad de Ch. S. Peirce y últimamente las posiciones de K. O. Apel y J. Habermas. Cuando actualmente esta clase de planteamientos se autodenominan "posmetafísicos", me parece que ignoran bastantes cosas sobre sí mismos, pues Hegel está mostrando aquí que pertenecen a la *Metafísica* en el punto en que ésta se deja derivar a sí misma de la *representación* religiosa.

[173] Es, por tanto, aquí donde hay que empezar a ver la confluencia del presente cap. VII, C, con el cap. VI, C, si bien de lo que en el presente cap. VII, C se está tratando es del tenerse delante el *self* en su carácter de absoluto, de la conciencia del Ser absoluto como *self*.

[174] Hegel depende aquí de Jacob Böhme. Pero a través de él se está haciendo eco, como ya he dicho, de motivos cabalísticos. Aquí en concreto, de la idea de "encogimiento de Dios" (del meterse Dios en sí o *tsim-tsum*) de la especulación cabalística de Isaac Luria. "Cuando se quiso comunicar y producir el universo, se recogió de sí en sí y casi estrechándose y encogiéndose, vació un lugar o espacio de los infinitos que hinchía, para hinchillo como lo hinchó de los efectos que produjo", se dice en el Libro V, cap. VII, de *Puerta del Cielo* de Abraham Cohen de Herrera. Este entrar en sí, este recogerse, es la creación del mundo o del espacio del mundo. Cfr. notas 116 y 162

[175] El equivalente cabalístico de este motivo cristiano es el del retorno a sí del *En-sof* (del Sin-límite) reasumiendo de nuevo el Todo. El traer a Dios de su autoexilio y, por tanto, el reasumirse en Dios un mundo que el autoexilio de Dios convierte en caído o que es ya de por sí la caída, queda en manos del hombre.

[176] Esta traducción de *In-sich* por "intimidad" la tomo de X. Zubiri.

[177] De nuevo el motivo en definitiva platónico que viene repitiéndose con frecuencia.

[178] Y quizá estas páginas sean uno de los esfuerzos supremos del pensamiento humano por resolver el problema de la teodicea. El perdón del cap.VI, C, la autonegación de Dios y la muerte del Dios-hombre y su estar presente como resucitado en la comunidad a la vez que retornado al En-sí, y este doble enunciado de la absoluta mismidad y la absoluta diferencia del bien y del mal, son elementos que para el autor van juntos. O más bien, tal como el autor los estructura, los dos últimos no hacen sino desgranar la naturaleza del Ser absoluto tal como en el cap. VI, C, c, el Ser absoluto de la autocerteza de la autoconciencia se volvía manifiesto en el *perdón*.

[179] La idea es aquí que lo abstracto pone una diferencia entre lo que eso abstracto es y aquello de lo que lo abstracto se predica, entre el "concepto" en que eso abstracto consiste y el "objeto" de lo que eso abstracto se predica. Frege entiende esa diferencia en términos de "función" y "argumento". Eso de lo que eso abstracto se predica, y que no consiste en ser eso abstracto, no es, sin embargo, sino lo quo eso abstracto dice. Es el caso de cualquier universal. Pedro no es el abstracto hombre, pero no es sino hombre. En el caso de lo Mismo, es claro que lo mismo, tomado en puridad, tomado en esa su abstracción, es absolutamente distinto de lo no-mismo, es decir, lo mismo es absolutamente no lo mismo que lo distinto. Es decir, lo mismo es distinto. Por pocas vueltas que se le dé, resulta que precisamente lo mismo tiene que acabar él mismo siendo no lo mismo. Y creo que no arreglaríamos mucho la cosa insistiendo en que se trata de un predicado diádico. Ya en *El sofista* de Platón, a poco que nos descuidemos, el que los "géneros" se comuniquen entre sí, pone a todos los géneros en movimiento. Y no creo que la teoría de los tipos lógicos pueda remediarlo.

[180] Naturalmente, el autor sigue evocando motivos de Platón en el sentido dicho.
[181] Esta tesis que se ha hecho célebre en la versión que Hegel le da al principio de la *Ciencia de la Lógica* y que proviene en definitiva del Platón del *Parménides* y *El sofista*, tiene en la *Fenomenología del espíritu* varios esquemas. Pero todos se reducen a la idea del cap. III. Ser es ser-otro. La nada, que es el ser-otro del ser, es. Pues el ser es ser-otro, o el ser-otro es, o hay absolutamente ser-otro. Y a la vez, este ser, que, siendo él, es otro de sí, es en definitiva yo, es en definitiva *self*. El yo es negatividad referida a sí misma, un ser-otro que en lo otro es él. Si no es sosteniéndose en la nada, no hay *self*, dice Heidegger en "¿Qué es metafísica?". Pero para Hegel ello implica la infinitud del concepto: el *self* es el ser absoluto.
[182] Advierta el lector que en las palabras finales del cap. VI, C, c, el tenerse ahí delante el *self* en su carácter absoluto se entendía como proviniendo de representaciones religiosas y coincidiendo con ellas. Es esa proveniencia la que aquí se está detallando en este final del cap. VII, C.
[183] Esta reconciliación y este cese de la representación significan para Hegel la coincidencia del final de este cap. VII con el final del cap. VI. Sobre la estructura del saber de ello (sobre la estructura del saber de esa coincidencia) versa el cap. VIII.
[184] El primer elemento fue la abstracción, el segundo la representación, y el tercero la autoconciencia universal. La expresión "autoconciencia universal" debe entenderse en el sentido de una autoconciencia que queda más allá y por encima de sus momentos particulares. Conviene poner expresamente en relación este "universal" con la expresión "católica, *katholiké*" (universal) del *Credo* cristiano, porque Hegel la está entendiendo aquí en ese sentido.
[185] Repare el lector en esta afirmación de que sin mediación de la representación religiosa tampoco hay el doble movimiento conceptual indicado, del que va a tratarse en lo que sigue. Sin embargo, la idea no está del todo bien perfilada porque todo lo que sigue está evidentemente redactado de prisa y mal, con ganas de acabar. El hilar las distintas frases está siendo una cruz para el traductor. De modo que repito al lector que muchas veces las conectivas entre oraciones son simplemente conjeturales.
[186] Por eso ha empezado diciendo que "fuera de esa inmediatez es, pues, necesaria la mediación de la representación".
[187] Aunque la forma de expresarlo haya sido un tanto vaga, se trata del doble movimiento del que se habló antes del último "punto y aparte".
[188] En *Sobre la esencia del Cristianismo* Feuerbach desarrolla, como he dicho, el concepto de "razón comunicativa" situándola en este contexto de temas.
[189] Es decir, en el más-allá de la individualidad, que la muerte representa, en el revertir la individualidad en la naturaleza inorgánica.
[190] Recuerde el lector lo dicho sobre el lenguaje a lo largo de la *Fenomenología del espíritu*, pero sobre todo en el cap. VI, C, c. Y recuerde también todo lo dicho sobre la obra de arte lingüística y la obra de arte viviente en general en el presente cap. VII, B. Pues aunque haya quedado suprimida y superada como el medio en que el *self* se tiene delante en su carácter absoluto, el arte sigue siendo una forma de tenerse el *self* ahí delante en su carácter absoluto, si bien no la forma ni definitiva ni preeminente en comparación con las formas que son la *representación* religiosa de la "religión revelada" y el concepto. El concepto, es lo

que estamos oyendo, necesita decisivamente de la mediación de la representación religiosa que la religión revelada le suministra y también necesita de la mediación del arte.

[191] Éste es otro de los pocos pasajes en que Hegel distingue netamente entre *einzelnes* (individual), *besonderes* (particular) y *allgemeines* (universal). Cfr. nota 271 al cap. VI.

[192] Mediante la representación artística y mediante la representación religiosa, suprimidas y superadas, es como la comunidad con la que se ha cerrado el cap. VI, C, c, ha llegado a tenerse conceptualmente a sí misma delante en su carácter absoluto.

[193] Se diría que Hegel está respondiendo aquí a las palabras de Lutero citadas más arriba conforme a las que "como Cristo es Dios y hombre en una persona, resulta que lo que se dice de él como hombre, también hay que decirlo de Dios. Y así, Cristo ha muerto, y Cristo es Dios, por tanto Dios ha muerto. No el Dios separado, sino el Dios unido con la humanidad. Pues del Dios separado ambas cosas serían falsas" (ed. Weimar, 1914, tomo 50, p. 589). Hegel parece replicar que la idea de muerte de Dios se aplica sobre todo a la abstracción de la esencia divina, al "Dios separado". Por tanto, cuando el *self*, al darse alcance conceptualmente a sí mismo desde la representación, se tiene a sí mismo delante en su carácter absoluto, lo que tiene delante es un inmenso vacío (véase nota 99); sobre todo después de haber dado la espalda con asco (cap. VI, C, a, b) al intento kantiano de llenar ese vacío mediante una "cosmovisión moral" y de haber dado la espalda a las figuraciones religiosas (El Ser supremo y la Materia) con las que la Ilustración vencedora sustituye a la fe que ella critica.

[194] A mi entender, ésta es aquí la última palabra de Hegel. El cap. VIII desarrolla simplemente este "simplemente saberse", en el que la conciencia sabe a lo enigmática, infinita y absolutamente Otro como siendo ella, pues eso Otro no es sino tal saber (o ha acabado reduciéndose a tal saber); se trata de la noche del *yo* = *yo*, de la que se habla a continuación. En un ensayo sobre Samuel Beckett, Th W. Adorno hablaba de implosión del "sentido metafísico" en la obra de Beckett. Por limitarme a este ejemplo que me atrae especialmente, me parece que, vistas las cosas desde Hegel, en lo que se refiere a "autoconciencia pura" (como diría Hegel), podría decirse que la obra de Beckett y quizá también monumentos de la teología negativa, susceptibles de leerse desde Beckett como pueden ser la obra de Eckhart o de San Juan de la Cruz, podrían representar muy bien el genuino "sentido metafísico" de la "conciencia pura" contemporánea, es decir, aquello a lo que Hegel parece estar apuntando aquí. Aunque, naturalmente, no habría por qué limitarse a este tipo de ejemplos. Hay otras formas de lo que podríamos llamar una repetición contemporánea de la "religión del arte", como puede ser la obra de Vicente Huidobro o la obra de Juan Ramón Jiménez, que podrían también ilustrarnos muy bien sobre este punto de la argumentación hegeliana. Como el lector ve, evito referirme a Hölderlin. Entiendo que una de las ideas más machaconas de Hegel es que de lo que se trata es de darse conceptualmente alcance a sí misma la autoconciencia en el carácter absoluto que esa autoconciencia tiene, en su incondicional actualidad, y, por tanto, en el serse también esa autoconciencia (en lo que se refiere a su "autoconciencia pura") lo absolutamente otro de sí misma, lo absolutamente extraño a sí misma (es el doble enunciado). Me parece que esto es algo que tiene poco que ver con la infinita nostalgia de la mejor "poesía metafísica" tanto de Schiller como de Hölderlin. Más bien la posición de Hegel me parece una crítica de ese tipo de "repetición" de la "religión del arte". Poesía como la de Juan Ramón Jiménez o la de Huidobro me parecen, en cambio, admirables ejemplos de un tipo de "repetición" de la "religión del arte" en la que la conciencia pura de la más actual actualidad busca penetrarse a sí misma en ese

su saberse lo absolutamente otro de sí (naturalmente, al hablar en este caso de "*religión del arte*" me atengo a la terminología y conceptos de la *Fenomenología del espíritu*, conforme a los que, como hemos visto, tanto Shakespeare como el himno luterano caen bajo la figura o noción de "religión del arte").
Pero naturalmente, estas sugerencias no deberían conducir a confusiones. Beckett, o San Juan de la Cruz o Eckhart, o Vicente Huidobro, o Juan Ramón Jiménez son arte, o en todo caso son arte y religión, o en todo caso religión y elaboración teológica de representaciones religiosas.
Pero para Hegel se trata de otra cosa, para Hegel no se trata de representaciones (ni siquiera de las de Beckett, o de San Juan de la Cruz o de Eckhart leídos desde Beckett), sino del concepto. El concepto es aquí la forma de la conciencia del Ser absoluto que en eso absolutamente otro y extraño no se es sino ella, por más que ese concepto necesite de la mediación de la "representación", ya sea esa representación artística, ya sea una representación religiosa o teológica.
Ahora bien, lo más importante para Hegel no es nunca sólo ni primariamente lo concerniente a "autoconciencia pura" sino lo concerniente a "autoconciencia real" (es decir, lo concerniente a la vida práctica). O tan importante como lo concerniente a "autoconciencia pura" es para Hegel lo concerniente a "autoconciencia real". Y como sólo en el medio de su "autoconciencia pura" puede estar la "conciencia real" a la altura de su ser-conciencia, de su carácter de conciencia, es decir, tener claridad sobre sí misma, sobre su propia actualidad, también por este lado tanto en arte como en religión Hegel parece preferir aquellas formas de conciencia pura que no se engañan acerca de la noche del yo = yo. Una conciencia a la altura de su propia actualidad tiene que tener radicalmente que ver con la experiencia de ello.

[195] La nostalgia de sustancialidad y los remedos de ella figuran, pues, negativamente para el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* entre las principales fuentes de obnubilación de la "autoconciencia pura" contemporánea y de catástrofe para la "conciencia real" contemporánea.

[196] Es, pues, mediante la idea de que "Dios ha muerto", como Hegel da conceptualmente alcance a la idea expresada en el *Prefacio* de que el Absoluto no es sustancia sino sujeto. El saber, al desempeñarse en su búsqueda de lo incondicionado, acaba dando con que lo absolutamente Otro, respecto a lo que él no era sino un momento desapareciente, no es sino él mismo.

[197] Esa conciencia religiosa consiste en tener delante aquello precisamente en su carácter absoluto. No es que esa conciencia venga después, sino que, a lo que allí vimos, vimos también cómo le pertenecía el tenerse presente en su carácter absoluto. Se trataba, por tanto, también allí de la conciencia religiosa que estamos analizando aquí. No olvide el lector que por *Gewissen* Hegel entendió siempre aquella mentalidad en que de hecho coinciden protestantismo, principios de la organización política moderna, y principios de la filosofía moderna: me remito una vez más al parágrafo 552 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

[198] Más abajo va a oponer a este "significado positivo" el "significado negativo" que la conciencia devota conserva de ser distinta de su objeto.

[199] Este "significado negativo" es el significado contrapuesto al "significado positivo" del que ha hablado unas líneas más arriba.

[200] Éste es exactamente el tema de uno de los pequeños monumentos de la teología especulativa del siglo XX. Me refiero al libro de Hans Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963. La dura polémica de la pág. 47 con Hegel (o con hegelianos) es una buena demostración *in concreto* de la tensión última entre *representación* y *concepto* a la que aquí se refiere Hegel, una tensión que Urs von Balthasar, naturalmente, como teólogo, desarrolla en sentido contrario al de Hegel. Pero precisamente la resistencia que la *representación* ofrece en este casi último paso de su propia *espiritualización* hace patentes los problemas inherentes al tránsito desde el fin del cap. VI y del cap. VII (que para Hegel, como hemos visto, son dos formas de lo mismo) al cap.VIII. En este paso final de la *espiritualización* de la *representación* y de su polémica contra el *concepto* se inscribe también casi toda la polémica teológica de Kierkegaard contra Hegel, a la que también apela Urs von Balthasar. Pero por más que esa polémica de Kierkegaard suela ser un buen antídoto contra el mísero Hegel de manual, parece que, pese a todos los aspavientos de Kierkegaard, éste está más cerca del Hegel real y de la letra del Hegel real, de lo que él supone o de lo que él mismo dice estar. Urs von Balthasar ve muy bien que "el más íntimo y profundo simplemente saberse" y "lo profundo de la noche del yo = yo, que nada distingue ya fuera de ella y nada sabe ya fuera de ella", de los que habla Hegel como paso último en la *espiritualización* de la *representación*, por más vueltas que se les dé, no pueden quedar muy lejos del Maestro Eckhart o de San Juan de la Cruz. Por eso, cuando, hablando de San Juan de la Cruz, Urs von Balthasar afirma contra Hegel que "la revelación única del Dios único a santos únicos no es reductible a categorías universales del ser o de la razón" (p. 47), la pregunta es si la "unicidad" no es precisamente una categoría del ser y del pensamiento, como trata de mostrar Hegel ya desde el cap. I del presente libro. Precisamente al final del cap. VI, C, que hay que ver en relación con este final del cap. VII, la categoría de la *Einzelnheit*, de la singularidad, de la unicidad cobra para Hegel en el contexto de la razón comunicativa una posición tan central como la categoría de la universalidad (pese a toda la crítica Th. W. Adorno a Hegel).

Quizá sólo dos años después de escribir esto, estando ya en Nuremberg (1808), Hegel explica así a sus alumnos de bachillerato este punto más alto de la *representación* religiosa: "Este amor religioso es el *infinito poder* sobre todo lo finito del espíritu, sobre lo malo, sobre el mal, sobre el crimen, también sobre las leyes positivas [...] El amor divino perdona los pecados, hace que para el espíritu *lo hecho quede no hecho* [...] El amor queda incluso por encima de los respectos de la moral [...]La relación sustancial del hombre con Dios es el *perdón de los pecados* [...] El *perdón* de los pecados *no es algo temporal*, no es algo que sea resultado de un castigo externo, sino que es una *consecuencia eterna*, interna en el espíritu y en el ánimo. Lo que hace el amor es aniquilar la nihilidad que el pecado es. La relación sustancial del hombre con Dios tiene la apariencia de ser un más allá, pero el amor de Dios por el hombre y del hombre por Dios cancela esa separación entre el más allá y el más acá y es *vida eterna*. Esta identidad queda a la vista en Cristo. Cristo es hijo del hombre e hijo de Dios. Para el *hombre-Dios* no existe el más-allá. Lo importante de él no es ser *este* hombre [*einzelner*], sino hombre universal, el verdadero hombre [...] Su dolor era la profundidad de la unidad de la naturaleza humana y divina en la vida y en el sufrimiento [...] Por Cristo se convierte en santa incluso la realidad común, que deja de ser despreciable [...] A la fe no le interesa en absoluto el *acontecer empírico*, sino sólo aquello que *eter-*

namente sucede. Historia de Dios.– La *reconciliación* del hombre con Dios se sabe en la Iglesia. Saberlo es el *espíritu santo* de la *comunidad*.– El reino de Dios sólo lo es la Iglesia invisible, que abraza a toda la tierra y a todas las religiones [...]. El mal es sabido como lo en sí y por sí nulo. Y el dolor de ello tiene que penetrar al hombre; éste tiene que abrazar la gracia de Dios, tiene que unirse con él pese al mal, dejándolo y apartándose de él" (Hegel, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse*, en G. F. W. Hegel, *Werke 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften*, Francfort, 1970, págs. 67 s.).

201 Es en la religión donde el "espíritu seguro de sí mismo" (cap. VI, C) se tiene delante a sí mismo en su carácter absoluto, pero *no* es en ella, sino en el saber, donde ese espíritu cobra definitivamente su condición de "espíritu seguro de sí" en ese su carácter absoluto, incondicionado, donde ese espíritu se cerciora de ese su carácter. En la religión todavía hay una diferencia entre la inmediata conciencia de la comunidad y la conciencia que esa conciencia tiene del ser absoluto, por más que la comunidad sepa que esa diferencia no es ninguna.

NOTAS AL CAPÍTULO VIII

1 La totalidad de los epígrafes entre corchetes de la presente cap. VIII son del traductor.

2 No son, por tanto, sino momentos del concepto que ya no es sino como concepto.

3 Cuando hace estos repasos el autor siempre utiliza el presente, aunque se esté refiriendo a temas de los primeros capítulos.

4 El eje de todas estas consideraciones, y en todo caso un motivo fundamental del presente capítulo, es la consideración de la *Gegenständlichkeit* como *Entäusserung*, o el reducir la una a la otra partiendo de cada una de ellas. Otro motivo fundamental es después la consideración de la *Entäusserung* como no tenerse delante la conciencia *sino a sí misma*, lo cual implica ciertamente una diferencia ya irreductible, absoluta, de la conciencia consigo misma, que no es diferencia ninguna, que es lo que Hegel llama *concepto*.

5 Así interpreto el *so* "así" del original.

6 Es decir, el de no ver en la *Gegenständlichkeit* sino *Entäusserung*, y en la *Entäusserung* no verse la conciencia sino a sí misma

7 Más abajo explicará esto el autor.

8 Se trata, si se quiere, del movimiento del cap. III al cap. I mediante el cap. II, o del cap. I al cap. III a través del cap. II.

9 Cap. VI, B, I, b, "La fe y la intelección pura".

10 Cap. VI, B, II, "La Ilustración".

11 Recuérdese que esta primacía ilustrada de la razón utilitarista o de la razón instrumental no se producía mediante adición de una relación externa a la cosa, sino mediante apelación a la relación de la cosa con lo Absoluto, con lo Incondicionado.

12 Un primer sentido, quizá el más elemental, de lo que el autor acaba de decir, puede ser éste: "La acción es un proyectar y un poner por obra que no se queda en proyecto; por tanto, es separación, cuyo resultado es aquello que se proyectó; y precisamente por eso, es retorno desde esa separación y es conformidad consigo. Pero en lo que sigue no se trata sólo de este sentido elemental, sino de otro más complejo.

[13] O como también podemos decir buscando equivalencias entre los caps. I, II, III y el cap. VI, C, c: "[...] si el primer momento, el momento de existencia inmediata o certeza sensible resulta ser puro saber y el *segundo* momento, el de existencia determinada o percepción, resulta ser puro saber, obviamente el tercer momento, el de esencia o entendimiento resultará ser asimismo puro saber".

[14] Obsérvese que entonces esta igualdad significa que yo soy idéntico a lo ya absolutamente irreductible a mí, que no es sino yo, sin lo cual no hay yo.

[15] Tenga presente el lector que unas veces el autor utiliza el término conciencia contraponiéndolo a autoconciencia, y otras lo utiliza en sentido genérico, abarcando conciencia y autoconciencia.

[16] Basta esta somera indicación del autor para darse cuenta de que mucha de la literatura que versa sobre el concepto de *reconocimiento* en Hegel, se caracteriza a veces por un notable diletantismo cuando se la mide con los estándares de rigor conceptual que el propio Hegel establece. Advierta el lector que, conforme a lo que está diciendo, es entonces en este punto donde se cierra para Hegel el concepto de *reconocimiento*, que en el cap. IV no hizo sino abrirse. Se cierra, digo, en el presente punto, en cuanto el punto en que nos encontramos aquí es el mismo que el considerado en el cap. VI, C, c. No podía ser antes, ni tampoco exactamente en el cap. VI, C, c, porque el momento de incondicionalidad que la idea de *reconocimiento* implica para Hegel, necesitaba la confirmación de la religión, de la conciencia de lo Incondicionado (es decir, necesitaba el tránsito por el cap. VII). Y tenía que cerrarse en el presente punto, porque es en el presente punto donde se está produciendo para Hegel el dar conceptualmente alcance a la garantía de absolutez e incondicionalidad, que la religión suministra. Es decir, es en este punto cuando la certeza del espíritu seguro de sí se vuelve concepto en ese su carácter incondicionado (en el carácter incondicionado de esa certeza).

Al mismo tiempo es en los pasajes aquí rememorados donde concluye el autor el análisis del movimiento del deseo y del movimiento de aquella implicación del concepto de autoconciencia, conforme al que una autoconciencia es siempre "una autoconciencia para una autoconciencia". El análisis del *deseo* ha tenido como hitos el cap. IV, A, el cap. V, B, a, (la experiencia fáustica), y el final del cap. VII, C, (el culmen de la representación religiosa, el *eros* trinitario). Y el análisis de la idea de "una autoconciencia para una autoconciencia" ha tenido como hitos el cap. IV, A, el cap. VI, C, c, y tiene su última confirmación en el punto en que nos encontramos.

[17] O si se quiere, caps. I, II, III, IV.

[18] O, si se quiere, también caps. IV, V, VI.

[19] No se ha mostrado, aún hay que mostrarlo, todavía no lo hemos mostrado.

[20] Es decir, sólo cuando lo que pasa en el cap. I, en el cap. II y en el cap. III nos lo encontramos hecho autoconciencia (cap. IV, cap. V. y cap. VI) porque resulta que lo Absoluto se ha vuelto él autoconciencia (cap. VII), y tengamos eso no ya en el terreno de la representación sino del concepto, tendremos completa la serie de las configuraciones del espíritu.

[21] Al final del cap. VII ya me referí a este modo de expresarse el autor.

[22] Es decir, la conciencia religiosa tiene delante el movimiento de la autoconciencia absoluta, pero en definitiva lo tiene como un objeto que ella se representa. Recuérdese lo dicho bajo el epígrafe del traductor "El último no saber de la religión". De lo que se trata, por tanto, en lo que sigue, como ya hemos indicado varias veces, es de la unidad del capítulo VI,

C, c, y del cap. VII, C, efectuada en forma de saber. El autor pasa a fundir las partes finales de ambos capítulos, es decir, a mostrar la *Aufhebung* de esa última forma de *objetualidad* por la que la conciencia religiosa no llega definitivamente a saber que lo que tiene delante en ese Ser absoluto es a sí misma, es decir, la forma de la *objetualidad*, a causa de la cual la conciencia reconciliada del final del cap. VI no sabe ser ella el Ser absoluto o lo pone aún en otro sitio.

[23] Si ello no fuese así, resultaría que la razón comunicativa moderna no puede darse conceptualmente alcance a sí misma en ese su carácter absoluto que la religión le ha puesto representativamente por delante. Por tanto, el último paso de la *Fenomenología del espíritu*, el paso en que estamos, no es un paso ocioso, sino importante en la estructura de la argumentación del libro.

[24] El autor se refiere a lo dicho en el cap. VI, C, c, sobre el libro VI de la primera parte de la novela de Goethe, *Wilhelm Meister*, que lleva por título "Confesiones de un alma bella".

[25] Es decir, la dialéctica de conciliación y reconciliación del final del cap. VI, C, c.

[26] Incluso asumiendo lo imperdonable; pues esto significa la reconciliación de Dios con el mal. La protesta de Kierkegaard, por ejemplo, tiene que ver con que el autor esté convirtiendo esto en momentos lógicos. Pero también para el Evangelio cristiano se trata de una obra del *Logos* que estaba en Dios y que era Dios.

[27] Repare el lector en cómo tanto en las formulaciones del cap. VI, C, c, y del final del cap. VII, C, como en las formulaciones del presente cap. VIII, la idea de unidad de individualidad y universalidad va siempre acompañada de la idea de que ello no es así sin que esa individualidad o singularidad conserve en ello un momento de esencial irreferencialidad, es decir, va siempre obviamente acompañada de la idea de que ello no es así sin que en tal unidad no trasparezca constante e irreductiblemente lo que es no-universal, o un momento irreferencialmente individual. Esto tampoco puede sorprender si se tiene en cuenta que la forma de la universalidad que se tiene a sí misma por contenido (el Ich *denke*, el yo *pienso*) es siempre completa individuación, existencia individual (*Ich* denke, *yo* pienso). Cfr. también el final del cap. V, A, a.

[28] Seguimos, pues, repasando el cap. VI, C, c.

[29] Comienza, pues, la fusión de lo dicho en el cap. VI, C, c, o lado de la forma, con lo dicho en el cap. VII, C, o lado del contenido. Pero precisamente esta fusión se hace fundiendo la idea de que bien y mal son lo mismo del final del cap. VI con la idea de que "alma bella" y *perdón* son lo mismo del cap. VI. Para entender lo que sigue, hay que tener, pues, claros ambos pares de conceptos. Y el resultado de esa fusión es que, de forma conceptualmente clara, si "El *self* es el ser absoluto" resulta que el "El Ser absoluto es *self*".

[30] Tenemos, pues, que, tal como lo ve Hegel, "el malo mortifica su ser para-sí y enajenado se confiesa; y el "alma bella" renuncia a la dureza de su universalidad abstracta y mortifica, por tanto, el ser carente de vida y su inmóvil universalidad" y perdona. El primero se comporta como en la representación religiosa se comporta el Hijo, el segundo, como en la representación religiosa se comporta el Padre. El primero [el para-sí] se ha completado con el momento de la universalidad que es esencia, y éste [la esencia] se ha completado mediante la universalidad que es *self*. Cada autoconciencia, en lo otro de ella, no se tiene sino a sí misma. En el resultado final la certeza de la autoconciencia, de cada una de las autoconciencias, la cual es ahora la misma certeza de ambas, le es a la autoconciencia (a ambas) el ser absoluto. Dios se ha manifestado entre ellas, como dice al autor al final del cap. VI, C, c.

Pero la cuestión es entonces qué pasa cuando no hay tal *perdón* porque el "alma bella" simplemente fue eliminada e incluso el autor de la eliminación desapareció también sin confesión. Las representaciones religiosas introducían aquí el Juicio Final y la pena. Pero hemos visto que, conforme a la pequeña "Enciclopedia filosófica" de Nuremberg, el hombre-Dios no tiene mas-allá, es actualidad plena.

Creo que la respuesta de Hegel está siendo que lo real es el concepto que se obtiene de la representación. Y es, por tanto, en la relación de perdón ("que es la relación sustancial del hombre con Dios"), o mejor, en la *memoria* de ella suscitada por la representación religiosa, donde a la autoconciencia le queda presente su ser absoluto, se cerciora de él. Es en la relación de perdón o en la memoria de ella como algo sucedido donde a las autoconciencias les es presente como siéndolo ellas aquello respecto de lo cual tanto ellas, como el alma bella desaparecida como el malo no confesante y desaparecido, en cuanto existencias empíricas, han sido fracaso y nihilidad.

El Dios que se niega a aparecer en otro sitio que en la relación de perdón, o conceptualmente en la *memoria* de ella, es para Hegel también el Dios que, más allá de la representación religiosa, es "la noche del *yo* = *yo*", la cual noche no sólo incluye la "noche del sentido" sino también la "noche del espíritu" y pone al "alma" que no se arredra ante lo temible de la muerte y ante la irrealidad de la muerte, la pone digo, en el genuino lugar de la fe que no es otro que la simplicidad del concepto, efectuando de forma tajante la deseada inversión el enunciado especulativo inicial (si "El *self* es el ser absoluto" es porque "eso absolutamente enigmático, o incluso el enigma del mundo, es lo que resulto ser yo"). Para Hegel ese Dios del culmen de la representación religiosa coincide con el carácter de noche cerrada de la experiencia moderna y contemporánea, es lo absolutamente Otro ya irreconciliable consigo que se sabe ser el propio saber de esa misma conciencia moderna y contemporánea. Y, como ese saber, si no quiere desmentirse, no puede tener en eso Otro sino a sí mismo, habrá de consistir si acaso (y en el mejor de los casos) en entenderse sobre la base de lo que absolutamente (conforme al propio saber) nunca debió ser, ya sin remedio. Eso otro inasumible, que no está ya sino en el saber (pues desapareció en cualquier otro sitio), y que es como ese saber tiene que serse, sólo tiene ya como representante la temible "irrealidad de la muerte" (cfr. *Prefacio*) que (conforme a otra caracterización de Hegel, cap. VI, B, I, a) se convierte en "lo contrario irreconciliado" (*das unversöhnte Gegenteil*) en que trasparece lo absoluto de la certeza de la autoconciencia, de la que ésta es accidente, es decir, en que trasparece el ser la autoconciencia lo absolutamente Otro de sí.

[31] En todo caso, en lo dicho hasta aquí hay en el texto cierta indeterminación. Hasta ahora no queda claro si el punto final está al final del cap. VI, al final de cap. VII, o en lo que estamos haciendo aquí en el cap. VIII. Por lo dicho hasta ahora el punto final es quizá el punto en que las tres cosas se funden, pero que ciertamente no reduce las otras dos a la que estamos haciendo aquí, o ésta no se reduce sin más a ellas. Éste es el tema de lo que inmediatamente sigue.

[32] Repitiendo lo mismo que he dicho antes de otra manera, cabe preguntarse si realmente el En-sí del elemento de la representación, que se analiza al final del cap. VII es el para-sí de la autoconciencia, es decir, es la estructura suya, que acabó resultando al final del cap. VI, C, c, o si aquel En-sí *representado* no excede con mucho a ese Para-sí. Éste quizá sea un punto de desmesura en la *Fenomenología del espíritu*. O quizá éste es un punto en

el que Hegel sigue contando con la persistencia de la *representación* religiosa, como queda claro en la "pequeña Enciclopedia" (1808 ss.) de Nuremberg, destinada a un público de no filósofos. En todo caso, la desmesura ya estaba allí, al final del cap. VI, C, c. Pese a la forma en que ha procedido el autor en el segundo paso del presente cap. VIII, la desmesura ya estaba introducida al final del cap. VI, C, c. Ya dijimos que aquel Para-sí, en la estructura que allí ofrecía, convertía en obligatorio el capítulo sobre la religión. La desmesura parece inevitable en cuanto se abandona el terreno de la *representación*, que parece obligatorio abandonar en el sentido de quedar superado en el nivel del concepto. Para que el Para-sí del final del cap. VI se convenza de ser el En-sí del final del cap. VII y se convierta, por tanto, en en-y-para-sí quizá sería menester que ese Para-sí trate de realizar el imposible libro de Ludwig Feuerbach *Sobre la esencia del Cristianismo*, que (en lo político) ha estado a la base del mesianismo de la izquierda revolucionaria europea de los siglos XIX y XX cuyo proyecto resultó ser un imposible político por grandes que hayan sido los servicios que el ideario mesiánico de la izquierda revolucionaria prestase a la izquierda socialdemócrata. Feuerbach pretendía que, mediante la filosofía, la teología tenía que convertirse en antropología. Creo que Hegel no pretendió eso. La certeza de la autoconciencia que se vuelve para ésta su Ser absoluto, no es ni muchos menos antropología, como hemos visto (cap. V, A, b); puede que incluso sea antes neurofisiología (cap. V, A, c).

Pero puede también que la desmesura de Hegel no sea tanta. No debería pasarse por alto una observación del autor a este respecto, que ya hemos citado. Varias veces Hegel califica de noche cerrada lo reflejado en la fórmula *yo = yo*. El desenvolvimiento de la *Fenomenología del espíritu* representa el amanecer de esa noche a la luz de la presencia y la actualidad, pero como la noche cerrada que es. Es decir, si "El *self* es el ser absoluto", lo que de forma conceptualmente coincidente obtenemos de la representación religiosa es que "El ser absoluto es *self*" y ello en su carácter de noche cerrada, y nada más.

O recuérdese también lo que ha dicho el autor al final del cap. VII, C sobre la mismidad y no mismidad del bien y del mal. El mal es tan lo otro, que no hace sino evocar lo absolutamente Otro en que el concepto absoluto tiene la igualdad consigo; por eso sólo en el perdón puede tener ese concepto la señal y prenda de esa igualdad. Es decir, puede que en definitiva tampoco por este lado no haya ningún exceso en lo que Hegel está diciendo, sino que lo que esté haciendo sea efectivamente traer a concepto o reducir a conceptos motivos fundamentales de la "teología negativa". Pero de todos modos en este intento de Hegel hay algo extraño: quiere poner a la autoconciencia o quiere exigir a la autoconciencia ponerse a la altura de los dioses recibiéndose de ellos en el momento en que los dioses callan o se borran. Pero me parece que para Hegel de eso tiene que tratarse, o simplemente se trata de eso, eso es la conciencia moderna si ésta tiene en cuenta su propio carácter de ultimidad.

[33] Y, como vengo indicando, ahora se sabe él como siendo eso absolutamente Otro de sí, lo cual, como digo, puede interpretarse como un punto de exceso y *hybris* por parte de Hegel o como un punto de extrema modestia y cristiano autorrebajamiento de lo que, aún negándose, se tiene delante a sí mismo como lo Absoluto e Incondicionado, o no tiene más remedio que asumirse como tal en esa su propia enigmaticidad, por más que ese tenerse a sí mismo ahí delante sea un quedar ahí, de antemano suprimido y superado, por la aceptación de la muerte. Lo absolutamente otro es el enigma del mundo, que tiene precisamente

por centro el mismo *self*, siéndose, por tanto, éste el enigma mismo, lo absolutamente otro de sí (son ideas del cap. III). Éste parece que es el modo como Hegel entiende la condición humana moderna y contemporánea.

34 Ésta es la nueva figura, y la última a la que el libro alcanza. La *Fenomenología del espíritu* ha sido una consideración del saber en el presentarse ahí ese saber, en el aparecer de ese saber.– Y ha alcanzado hasta mostrar las estructuras cognoscitivas y prácticas de la conciencia moderna en el carácter necesario que éstas tienen y también en su carácter absoluto, es decir, el libro ha mostrado cómo esas estructuras son ellas mismas el fundamento último de su propia necesidad y les asiste, por tanto, una incondicionada legitimidad. Se han dado ellas alcance a sí mismas a través de su propia experiencia con el objeto de su saber y de su hacer, como siendo ellas ese objeto de su saber y de su hacer. Y en ello o como ingrediente de ello se han visto confirmadas por una representación religiosa que en su culmen se ha vuelto concepto, es decir, se ha vuelto esas mismas estructuras. Eso queda mostrado en el libro; he ahí entonces el concepto existente como concepto. Y de eso se trataba. Por eso el libro se titulaba "Ciencia de la fenomenología del espíritu". El "para la conciencia" y el "para nosotros" se han fundido. O mejor: el libro pone por delante un espejo a cada conciencia moderna, por si quisiera saberse ella a sí misma mediante él (pues no todos somos Hegel).

Este punto final ha podido resultar decepcionante, pues en definitiva se ha reducido a *memoria*. Pero como enseña Platón en el *Menón*, el ejercicio del concepto es un hacer *memoria* (véase también Kant, *CRP*, A 103) y esa *memoria* introduce y representa una *forma* de conciencia distinta y definitiva, la cual, prestando todo su dramatismo a la figura del cap. VI, C, c, relativiza las pretensiones tanto de la "religión del arte" como de la "religión revelada". Pero precisamente por consistir en el proceso de *memoria* en que consiste, esa forma de conciencia que representa el cap. VIII aprende también que no se da alcance a sí misma si no es *repensando* la Reforma y *repensando* hasta el final las representaciones teológicas de la religión revelada, *repensando* la Revolución, *repensando* la ciencia y la técnica, *repensando* la contemporánea repetición de la religión del arte, *repensándolas* y dejándose ilustrar por ellas, si bien ese repensar es ya también un suprimir y superar (un dejar detrás) aquello que se repiensa, por más que para producirse tenga que volver sobre aquello que deja detrás.

En el libro, al igual que al principio de la *Metafísica* de Aristóteles, se parte de que los hombres se caracterizan por su deseo de ver cosas, de saber y saberse. Llevado a su fundamento ese autodisparado deseo, se revela como el *recuerdo* que ese deseo ya es en *El banquete* de Platón, *recuerdo* que consiste ahora (en el presente cap. VIII) en un darse alcance aristotélicamente a sí mismo el saber como el saber absoluto (o el saber del ser absoluto) que ya era, νόησις νοήσεως. Se trata del concepto que se es para sí como concepto, se trata de la ciencia.

Pero a esa noción de ciencia que acabamos de obtener, hay que aplicarle ahora todo lo dicho en la *Introducción*. El saber tiene sus propios criterios internos de corrección. Por tanto, lo obtenido en el presente libro, si es correcto, habrá de competir con otros proyectos nacidos del mismo deseo de saber y saberse, que tendrían que revelarse como perteneciendo a lo que en este libro se ha mostrado, es decir, que tendrían que resultar ser momentos de ello.

[35] Recuerde el lector lo que el autor dice sobre el lenguaje como existencia del espíritu a lo largo del cap. VI, que se convierte en este pasaje en un supuesto bien relevante.

[36] Con la idea de que el "espíritu se bosqueja antes la figura de su esencia" me parece que (al menos en el contexto de lo discutido en el cap. VIII) se está refiriendo al cap. VII, C, y con la idea del volverse ello concepto creo que se está refiriendo al cap. VI, C, c. Por fin, en el presente cap. VIII ese concepto se tiene como concepto.

[37] Tanto el serle la autocerteza de la conciencia a ésta su Ser absoluto como "el concepto como concepto" sólo los tenemos desarrollados al final. Es decir, el tenerse la conciencia ahí delante a sí misma en el haber resultado que todo objeto de la conciencia no consiste sino en la conciencia, esto es algo que sólo lo hemos obtenido al final. Pero a la conciencia el *todo* como objeto, el Todo de la objetualidad, le queda ahí delante desde el principio, por más que aún la conciencia esté lejos de entender que ese objeto no consiste últimamente sino en ella. Pero esto significa para Hegel que desde el principio queda ahí el todo sin entender, *unbegriffen*. Lo cual significa a su vez: queda ahí delante ese todo de la objetualiad sólo *angeschaut*, queda a la vista, queda "intuido". Este *unbegriffener Begrif* (concepto no entendido, no conceptuado), este *angeschauter Begriff* (concepto que queda ahí a la vista), este quedar ahí a la vista el Todo en lo que se refiere a forma, pero sin haberse dado todavía ese Todo conceptualmente alcance a sí mismo, es para Hegel la intuición pura del tiempo, de la cual depende la intuición pura del espacio. [El problema es que en castellano, el término *intuición*, "Tengo una intuición", ha llegado a significar algo distinto a lo que está diciendo Hegel. Por eso, traducir *angeschauter Begriff* por *concepto intuido* puede simplemente conducir a error].

[38] En lo que sigue inmediatamente, se produce una rapidísima transición en la argumentación, que hay que tener presente para hacerse adecuadamente cargo de la unidad del hilo argumentativo. Hegel ha dicho que en la conciencia el todo, aunque sin ser entendido, es antes que los momentos. Por tanto, aun para la conciencia más elemental tiene que estar ya ahí delante el todo, el final, el concepto. Y el modo como queda ahí delante el concepto en su inicial abstracción es el tiempo. La negatividad del concepto, que es la del yo, es la negatividad del tiempo que todo lo devora. Aristóteles, San Agustín y Kant ya sabían que el tiempo era pariente muy cercano del *yo*, y viceversa.

[39] Cada Ahora no es sino como ser-otro del Ahora que fue y del Ahora que será y convirtiéndose en ellos. El Ahora es siempre ser-otro de sí mismo y sólo así es ahora. Véanse nota 12 al cap. I y nota 7 al cap. IV.

[40] Hegel dice que el tiempo es el *angeschauter Begriff*, el concepto intuido, el concepto en su quedar ahí a la vista; pero implica también que el concepto es asimismo la cancelación de esa su existencia, que el concepto es la cancelación [*Aufhebung*] del tiempo. Sobre la relación entre tiempo y concepto, tal como la ve Hegel, véase el análisis que de ello hace M. Heidegger en el parágrafo 82 de *Ser y tiempo*, al que ya me he referido varias veces.

[41] Repare el lector en esta precisa definición de concepto, que ha estado presente a lo largo de todo el libro.

[42] Es decir, puesto que sabemos que la sustancia no es sino espíritu, sabemos también que la sustancia, en cuanto sujeto gramatical, porta en sí la necesidad de diferenciarse y relucir en los predicados, hasta llegarse al enunciado de que la sustancia es *self*.

[43] Es decir, es este exponerse completamente la sustancia en su carácter de objeto hasta llegar a encontrarse como *self*.
[44] Eso sucede en la religión que es la conciencia del espíritu como *Ser* absoluto, pero en la religión la conciencia no sabe al *Ser* absoluto como siendo el propio *self*. Ello viene impedido por la propia forma de la objetualidad. Por tanto, en la religión concepto y objeto no se adecuan el uno al otro.
[45]Me parece que lo que el autor está haciendo en el presente pasaje es considerar la religión como conciencia del ser absoluto, o como conciencia comunitaria del ser absoluto, tal como esa conciencia se estructura conforme a momentos analizados en los capítulos anteriores. Y esos momentos están cogidos aquí un tanto a vuelapluma, y, por tanto, la secuencia de formas de religión que aquí está sugiriendo es un tanto informal, y sólo está sugerida con vistas a subrayar la diferencia entre representación religiosa y concepto, y a aclarar las relaciones entre tiempo, espacio y concepto.
[46] Alusión a la idea de sustancia de la *Ethica more geometrico demonstrata* de Spinoza, a la que pone en relación con la temática del cap. V, A (me parece), con la temática del cap. VI, A, y con "la Luz" del cap. VII, A, a. En alusiones muy rápidas, y no del todo exactas, el autor está fundiendo, pues, los conceptos de sustancia de Descartes y Spinoza y la "terrible sustancia" del cap. VII, A. Esta última habría quedado modernamente evocada por la sustancia de Spinoza, ante la cual las conciencias parece que retroceden aterradas como ante la "terrible sustancia", pero no sin antes haberse visto fascinadas por ella.
[47] En estas líneas el autor ha fundido de forma un tanto sorprendente varios motivos completamente distintos. *Primero*: El autor ha aludido a la unidad de pensamiento y ser, implicada por la afirmación de que la conciencia es el cráneo. *Segundo*: El autor ha aludido a la unidad de pensamiento y ser en la religión del origen, en la religión de la luz. En ella la unidad de pensamiento y ser del final del cap. V, A, cobra el carácter de Ser absoluto o aparece en la forma de Ser absoluto. *Tercero*: Tanto lo primero como lo segundo se repite en Descartes y Spinoza. El primero identifica ser y extensión en la *res extensa* y ser y pensamiento en la *res cogitans*. Ahora bien, esa extensión no es sino pensamiento. Por tanto, Descartes identifica en ambos casos inmediatamente pensamiento y ser. *Cuarto*: En Spinoza esta identificación de ser, extensión y pensamiento cobra el carácter de sustancia absoluta (impenetrable en su quedar más allá de sus atributos), de una unidad abstracta ante la que al igual que sucedía en la religión natural el *self* retrocede lleno de terror, horrorizado.
[48] Ya he indicado varias veces que, conforme lo ve M. Heidegger, en las presentes páginas de este cap. VIII de la *Fenomenología del espíritu* se recogen algunos de los puntos principales de disensión entre la presente obra y *Ser y tiempo*. Pero me parece que, habida cuenta de la esencial referencia de la existencia humana a su también poder no ser, la principal diferencia entre Hegel y Heidegger está en la interpretación que hacen de ese radical ser-otro que la existencia humana necesariamente tiene que serse, y respecto al que Hegel y Heidegger, ambos, se dejan inspirar por *El sofista* de Platón. Para Hegel el ser-otro implica infinitud, y para Heidegger no más que finitud y facticidad.
También para Hegel el tiempo, por su propia determinidad, implica finitud. Pero no es el tiempo el horizonte de la comprensión del ser, sino que, por el contrario, lo incondicionado mismo de la comprensión o del concepto se convierte en horizonte de la comprensión del tiempo. Heidegger entendió como *temporalidad original finita* las *ex-staseis* (los "éxtasis") de la ousía o sujetualidad aristotélica (un venir a lo que ya siempre ella era siendo o

siéndose así presente), en los que no es difícil reconocer los momentos de la "negatividad referida a sí misma en su serse ahí como tal" de Hegel. Pero la verdad es que a Heidegger, desde *Ser y tiempo* (1927), hasta "Tiempo y ser" (1962), pasando por "¿Qué es metafísica?" (1929), le costó cada vez más sostener esa interpretación.
Por otro lado, la filosofía analítica del lenguaje sí es una filosofía de la finitud. Pone radicalmente la apertura de mundo no en la relación conciencia-mundo, sino en al suceder de la diferencia entre sujeto y predicado, de la diferencia entre concepto y objeto, y la entiende como una diferencia entre función y argumento (véanse nota 116 a mi introducción y nota 179 al cap. VII); el mundo de los objetos es el dominio de la función que tiene como recorrido los valores de verdad o falsedad (F(a) = V/F). La filosofía analítica da por fijos ambos lados de la función y sus ingredientes. Pero si decir que un enunciado *p* es verdadero equivale a decir que *p*, entonces ambos términos de esa igualdad habrían de considerarse como transitando el uno al otro y el otro al uno de suerte que no resulten ser sino momentos desaparecientes de una diferencia que, siéndose como tal, sólo es diferencia si no es diferencia ninguna, consistiendo en ello el venir abierto el mundo. Y ese tránsito, que no sería a su vez sino dar completo alcance a la diferencia de sujeto y predicado o de concepto y objeto que constituye el enunciado, es decir, que no sería sino un hacerse concepto del concepto, consistiría, ciertamente, en "la locura de tratar de definir la verdad" (cfr. Donald Davidson, "The Folly of Trying to Define Truth", *Journal of Philosophy* 93 (1996). En tal locura consiste en todo caso la filosofía de Hegel. Cuando la filosofía analítica del lenguaje se entiende a sí misma como concepto del concepto, o incluso reconstruye su propia historia más bien en esos términos, como más o menos sucede en la obra de R. B. Brandom, y empieza a barruntarse aquel tránsito, el programa de Hegel empieza también a ejercer su inevitable atracción. Véase nota 39 al cap. III.
[49] Esta tesis es la que analiza con todo detalle Martín Heidegger en el parágrafo 82 de *Ser y tiempo*, sobre todo con vistas a la identificación de tiempo y extensión, que Hegel establece a reglón seguido.
[50] Sobre la relación que Hegel establece aquí entre tiempo y extensión, entre tiempo y espacio, hemos hecho ya alguna indicación más arriba.
[51] Las alusiones son aquí a Spinoza y a Schelling.
[52] Referencia a Fichte.
[53] Es decir, el no-ser de lo que (en referencia a Schelling) acaba de describir como "lo allende-sí que ya no se reflicte en sí", como "el vacío abismo del Absoluto".
[54] El *pienso, soy* de Descartes, o el *yo* = *yo* de Fichte. Por lo demás, Hegel alude a esta fórmula de Fichte en el cap. III y se refiere por primera vez a ella en el cap. IV, en el que queda introducido el concepto de espíritu. Y esta misma fórmula se repite al final del cap. VI, al final del cap. VII y al final de la parte central de la argumentación del presente cap.VIII. Es claro que esas partes finales de estos tres capítulos se solapan entre sí. Un buen modo de hacerse cargo de la estructura de la *Fenomenología del espíritu* es analizar ese solapamiento de las últimas partes de los capítulos VI, VII y VIII, poniéndolo en relación con aquella referencia a Fichte en los capítulos III y IV y considerándolo sobre el trasfondo de ella.
[55] Sólo rebajándose el concepto a no más que la existencia que el concepto pone, es decir, a no más que simple sustancia, es él lo que es, a la vez que es otro de sí; es decir, sólo mediante tal negatividad y movimiento, deviene el concepto sujeto.

[56] Parece aludir a la posición de la filosofía trascendental.
[57] Parece aludir a las posiciones del "idealismo objetivo".
[58] Es decir, aquí de lo que estamos hablando es del saber, el tema es el saber, el contenido es el saber. El contenido acerca del que hablamos siempre es algo que está ahí como algo autónomo respecto de nuestro hablar de él, respecto al saber que tenemos de él. Como ese contenido o ese tema no es ahora sino el saber mismo, la autonomía o libertad que ese tema pueda tener respecto al saber, no puede consistir sino en ser ese tema o ese contenido el *self* mismo enajenado, es decir, en consistir ese contenido en una enajenación del *self* (recuérdese que en eso consistía la objetualidad misma). Este tema o contenido autónomo en cuanto no consistiendo sino en *self* enajenado es la unidad del saberse (es decir, la unidad de los dos ingredientes de que consta el *saber-se*).
[59] Es decir, el contenido o tema del que estamos hablando aquí es el saber, nuestro saber versa aquí sobre el saber. Por tanto, el contenido o tema del que estamos hablando es un tenernos ahí delante *nosotros*, un tenerse ahí delante el *self* como algo distinto de sí. El movimiento de esta enajenación es lo que constituye la necesidad del contenido. Y además ese contenido sólo es un contenido determinado en esa relación por la que se lo pone determinadamente ahí frente al saber que versa sobre él. Pero al no ser sino enajenación, en lo que de verdad consistirá será en la inquiescencia del buscar borrarse como contenido autónomo, consistirá en negatividad.
[60] Es decir, nuestro tema aquí es el saber, esto es, aquello sobre lo que versa aquí nuestro saber es el saber mismo. Por tanto, el tema, en cuanto autónomo respecto al saber de él, en cuanto diverso del saber de él, no es sino enajenación del *self*, *self* enajenado, que aspira por tanto a borrar esa su diversidad respecto del *self*. Por tanto, la necesidad del movimiento de ese contenido, la diversidad respecto del saber que versa sobre él, y su autonomía y libertad respecto del saber que versa sobre él, no son sino *self*. Y es en esta forma *sélfica*, en la que lo que está ahí delante (la existencia), es decir, nuestro tema, no es sino pensamiento, es precisamente en esta forma en la que ese contenido es concepto. Es decir, es ese contenido lo que aquí estamos entendiendo por *concepto* o lo que aquí estamos llamando *concepto* (y el estar nosotros ahora hablando de ello y haciéndonos cargo de ello es, por tanto, hacerse concepto de ese concepto).
[61] O también: el concepto que, en su mediación simple, viene puesto en la ciencia como pensamiento.
[62] La verdad es que el contenido de lo que sigue suena un tanto a gnosis: la ciencia, *sophía*, enajenándose en naturaleza e historia.
[63] Si el tiempo no es sino concepto intuido (concepto, en el quedar ese concepto ahí a la vista) y el espíritu no es sino concepto que se sabe como concepto, tiene que haber una analogía entre la estructura del tiempo y la estructura de la autoconciencia. La formulación que acabamos de oír a Hegel se refiere directamente a esa analogía. Heidegger piensa que la relación que Hegel establece entre tiempo y espíritu proviene también de Platón, que esa relación está esencialmente ligada a la teología a través del neoplatonismo, y que la idea de ella es compartida en definitiva por toda la tradición de la metafísica occidental, que Hegel no haría sino resumir.
[64] Es, por tanto, también un abrirse el reino del mal.
[65] El término *Erinnerung*, que en alemán corriente significa "recuerdo" o "memoria", puede también leerse como *Er-innerung*, "interiorización", "volver en sí", "recogerse en sí". En

definitiva, el término *Erinnerung* tiene en alemán las dos acepciones que *recordar* tiene o puede tener en castellano: evocar mediante la memoria y volver en sí, amanecerse ("Recuerde el alma dormida..."). Esto supuesto, el autor está empleando *Erinnerung* de la siguiente forma: mediante *anámnesis* de lo que él en verdad es, el espíritu experimenta una transformación por la que él hunde en la noche de la conciencia la existencia hasta ahora actual y la entrega a la contingencia de la evocación histórica, dando así *él* con lo que *él* en sí ya era. Ello no quiere, por tanto, decir que aquella *anámnesis*, aquel recordar del espíritu, no implique también un sólido ejercicio de la memoria histórica. La *Erinnerung* no tiene más remedio que plasmarse en *begriffene Geschichte*, en historia entendida, por mucha que sea la historia que esa *Erinnerung* hunda en el olvido o cuanto más sea la historia que esa *Erinnerung* hunde en el olvido.

[66] Advierta el lector que en estas complejas líneas finales del texto se están hablando de tres movimientos. Los tres se entrelazan en el concepto de *Erinnerung*: memoria-interiorización. El primer movimiento es el de tránsito de una figura a otra y olvido de la primera, entrega de la primera a la memoria, a la capacidad de evocación. El segundo movimiento consiste en que mediante este movimiento por el que se van dejando cosas atrás y se las va entregando al recuerdo, es un movimiento de ir entrando en sí, de ir amaneciéndose, de despertar a sí mismo, de "recordar" en el sentido de "Recuerde el alma dormida...". Y en tercer lugar, está el movimiento de reconstrucción sistemática de este haberse ido amaneciendo (recordándose) la autoconciencia a sí misma por la vía de haber ido abandonando figuras de sí y haberlas ido entregando al olvido y al desván de la memoria. En esta *Erinnerung* sistemática ha consistido la *Fenomenología del espíritu*.

Pero podríamos articular algo más esos tres movimientos reduciéndolos, si no a uno solo, sí a dos aspectos de una única *Erinnerung*. Podemos decir que *Erinnerung* es el ir "recordando" la autoconciencia, el ir amaneciéndose a sí misma la autoconciencia. En el cual recordarse o en el cual amanecerse la autoconciecia, ésta tiene que ir dejando detrás formas de sí y olvidarlas. Cuando esa *Erinnerung* quiere volverse sistemática, tiene que "repetirse" a sí misma, tiene que recordarse a sí misma, recordando para ello las formas que ha ido dejando detrás e incluso olvidando. Sólo mediante esa memoria se hace la conciencia concepto de su propio experiencia, la de llegar a serle a ella su propia certeza el Ser absoluto.

[67] Es decir, es haciendo memoria de las formas del reino de los espíritu, como le amanece a él la infinita distancia suya respeto a sí mismo (su ser-otro) y, por tanto, también su propia riqueza. Como ya he dicho (cfr. nota 24 al cap. V), la cita de Hegel es propiamente una versión libre de los dos últimos versos de la oda "Die Freundschaft" de Schiller:

Aus dem Kelch des ganzen Seelenreichs,
Shäumt ihm die Undendlichkeit

Schiller murió en Weimar, en mayo de 1805, en el momento, por tanto, en que Hegel empezaba o había empezado la redacción de la *Fenomenología del espíritu*. Es probable que Hegel asistiese a su entierro. Es difícil no ver en esta cita un gesto de agradecimiento, homenaje y memoria, a la vez que quizá una manera de decir veladamente que desde el cap. V no se ha tratado en definitiva sino de una discusión sobre motivos de Schiller.

NOTAS AL APÉNDICE

[1] Por los papeles de Hegel en que aparece el fragmento, tanto Bonsiepen y Heede (pág. 465), como Wesels y Clairmont (pág. 533) coinciden en dar como probable fecha de la redacción de este fragmento los primeros días de mayo de 1805 o quizá antes, pero en todo caso el fragmento hubo de redactarse no después de agosto de 1805.

[2] El fragmento es de fecha similar al anterior.

[3] Bonsiepen y Heede (págs. 466 ss.) y Wesels y Clairmont (535 ss.) no saben bien en qué momento situar la redacción de este fragmento. El fragmento puede estar redactado en la segunda mitad de 1805 si suponemos que Hegel empieza haciéndose un esquema de la *Fenomenología del espíritu*, antes de redactar el libro, pero que todavía puede ser un libro que incluya lógica y metafísica; el fragmento pertenecería a ese esquema. O puede estar redactado en verano de 1806 si tenemos en cuenta lo próximo que el fragmento está del actual cap. VIII y las partes de la actual *Fenomenología* que el fragmento supone ya tratadas. O puede estar redactado a principios de 1806 si tenemos en cuenta las diferencias que, pese a todo, se dan entre el fragmento y el actual cap. VIII; el fragmento pertenecería a una serie de bosquejos de las *figuras* principales, que se habría hecho Hegel a principios de 1806 cuando ya tuvo clara la idea del actual libro, y sobre los cuales después trabaja. Me inclino por la tercera hipótesis (principios de 1806), o quizá por la primera (segunda mitad de 1805). Me parece que entre el fragmento y el actual cap. VIII hay demasiadas diferencias como para admitir la segunda hipótesis (verano de 1806). Esas diferencias excluyen, a mi juicio, que se trate de un esquema redactado a la vez que el propio cap. VIII en octubre de 1806.

[4] Escrito al margen por Hegel: "Es duro este término *Es* del enunciado, del juicio. El Todo, lo universal, lo [...]".

[5] La ciencia como *anámnesis*, pues.

[6] Es el anuncio de la *Fenomenología del espíritu*, que aparece en la *Bamberger Zeitung* (Gaceta de Bamberg) del 28 de junio y del 9 de julio de 1807. El director del periódico es Hegel. Por tanto, lo más probable es que el anuncio esté redactado por él.

[7] Se trata de un apunte que Hegel escribe en una página del manuscrito de su curso sobre "Las pruebas de la existencia de Dios", que había impartido en verano de 1829. Escribe ese apunte cuando empieza a revisar el curso para su publicación. El apunte debe de estar escrito, por tanto, a primeros de octubre de 1831.

POSFACIO A LA SEGUNDA EDICIÓN

La primera edición de la presente traducción de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel se agotó mucho antes de lo previsto. Ello cogió desprevenidos tanto a la editorial como al traductor, que estaba en otros asuntos. Ésta ha sido la razón de que la segunda edición se haya retrasado. Pues la relectura de textos de esta magnitud exige su tiempo.

Obras como ésta de Hegel y como *Ser y tiempo* de Heidegger estaban enterradas en traducciones ininteligibles. Y lo curioso es que ni siquiera es necesario hacer la crítica de ellas. Se encargan de hacerla sus propios defensores, que, sorprendentemente, no tienen inconveniente en ponerse a demostrar que materialmente esas traducciones son a veces bastante deficientes y que, más sorprendentemente aún, parecen empeñados en sostener que uno de sus principales méritos estriba precisamente en que no se entienden. Es, desde luego, una rara manera de encomiar un texto. Hegel o Heidegger serían en sí tan incomprensibles, que una traducción en la que se entiendan, tendría que resultar dudosa. Y para traducciones que no se entienden, ya están ahí las de siempre, que serían, por tanto, fiel reflejo de lo que Hegel o Heidegger son. No se necesitaría, pues, ninguna traducción más, que además habría de ser rechazable, si de ella el lector obtiene la engañosa impresión de que entiende esos libros. Lo importante de Hegel o Heidegger sería, digamos, su "efecto perlocucionario", la fuerza especulativa que transmiten. Por poner un ejemplo tomado casi totalmente al azar: no es fácil saber a primera vista qué pueda significar en español que "el ser-ahí es el vocador y el invocado a la vez" o que "el invocado es justamente este ser-ahí avocado a volverse hacia su más peculiar poder ser", pero, al parecer, esta arcana forma de expresarse irradiaría una fuerza especulativa grandísima, que se perdería si se dijese inteligiblemente en español lo que Heidegger dice inteligiblemente en alemán, a saber: que en la llamada de la conciencia es nuestra propia existencia quien llama y quien es llamada, y que a lo que es llamada esa existencia como destinataria de esa llamada es precisamente a abrazar el poder-ser o posibilidades más genuinas de sí, lo cual nos permitiría en-

tender exactamente lo que Heidegger dice, pero nos dejaría sin emoción especulativa alguna.

A mí me parece que todo esto es un puro dislate, ajeno al contenido de estos libros. Y creo que es esta clase de disparatadas suposiciones la que hizo que obras como la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel o *Ser y tiempo* de Heidegger fuesen "asignaturas pendientes" para el publico erudito en general, que se había visto obligado a pasar por encima de esos libros, encriptados en esta clase de traducciones que simplemente impedían entrar en ellos. Dice Hegel en la *Ciencia de la Lógica* que el primer deber de un filósofo es ser claro, resultar inteligible. Y yo celebro que lectores del cap. IV, o del VII, o incluso del proverbialmente difícil cap. VIII, se hayan encontrado con la sorpresa y hayan hecho la experiencia de que Hegel se atenía efectivamente a su propia exigencia, de que Hegel se entiende. Por lo que he visto, ésta ha sido la razón de la buena acogida que ha tenido la presente traducción, que no sólo ha vuelto a poner en movimiento esta obra de Hegel para los profesores y estudiantes que sólo la siguen en traducción, sino que, por lo que he sabido, ha resultado ser también muy útil para quienes la siguen en alemán, e incluso ha suscitado el interés de lectores bilingües del ámbito anglosajón.

En otro lugar he escrito que "la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel está presente en todo el pensamiento contemporáneo, pero no en la forma de haberse deshecho y rezumado en él, de manera que de ella sólo quedase la historia de sus múltiples influencias y efectos. Sucede, más bien, que cuando algunas corrientes de pensamiento contemporáneo empiezan a desdibujarse e incluso las vemos desvanecerse, la obra de Hegel se presenta en el lugar que ellas dejan, con la misma fuerza y frescura que el primer día, exigiendo ser interpretada y dejándose entender precisamente desde ese desdibujarse o desde esas evanescencias de lo que casi hasta ayer era actual. La obra de Hegel parece gozar de una irritante actualidad incluso frente a aquello que ella puso en marcha o que ella ha influido decisivamente y que, al acabar convirtiéndose en algo evanescente frente a ella, no hace sino confirmar y subrayar la atravesada vigencia de este libro de Hegel". Fue esta "irritante actualidad" la que me llevó a hacer una traducción y comentario de este libro de Hegel, y también una introducción, que lo abriesen en todas direcciones.

Para esta segunda edición he revisado el texto, con la ayuda de Gloria Conejero Cervera, corrigiendo toda clase de erratas. Gloria Conejero se ha encargado además de repasar las notas. Las modificaciones de conteni-

do tanto en el texto de Hegel como en unas pocas notas, han sido muy escasas, se limitan a cuestiones puntuales, a algunos términos o a algunas frases o partes de frases. Un seminario que estamos teniendo en la Universidad de Valencia sobre este libro de Hegel, me ha dado ocasión, cuatro años después de cerrada la traducción, de releer de nuevo minuciosa y reiteradamente buena parte del texto de Hegel.

He tenido la posibilidad de reconsiderar algunas de las opciones de traducción a las que se han referido algunos críticos. Yo había tratado de justificar todas ellas en las notas. He decidido seguir ateniéndome a aquellas opciones, pues me siguen pareciendo mejores que las contrarias. Me voy a referir a algunas.- Las críticas principales se referían a la introducción del anglicismo *self,* en lugar de *sí-mismo.* Yo decía en la correspondiente nota que la única razón para hacerlo era la claridad. Me sigue pareciendo una razón de peso. El *auto*móvil nos ha robado a los hispanos el término *auto* reservándoselo en exclusiva para sí, pese a que *auto* es la traducción exacta de *selbst* o de *self.* Y hacer hablar a Hegel del *sí-mismo* de la *auto*conciencia, en vez del *auto* o del *self* de la *auto*conciencia, tiene la desventaja de que el texto en ocasiones se oscurece demasiado. Además, la *autoconciencia* no es *sí-mismo* sino *sí-misma*, lo cual añadiría a la oscuridad del texto el embrollo de la cuestión de género. Intente el lector la sustitución de *self* por *sí-mismo* en frases en que abunda el término *self,* y verá que la frase se vuelve imposible por oscura.(Sólo una firme voluntad de devolver al término *auto* su significado genérico de *self,* nos podría quizá librar a los hispanos de la fundamental carencia de no disponer de un término equivalente a *self* o *selbst,* igual de ligero que éstos; como W. Pape sentencia en su diccionario griego-alemán, "el significado fundamental de *autós* es *selbst*"). *Das Absolute,* significa en alemán *lo absoluto, lo Absoluto o el Absoluto,* depende de que el término se quiera entender como adjetivo o como sustantivo, y, si lo último, como neutro o como masculino. He preferido dejar el término en esta ambigüedad, según los contextos, en todos los cuales Hegel sólo utiliza una única expresión, *das Absolute.*- Asimismo, no es posible traducir sistemáticamente *einzeln, der Einzelne* por *singular* o por *el singular.* Hubiera sido muy cómodo tomar esa decisión, pero creo que el empleo que de ese término hace Hegel en este libro, o simplemente no se corresponde con el empleo que hacemos del término *singular* en español, o no se corresponde sin más, o sólo se corresponde muy limitadamente; lo que dice Hegel solemos expresarlo de otras maneras que con el término *singular,*

y a ellas me he atenido.- Por último, quiero avisar de un detalle del que me olvidé avisar en la primera edición. Como es sabido, en alemán todos los sustantivos se escriben con mayúscula. Ello permite a Hegel poner dos adjetivos juntos escribiendo con mayúscula y poniendo en segundo lugar el que cumple funciones de sustantivo. En español escribimos ambos con minúscula y la posición no define cuál de ellos funciona como sustantivo. No es lo mismo *el Otro benefactor* que *el otro Benefactor* o no es lo mismo *un Benefactor otro* que *un benefactor Otro*, como tampoco es lo mismo *del todo* que *del Todo*. La única función de la mayúscula que introduzco en estos pocos casos es la de distinguir entre el sustantivo y el adjetivo o entre una expresión adverbial y el adjetivo sustantivado; quede claro que esa mayúscula no tiene más misterio. *Vale.*

Manuel Jiménez Redondo
Valencia, mayo de 2009

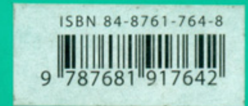
ACABÓSE DE IMPRIMIR

EL DÍA 8 DE SEPTIEMBRE DE 2009

"ESTE libro expone el saber en su devenir, en el devenir del saber. La *Fenomenología del espíritu* tiene la finalidad de sustituir a las explicaciones psicológicas, y también a las discusiones abstractas acerca de la fundamentación del saber. La *Fenomenología del espíritu* considera los preliminares para la ciencia desde un punto de vista tal, que se convierte ella misma en una primera ciencia filosófica, nueva e interesante. La *Fenomenología* comprende y concibe las diversas figuras del espíritu como otras tantas estaciones en el camino por el que el espíritu se convierte en saber puro o en espíritu absoluto. Por tanto, en las diversas secciones de esta ciencia, que a su vez se dividen en varias subsecciones, se tratan la conciencia, la autoconciencia, la razón observadora y la razón práctica, el espíritu mismo en cuanto ético, en cuanto ilustrado y en cuanto moral, y, finalmente, en cuanto religioso, en las distintas formas de este espíritu religioso. La riqueza de las manifestaciones del espíritu, que a una mirada inicial se le antojan un caos, son puestas en un orden científico que las va presentando conforme a su propia necesidad, un orden en el que las figuras imperfectas se disuelven y pasan a convertirse en otras superiores que constituyen la verdad de las primeras. Su verdad última la encuentran esas figuras primero en la religión, y después en la ciencia, como resultado del Todo. En el *Prefacio* el autor se explica acerca de lo que, a su juicio, la filosofía necesita en su situación actual; y se manifiesta también acerca de la arrogancia y de los excesos de ciertas fórmulas filosóficas que en tan mal lugar dejan a la filosofía y acerca de aquello de lo que debe tratarse tanto en la filosofía como en el estudio de la filosofía."

Así era presentada la *Fenomenología del espíritu* el 28 de junio de 1807 en la *Gaceta de Bamberger,* periódico que Hegel dirigía.




ISBN 84-8761-764-8
9 787681 917642